

PETRARCA E L'UMANESIMO POLITICO DEL QUATTROCENTO

GUIDO M. CAPPELLI

Universidad Carlos III de Madrid
Campus Getafe Edif. 17
C/ Madrid 135
28903 Getafe
Spain
guidomaria.cappelli@uc3m.es

Il saggio intende mettere in luce gli elementi teorici che l'umanesimo politico ha mutuato dal pensiero politico petrarchesco, segnalando il debito che anche a questo proposito la cultura moderna contrae nei confronti di Petrarca. A tal fine, individua quattro tipologie ideologico-letterarie: l'epistola politica, l'uso dei classici come *auctoritates*, le modalità di impiego dell'esemplarità antica e gli elementi dottrinali di teoria del potere, e ne studia la ripresa nell'opera di alcuni dei principali umanisti quattrocenteschi.

È possibile parlare di un “umanesimo petrarchesco” che ha informato di sé la cultura dal primo Quattrocento fiorentino sino alle riprese più o meno mediate degli anni centrali e tardi del secolo: un nuovo modo di affrontare la tradizione, sia classica che patristica, istituendo una relazione dialettica, non sempre pacifica, che dimostra una disposizione alla revisione e alla discussione, cifrata nelle epistole agli antichi come emblema dell'atteggiamento “critico-agonistico” verso l'antichità, che permette di riscattare, per selezione e analisi, gli elementi più utili alla ridefinizione di un pensiero teorico adatto alle circostanze. E le circostanze sono, fondamentalmente, il rapido, quasi tumultuoso cambio che si sta verificando nelle forme istituzionali e negli assetti costituzionali, così come — in parallelo e in rapporto simbiotico — nella corrispondente elaborazione teorica, in quel processo complessissimo, ma relativamente rapido, che sta conducendo alla formazione dello “Stato moderno”.¹

¹ Mi limito a rimandare, per ampiezza di dottrina e attinenza diretta con la situazione quattrocentesca, ai saggi magistrali di R. Fubini: *Italia quattrocentesca. Politica e diplomazia nell'età di Lorenzo il Magnifico*, Milano: Angeli, 1994.

Dal canto suo, negli ultimi decenni lo studio del pensiero etico-politico quattrocentesco ha cominciato a ricevere un certo impulso e a superare antiche *impasses*, rivelando la complessità e la ricchezza di una trattatistica sino a ieri definita come retorica, o “utopistica”, scarsamente attenta alla realtà: subalterna, in definitiva, a una “rivoluzione” machiavelliana a sua volta contemplata in una prospettiva di più o meno assoluto isolamento.²

D'altra parte, malgrado da tempo, almeno per linee generali, sia stato riconosciuto in Francesco Petrarca il rinnovatore e in qualche misura il fondatore del pensiero politico umanistico, al punto da parlare di “petrarchismo politico”, in realtà i legami profondi, le direttrici teoriche che da Petrarca si snodano lungo la trattatistica quattrocentesca, non sono stati ancora messi in luce in modo adeguato ed esaustivo. Una messa a punto di tipo teorico del patrimonio speculativo umanistico, individuando gli elementi di quella che fu una compiuta teoria del potere, permetterà a sua volta di collocare in una luce rinnovata anche il contributo petrarchesco a questa avventura intellettuale che fu l'umanesimo politico. Di fatto, il pensiero politico del Petrarca non si riduce alle prese di posizione puntuali nei riguardi di temi generali e pur rilevanti, quali l'Impero, la Chiesa, Roma repubblicana, la *libertas* dell'Italia o la rivolta di Cola di Rienzo, problemi attuali riferentisi alla “cronaca” politica;³ esso ha una sua autonomia propositiva in virtù della quale pervade in profondità il pensiero umanistico anche e soprattutto nel campo della teoria, dall'educazione dell'uomo di Stato alla riproposizione di concetti e terminologie etico-politiche di lunga durata e sicuro successo. Petrarca si pone, insomma, come lo snodo centrale tra la teorizzazione ciceroniana e seneciana, la speculazione medievale, così come rappre-

² Mi permetto di rimandare, per un'impostazione d'insieme e la bibliografia pertinente, alla mia 'Introduzione' a G. Pontano: *De principe*, a cura di G. M. Cappelli, Roma: Salerno Editrice, 2003: XI-CXXXI.

³ Vd., tra altri contributi, M. Feo: 'Politicità del Petrarca', *Quaderni Petrarcheschi* IX-X, 1992-1993: 116-128, che alle epistole propriamente teoriche dedica solo qualche osservazione finale, 'L'epistola come mezzo di propaganda politica in Francesco Petrarca', in: P. Cammarosano (ed.): *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*. Relazioni tenute al convegno internazionale (Trieste, 2-5 marzo 1993), Roma: École française de Rome, 1994: 203-226 (in part. 207, dove l'*Institutio regia* viene definita “un vero e proprio pamphlet”); U. Dotti: 'Introduzione' a F. Petrarca: *Sine nomine*, Roma & Bari: Laterza, 1974; Id.: *Petrarca civile. Alle origini dell'intellettuale moderno*, Roma: Donzelli, 2001; semplicistico, apologetico e, pertanto, invecchiato l'articolo di M. Santinello, 'Il pensiero politico e religioso del Petrarca', *Studia Patavina. Rivista di Scienze religiose* XXI, 1974: 586-601. Sulla nozione di “petrarchismo politico”, senz'altro da approfondire, vale ancora la pena di leggere M. Santoro: *Tristano Caracciolo e la cultura napoletana della rinascenza*, Napoli: Armanni, 1957: 133-156.

sentata da un Giovanni di Salisbury o un Egidio Colonna (ma con fili che possono giungere fino ai carolingi) e il maturo umanesimo politico, che vivrà il suo momento d'oro nella seconda metà del Quattrocento italiano.

Ricostruire, o riscoprire, questo apporto nella sua totalità, come sarebbe auspicabile, richiederà tempi e sforzi lunghi. È possibile però tentare di delineare alcuni fecondi percorsi di ricerca e qualche linea di riflessione, facendo ricorso all'analisi di quattro "tipologie" di elementi ideologico-letterari, in cui Petrarca funge da promotore-selezionatore-introdotto, rispetto al successivo umanesimo, che ne svilupperà i suggerimenti. Tali tipologie riguardano: (a) l'epistola politica come veicolo privilegiato di elaborazione sia precettistica che teorica; (b) l'uso dei classici come *authoritates* strutturanti il discorso politico; (c) le modalità d'uso dell'esemplarità antica; e infine, (d) gli elementi propriamente dottrinali di teoria del potere. Per la nostra analisi, dunque, non andremo a rintracciare gli spunti di prassi o cronaca politica pur presenti nell'opera petrarchesca, né ci occuperemo delle prese di posizione del poeta su problemi e fatti concreti del suo tempo. Prenderemo in considerazione, invece, le due opere in cui il pensiero politico dell'autore è come condensato, e appare esposto compattamente da un punto di vista e in termini strettamente teorici: si tratta, come è ben noto, delle epistole *Familiaris* XII, 2, a Niccolò Acciaiuoli, nota come *Institutio regia* (1352), e *Senilis* XIV, 1, a Francesco da Carrara (1373), testi in verità scarsamente considerati dal punto di vista della teoria politica, pur contenendo elementi di profondo interesse e influsso sul pensiero successivo.⁴ In questa sede cercheremo di approfondire, per quanto possibile, solo la quarta di queste tipologie, quella concernente gli elementi dottrinali che Petrarca ha trasmesso al pensiero umanistico, mentre, nel trattamento delle restanti, ci dovremo accontentare di proporre dei percorsi di ricerca, cui andrà in ogni caso riservata un'indagine assai più approfondita.

⁴ Cito la *Familiaris* XII, 2 dall'edizione di M. Martelli: F.P., *Opere*, Firenze: Sansoni, 1992: 725-723; la *Senilis* XIV, 1, dall'ed. di U. Dotti: F.P., *Epistole*, Torino: UTET, 1983²: 760-837. Qualche spunto, che indica in Petrarca il primo momento del "superamento" delle concezioni medievali in alcuni aspetti centrali della teoria politica (pur nella persistente subalternità alla topica e superata nozione di "realismo machiavelliano"), si coglie in U. Dotti: *La città dell'uomo. L'umanesimo de Petrarca a Montaigne*, Roma: Editori Riuniti: 134-158, dove le epistole teoriche vengono rapidamente illustrate rispettivamente alle pp. 137-138 e 156-158. La *Senile* è stata studiata da G. Ponte: 'I consigli politici del Petrarca a Francesco da Carrara (Sen. XIV, 1)', in: L. Rotondi Secchi Tarugi (ed.): *Petrarca e la cultura europea*, Milano: Nuovi Orizzonti, 1987: 121-127; I. Bejczy: 'The State as a work of art: Petrarch and his speculum principis (Sen. XIV, 1)', *History of Political Thought* XV, 1994: 314-321.

I.

L'uso del genere letterario dell'epistola politica, indirizzata a un destinatario concreto, generalmente il gestore del potere, è uno dei meriti di Petrarca rispetto alle forme di veicolare la speculazione politica ed è un emblema della relazione paritaria tra l'intellettuale e il *princeps*: si tratta infatti di una forma, non solo letteraria, di rapporto diretto e cogente che proprio il Petrarca rimette in auge, e che avrà una importante fortuna nell'umanesimo quattrocentesco, dove incarna il ruolo centrale dell'intellettuale umanista, coscienza e guida, non meno critica per "retorica" che fosse, del potere.⁵ Il *vis à vis* cui dà luogo l'epistola è la traduzione sul piano dei fatti di uno dei concetti fondanti dell'umanesimo: quello di *vita activa* come imperativo morale dell'intellettuale, missione imprescindibile e fine privilegiato della "contemplazione", cioè dello studio e della meditazione letteraria e filosofica.⁶ In tal senso, sostenere — come ha fatto lo Skinner — che mentre la trattatistica politica "repubblicana" si rivolge "all'intero corpo sociale", quella monarchica è interessata unicamente ai detentori del potere, significa cercare a ogni costo delle differenze teoriche per accomodarle a una visione precostituita (e pregiudiziale) della vicenda umanistica, mentre è chiaro che la tradizione epistolare non conosce confini ideologici creati *a posteriori*, e coinvolge l'umanesimo da Salutati a Piccolomini, da Bruni a Guarino, da Vergerio a Poggio a Pontano, per non citare che i maggiori.⁷ Del resto, al contrario di quel che crede lo Skinner, quasi tutta la produzione politica umanistica potrebbe definirsi *epistolare*: sono epistole i prologhi alle grandi traduzioni politiche di Bruni, così come lo sono le dedicatorie che a ogni libro antepongono, per esempio, Pontano nel

⁵ Sulla varietà di forme discorsive nella letteratura politica italiana premoderna, vedi M. S. Sapegno: 'Il trattato politico e utopico', in: A. Asor Rosa (ed.): *Letteratura Italiana*, III/2: *Le forme de Testo. La prosa*, Torino, Einaudi, 1984: 949–976, anche se l'accento è qui spostato piuttosto sul dialogo, di cui l'epistola è comunque, secondo un'opinione corrente, "altera pars"; sull'epistola umanistica in genere, cfr. E. Garin: *Medioevo e Rinascimento*, Roma & Bari: Laterza, 1987: 105–108.

⁶ Si veda G. M. Cappelli: "Ad actionem secundum virtutem tendit". La passione, la sapienza e la prudenza: *vita activa* e *vita contemplativa* nel pensiero umanistico', in: F. Lisi (ed.): *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004: 203–230.

⁷ Vedi Q. Skinner: *Le origini del pensiero politico moderno*, I: *Il Rinascimento* [1978], Bologna: Il Mulino, 1989: 212–214; non a caso, coerentemente con la sua impostazione riduttivamente orientata a privilegiare quello che egli chiama "repubblicanesimo" fiorentino (in buona misura, un'invenzione anglosassone), in tutto il suo volume il grande assente è proprio Petrarca.

De obedientia o Patrizi nel *De regno*. Perché è segno distintivo, è nei cromosomi di tutta la letteratura umanistica, il senso e la rivendicazione della prossimità, e del coinvolgimento, del richiamo alla responsabilità, di un pubblico scelto: nel caso della teoria politica, questo pubblico è il sovrano in persona.

Petrarca è l'iniziatore moderno di questo atteggiamento. Basta osservare il tono di un'opera come la *Senile* petrarchesca per apprezzare, anche solo in superficie, la potenza della carica esemplare dei classici, veicolata con una prossimità, una *familiarità* che, di per sé, conferisce all'intellettuale un'autorevolezza sino ad allora inedita. Ma, sulla via dell'analisi teorica, si può andare ancora più lontano, rilevando come l'importanza dell'uso dell'epistola risponda proprio a una forma fondamentale di controllo dell'operato del sovrano, il quale è tenuto a seguire un determinato comportamento precisamente in virtù della forza cogente del precetto umanistico, cui la forma epistolare dà un carattere di immediatezza che amplifica e corrobora il dovere di accettare l'intero *corpus* dei precetti, che per giunta proprio in questo modo si codifica teoricamente: l'epistola è, insomma, l'"occhio del popolo", portavoce, "coscienza razionale" e mediatore del quale è l'umanista.

La seconda tipologia di influsso rimanda a problematiche strettamente connesse con le precedenti e riguarda l'uso "mirato" dei classici come *auctoritates* dottrinali, anche in questo caso non interamente nuovo, ma ora rivestito di una nuova centralità e coscienza critica, che senza annullare la carica dottrina del pensiero cristiano, finisce per relegarlo in una posizione subordinata rispetto all'eredità classica. Consapevoli di toccare una questione che coincide in larga parte con l'essenza stessa del movimento umanistico (e dunque trascende anche queste pagine), e lasciando da parte la ripresa su larga scala di Cicerone e Seneca, centeremo l'attenzione su un dato apparentemente minore. Si tratta della rinnovata presenza e rilevanza di un poeta non di primissima fila come Claudiano, del quale già Giovanni di Salisbury (*Policraticus* IV, IV) aveva sfruttato la valenza precettistica e la carica persuasiva: "componitur orbis / regis ad exemplar" (*De IV Consul. Hon.*, 299-300) è infatti una *sententia* di forte impatto ideologico dotata di un valore teorico insospettabile a prima vista e che dipende dal suo significato di limitazione del potere assoluto: se, infatti, l'azione e l'eccellenza del principe si identifica con quella del popolo (l'"orbis"), la sua responsabilità sarà tanto maggiore quanto maggiore è la sua preminenza. Nella *Familiaris* XII, 2, Petrarca mostra di aver colto perfettamente le potenzialità di queste implicazioni, parafrasando in prosa il verso all'interno del nucleo

centrale della sua precettistica, laddove, venuto a trattare delle *virtutes* necessarie al buon governo,⁸ richiama con forza gli *obblighi* del sovrano, moralmente ma non meno strettamente vincolato al suo popolo: “vivendumque sibi deinceps exemplariter: exemplum enim regum regna componi et requiri solere de manibus presidentium quicquid vulgus erraverit” (§ 30). La concezione organicista, secondo cui la comunità intera è un *corpo* assolutamente interdipendente, condiziona il potere e lo costringe a esercitarsi cercando il consenso attraverso le arti della pace e del dialogo con la società; in una parola, attraverso la *mutua caritas* con il popolo.

Il commento di Barbato da Sulmona, che rimanda anche a testi scritturali (Ezechiele, 3 7–8),⁹ non fa che sottolineare l'importanza di questo *significante culturale* che avrà da allora un ruolo rilevante nella teorizzazione etico-politica, e si ritroverà infatti nella trattatistica quattrocentesca. E se in questa il concetto di fondo è riscontrabile praticamente dappertutto, il verso claudiano, in concreto, compare almeno in due autori, come Giovanni Pontano e Filippo Beroaldo. Il primo, nel *De principe*, lo pone a suggello del paragrafo sulla necessità del comportamento *esemplare* del principe, subito prima di passare a trattare dell'elemento centrale e unificatore di tutta la sua costruzione ideologica: la *maiestas*:

Et quoniam fortuna principum in edito et praelustri sita est loco praebetque se se spectandam omnibus, studendum est ut dicta factaque tua omnia eiusmodi sint quae non modo laudem tibi atque auctoritatem pariant, sed et familiares et populares ipsos ad virtutem excitent; ad quam nulla eos res magis excitabit quam spectata ipsis virtus tua et mores quam probatissimi. Prudentissime igitur Claudianus: “componitur orbis / regis ad exemplar.”¹⁰

⁸ Culminanti nell'*humanitas*, non per nulla rivendicata come necessaria attraverso lo stesso meccanismo retorico-ideologico della “preminenza esemplare”: “eo magis regi debitam [scil.: humanitatem] quo magis reliquos homines debet excellere is qui primum in hominibus locum tenet” (§ 28).

⁹ *Commento alla Familiaris XII*, 2 di Petrarca: in: G. Papponetti: ‘Un inedito commento di Barbato da Sulmona alla “Iantandem” del Petrarca’, *Studi Petrarqueschi* X, 1993: 81–144 (134); nella *Senilis*, XIV,1 (ed. cit.: 824) il verso compare nel contesto del portamento esteriore del *princeps*, ma anche lì il discorso si allarga a considerazioni di ordine generale sull'esemplarità principesca.

¹⁰ *De principe*, ed. cit., § 45 e annotazione corrispondente; sulle forme di controllo “morale” dell'azione sovrana e con riferimento al verso claudiano, ho iniziato ad avanzare alcune riflessioni nell’“Introduzione” a questo testo, p. LXVIII–LXXII.

Filippo Beroaldo inserisce il verso nel contesto della trattazione sulla *mutua caritas* nel suo *De optimo statu libellus* (13v), a testimonianza del legame strutturale tra il concetto di esemplarità posta in posizione di visibilità assoluta e dunque soggetta al controllo, e quello di *mutua caritas* tra principe e sudditi, “munimentum firmissimum”, difesa sicura garantita da “benevolentia, gratia, bonitas, innocentia” del principe: al culmine della trattazione, Beroaldo dichiara di voler concludere “versibus [...] a poeta luculento graphice et concinniter factis ad principem instituendum [...] quos habere principes cordi et memoriae saluberrimum puto”; e qui vengono i versi “didascalici et instar proptreptici” di Claudiano, citati con più abbondanza del solito (294–302), quasi a offrire una *summa*, un concentrato di precetti:

Tu civem patremque geras, tu consule cunctis
 Nec tibi nec tua te moveant, sed publica vota.
 In commune iubes siquid censesque tenendum,
 Primus iussa subi: tunc observator aequi
 Fit populus, nec ferre vetat, cum viderit ipsum
 Auctorem parere sibi: componit orbis
 Regis ad exemplar, nec si inflectere sensus
 Humanos edicta valent quam vita regentis.
 Mobile mutatur semper cum principe vulgus.¹¹

È altamente significativo il fatto che Beroaldo abbia dato tanto risalto a questi versi, collocandoli in una posizione strategica del suo trattato: qui è infatti contenuto uno degli assi portanti del pensiero politico umanistico, che consiste nel prestare attenzione alle qualità necessarie al governo piuttosto che alle sue forme istituzionali.¹² Non per nulla, dopo i versi di Claudiano Beroaldo non dedica altro che una mezza pagina alle forme di governo, sbarazzandosene rapidamente e concludendo il trattato.

Perché—è un dato risaputo ma da cui non si sono tratte le dovute conseguenze—ciò che interessa l'umanesimo politico—ed è ascenden-

¹¹ *De optimo statu libellus*, Parisiis, per Dyonisium Roce, 1501: la stampa parigina non si distingue per correttezza, e contiene qualche svista materiale che abbiamo sanato senz'altro; al v. 298 legge *vetat* con una parte della tradizione, contro *negat* di un'altra.

¹² In proposito, si rileggano i classici F. Gilbert: *Machiavelli e il suo tempo*, Bologna: Il Mulino, 1988³: 180, 183–184; N. Rubinstein: *Le dottrine politiche nel Rinascimento*, in: AA.VV.: *Il Rinascimento. Interpretazioni e problemi*, Roma & Bari: Laterza, 1983: 183–237 (216); C. Vasoli: ‘Riflessioni sugli umanisti e il principe: il modello platonico dell’“ottimo governante”’, in ID.: *Immagini umanistiche*, Napoli: Morano, 1980: 170–181 (in part. 181); M. Pastore Stocchi: ‘Il pensiero politico degli umanisti’, in: L. Firpo (ed.): *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, III: *Umanesimo e Rinascimento*, Torino: UTET, 1987: 3–68 (in part. 56).

za tutta petrarchesca—non è tanto la discussione su quale sia l’ottima forma di governo, quanto, per l’appunto, l’insieme delle caratteristiche personali necessarie a gestire correttamente quella determinata forma di governo, intesa comunque sempre (d’accordo con la mentalità corrente dell’epoca ed evitando di cadere in anacronismi) in un senso che oggi potremmo definire “autoritario”. Ciò dipende forse da quella “indefnizione”, quel conflitto sulla legittimità che si stava vivendo nell’Italia quattrocentesca, dove la formazione dei nuovi stati territoriali rendeva necessarie delle “forzature” giuridiche per adattare legislazioni e atti fondazionali alle nuove realtà: di qui che gli umanisti, sostenitori in genere delle nuove forme di potere accentrato, insistano sulle *virtutes* personali, tralasciando le istituzioni.¹³

Anche la terza fattispecie concerne problematiche affini e risponde all’uso dell’esemplarità antica, presente nella trattatistica precedente Petrarca, ma che ora assume un ruolo strutturante e *significante*. Consideriamo, per esempio, la riproposizione del mito squisitamente politico di Scipione africano, attuata, è ben noto, da Petrarca dall’*Africa* alle biografie del *De viris illustribus*, fino ai *Triumphs*. Tuttavia, contrariamente a quanto in genere sostiene la critica, Scipione rientra nel mondo intellettuale come *significante* bifronte, utile cioè a caratterizzare la *virtus* politica in generale, tanto “repubblicana” quanto “monarchica”; inoltre, la sua carica di “significatività” politica riguarda essenzialmente i modi di teorizzare determinate *virtutes*, che non possono essere facilmente ridotti a un “repubblicanesimo” militante, spesso opposto alla “tirannide” cesariana. Questa era una polarizzazione risalente forse al primo Petrarca, ma che lo stesso poeta sfumò e relativizzò d’accordo con l’evoluzione del suo pensiero politico.¹⁴ E questo, forse, è il sen-

¹³ Sulle vicende di questi nuovi problemi di sovranità, che—come si è segnalato in principio—portano alla formazione dello Stato moderno, si veda Fubini: *Italia...* (cit. *supra*, n. 1), e ‘La rivendicazione di Firenze della sovranità statale e il contributo delle “Historiae” di Leonardo Bruni’, in: P. Viti (ed.): *Leonardo Bruni cancelliere della repubblica di Firenze*, Atti del Convegno di Studi (Firenze, 27–29 ottobre 1989), Firenze: Olschki, 1990: 29–62.

¹⁴ Concordo con U. Dotti: *La città...*, *op.cit.*: 139–144, 152–58; l’autore ricorda che nello sviluppo delle concezioni politiche petrarchesche, la figura di Scipione assume sempre più i tratti del “principe ideale”, il cui unico limite (ma anche il più grande merito) fu precisamente quello di restare sottomesso a istituzioni repubblicane che gli impedirono di ottenere interamente la gloria che ricercava. Con ciò, Dotti ridimensiona le tesi di un giovanile repubblicanesimo petrarchesco, destinato alla disillusione e alla “conversione” monarchica, secondo l’opinione di H. Baron: *La crisi del primo rinascimento italiano. Umanesimo civile e libertà repubblicana in un’età di classicismo e di tirannide*, tr. it., Firenze: Sansoni, 1970: 135–138, e soprattutto *From Petrarch to Leonardo Bruni*, Chicago & London: University of Chicago Press, 1968: 7–50, esplicitamente ripreso e condivi-

so in cui viene usato da Poggio Bracciolini nelle celebre “controversia” con Guarino veronese — che comunque andrà interamente riconsiderata quale elemento di propaganda che solo in superficie simboleggia una “libertà repubblicana”, mentre si carica di più sottili e immediate implicazioni di lotta politica contemporanea.¹⁵ Ma in realtà, i complessi significati del mito di Scipione, emblema dell'uomo di Stato che pone il bene della *res publica* al di sopra dei suoi propri interessi e del duce che esercita altrettanto bene le arti della guerra e quelle della pace, capace di vincere se stesso nella vittoria non meno che il nemico in battaglia (secondo la caratterizzazione liviana), trascendono di molto la semplice opposizione repubblica-monarchia e vanno a convergere con il complesso teorico delle *virtutes* di governo elaborato dall'umanesimo politico. Nella redazione finale (a) della *Vita Scipionis*, Petrarca presenta subito Scipione come “iustissimus mitissimusque hominum” (I, 4); nel finale, le *virtutes* che riassumono la personalità del romano, e su cui in qualche modo culmina la narrazione, sono la *pietas* (XI, 5 ss.), la *clementia*, la *puđicitia-continentia*, l'*eloquentia* (XI, 16–17). Il racconto delle sue gesta, pur mantenendo un taglio storiografico-narrativo, si pone sotto il segno della parabola morale, cosicché si apre il cammino attraverso cui la personalità storica di Scipione subirà un processo di astrazione al culmine del quale sarà divenuta, dottrinalmente, *iustitia*, *temperantia*, *clementia*, *pietas*, e così via.¹⁶

so da G. Martellotti: *Storiografia del Petrarca*, ora in *Scritti petrarcheschi*, Padova: Antenore, 1983: 475–86.

¹⁵ Per l'interpretazione tradizionale della controversia, si vedano, almeno, J. Oppel: ‘Peace vs. liberty in the Quattrocento: Poggio, Guarino and the Scipio-Caesar controversy’, *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 4, 1974: 221–265; G. Crevatin: ‘La politica e la retorica. Poggio e la controversia su Cesare e Scipione. Con una nuova edizione della lettera a Scipione Mainenti’, in: AA.VV.: *Poggio Bracciolini. Nel VI centenario della nascita*, Firenze: Sansoni, 1982: 280–342; F. Bausi: ‘Politica e cultura nel commento al “Trionfo della Fama” di Jacopo Bracciolini’, *Interpres* IX, 1989: 64–149 (74–83, 97, 99, 127–130); C. Finzi: ‘Cesare e Scipione: due modelli politici a confronto nel Quattrocento italiano’, in: D. Poli (ed.): *La cultura in Cesare*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Macerata-Matelica, 30 aprile–4 maggio 1990 = *Quaderni Linguistici e Filologici dell'Università di Macerata* V, 1990), Roma: Il calamo, 1993: 689–706; e, da ultimo, D. Canfora: *La controversia di Poggio Bracciolini e Guarino Veronese*, Firenze: Olschki, 2001. Ma per valutare l'impostazione manichea di tutta la questione, si rileggano le pagine “archetipiche” di H. Baron: *La crisi...*, *op.cit.*: 70–76, dove si dà con la massima nettezza l'opposizione tra “libertà repubblicana” e “tirannide”, rappresentata, per esempio, dal “cortigiano umanista” Guarino; del resto, uno dei grandi assenti del libro è proprio Scipione, la cui carica ideologica l'impostazione baroniana, per sua stessa natura, è incapace di afferrare.

¹⁶ F. Petrarca: *De viris illustribus*, ed. a cura di G. Martellotti, Firenze: Sansoni, 1964: 156–313.

Bartolomeo Platina sembra tenere in particolare considerazione la figura di Scipione, e nel suo *De principe* (1470) — un'opera che, d'altra parte, adatta al mondo principesco un'impalcatura teorica valida anche per l'*optimus civis*, come dimostra per l'appunto il suo *De optimo cive* — questi funge da *exemplum* di *pietas*, *otium* operoso (con l'evocazione del famoso passo ciceroniano sulla *solitudo* contemplativa del condottiero: *De officiis*, III, 1), modello di felice congiunzione di *potestas et sapientia*, *fortitudo*, per non parlare delle allusioni di minor momento.¹⁷

Più compatto dal punto di vista dottrinale, il *De principe* di Giovanni Pontano (1465 ca.) può valere come esempio paradigmatico. *Speculum* per eccellenza, trattandosi per l'appunto di un'epistola, esso si apre con un quadro — in origine liviano (XXV, 2, 6–7) ma ripreso anche dal Petrarca — in cui campeggia Scipione, nelle vesti del giovanetto che assume responsabilità di governo anzitempo, a dimostrare la prevalenza dell'attitudine morale al potere rispetto all'età prescritta per assumere le cariche. Così facendo, l'operetta pontaniana crea un forte parallelismo tra l'eroe romano e il giovane destinatario dell'epistola precettistica, l'erede al trono Alfonso, che viene raffigurato sin dal principio come *alter ego* di Scipione. Ciò, logicamente, toglie vigore all'identificazione repubblicana e sposta l'accento sulle *virtutes* in generale. Infatti, più avanti (§ 13), ricompare Scipione per illustrare la *virtus* della *fortitudo* come moderazione (*temperantia* o, qui, *continentia*) — virtù ben codificata a livello teorico in quanto particolarmente apprezzata nel sovrano assoluto, ma che al tempo stesso si richiede in qualsiasi uomo politico — che il romano esercita in quanto “principe civile”, *optimus civis* legittimato a governare precisamente in virtù del suo superiore disinteresse — ciò che per altro verso lo avvicina da un lato alla *magnanimitas* dall'altro alla *clementia*:

Ambigam quid fuerit in Scipione laudabilius: fortitudo ne in bellis gerendis an in omni vita continentia. Altera enim bis aut ter hostem superavit, altera seipsum semper, quod eo fuit admirabilius, quod plurimi inventi sunt et inveniuntur quotidie, qui hostem vicerint, rarissimi qui se se, praesertim cum victoria insolentes intemperatosque efficiat.¹⁸

Questa caratterizzazione ha origine in Livio, *Ab urbe condita*, XXX, 14, dove Scipione, rivolgendosi a Massinissa, afferma:

Nulla earum virtus est propter quas tibi adpetendus visus sim qua ego aequae ac temperantia et continentia libidinum gloriatus fuerim. Hanc te

¹⁷ *De principe*, ed. a cura di G. Ferrà, Messina: Il Vespro, 1979, rispettivamente pp. 68, 81, 104, 144.

¹⁸ *De principe*, ed. cit., e ‘Introduzione’, pp. LVIII–LXI, dove il problema è visto dall'ottica pontaniana; ma vedi sotto, nota 20.

quoque ad ceteras tuas eximias virtutes, Masinissa, adiecisse velim. Non est, non, mihi crede, tantum ab hostibus armatis aetati nostrae periculi quantum ab circumfuis undique voluptatibus. Qui eas temperantia sua frenavit ac domuit, multo maius decus maioremque victoriam sibi peperit quam nos Syphace victo habemus.

Si tratta del drammatico discorso con cui l'eroe romano deve convincere il re africano a sacrificare Sofonisba sull'altare di una superiore ragion di Stato: è chiaro (ed è noto) che questo passo, tanto per la carica morale quanto per le implicazioni psicologiche, non poteva sfuggire al Petrarca, il quale in effetti lo rielabora e lo amplifica sia nell'*Africa* (V, 373-437) che nella *Vita Scipionis*, dove l'episodio è impostato come un conflitto non già tra l'amore e il dovere, ma tra questo e le *voluptates*, che assediavano l'uomo (soprattutto quello giovane) e possono soccombere solo dinanzi al *continentie clipeus*:

Hunc qui abicit, ille ultro spem salutis abicit seque ipsum hostibus suis prodit. Siphacem domuisse, non inficior, gloria magna est; sed michi crede, Massinissa, maior multo domuisse et sub iugum coegisse voluptates.¹⁹

Qui l'*exemplum* conserva ancora un aspetto narrativo, la sua forza persuasiva è affidata anzi proprio alla drammaticità del fatto in sé. Per questo, osservando il processo di limatura e stilizzazione cui lo sottopone la trattatistica politica, si può apprezzare il grado di raffinamento dottrinario dell'esemplarità che essa persegue. All'incirca contemporaneamente a Pontano, Diomede Carafa, trattatista aragonese, lo usa in due casi: il primo nel *Memoriale* ad Alfonso duca di Calabria, in una versione assai stringata, ridotta all'essenza dottrinale: "niuna cosa si può dare [...] che sia migliore, né più santa, né più gloriosa in un principe, quanto il vincer se stesso." Il secondo, nel *Memoriale* a Francesco d'Aragona, in forma compendiata ma esplicita, facendo cioè il nome di Scipione e mantenendo il nucleo della carica esemplare:

con gran ragione si celebra quella sententia, che le romane istorie raccontano spessissime volte essere stata intesa dalla bocca di Scipione, ch'è cosa degna di grandissima laude il saper vincere se stesso.²⁰

Più tardi, ma nello stesso clima intellettuale, Beroaldo (*De optimo statu*, 12r) insiste ancor più sul nocciolo ideologico, cristallizzato intorno al concetto del "vincer se stesso" e qui applicato congiuntamente a Scipione e ad Alessandro magno:

¹⁹ *Vita Scipionis*, ed. cit.: 231-235 (citaz. a p. 234).

²⁰ *Memoriali*, ed. a cura di F. Petrucci Nardelli, Roma: Bonacci, 1988: 55 e 300.

Quid in principe praeclarius esse potest quam in maxima peccandi licentia non peccare, frenare libidines, coercere appetitiones exultantes? Scipio africanus apud Livium, “non alia—inquit—virtute aequae atque temperantiae et continentiae libidinum gloriatus fuerim.”

Si tratta, insomma, di tornare a sottolineare la necessità di porre limite all’arbitrio, non già codificandolo legalmente, ma affidandone la realizzazione alla moralità, all’autocoscienza del reggitore, educata attraverso la precettistica teorica umanistica.²¹

E a riprova di questo interesse rivolto alla *virtus* piuttosto che alle forme di governo, in ambito romano-fiorentino Poggio Bracciolini (in modo “paradossale” solo per chi non abbia contezza sufficiente della letteratura politica umanistica), elencando nel *De infelicitate principum* una serie di *principes* “buoni” (“illi, quos bonos fuisse iudicamus”), accomuna tranquillamente Cesare e gli Scipioni, in un elenco demolitore per le elucubrazioni “repubblicane” di ieri e di oggi: “Alcibiades, Temistocles, Pericles, Aristides, Hannibal, Camillus, Q. Metellus, Scipiones, Rutilius, Caesar, Pompeius, M. Antonius, Lepidus multique praeterea ex priscis et e nostris. . .”²² A Firenze, del resto, la simbologia di Scipione andava assumendo aspetti ambigui a misura che il regime si faceva sempre più autoritario, fino ad assurgere a emblema di quel “principato civile” che la pubblicistica indicava essere la signoria di Cosimo de’ Medici, *pater patriae* e *princeps* ampiamente identificato finanche in alcuni dettagli con la figura dell’eroe romano.²³ Non è questa la sede per entrare in dettaglio nella spinosa questione del “repubblicanesimo” quattrocentesco (che ci ripromettiamo di affrontare analiticamente in futuro), ma è un fatto su cui riflettere che, da Salutati a Manetti a Savonarola, non è difficile tro-

²¹ Rilevante allo stesso proposito anche Livio, XXVI, 50, il quale racconta il celebre episodio della *continentia* del romano nei confronti della sposa di Allucio, nobile Celtiberico, in un *exemplum* di *clementia–fortitudo–continentia*; l’episodio è ripreso, in senso per l’appunto esemplare, da Petrarca nella *Vita Scipionis* (II, 5), e di qui si estende all’umanesimo, dove — sempre con significazioni etiche similari — lo si ritrova in Francesco Patrizi, *De regno et regis institutione*, Parisiis, Galeotus a Prato, VI, XXI, proprio nella sezione *De abstinentia et continentia*, che peraltro ripete il titolo del paragrafo in cui Valerio Massimo narra lo stesso episodio (IV, III, 1); con ciò sano l’errore che commettevo nell’annotazione all’ed. cit. del *De principe* di Pontano, dove (p. 15, nota al § 13) attribuivo a questo passo liviano anche i brani sia di Pontano che di Carafa citati qui a testo.

²² *De infelicitate principum*, a cura di D. Canfora, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1998: 56.

²³ Si veda M. Martelli: ‘Umanesimo e vita politica: il caso di Giannozzo Manetti’, in: AA.VV.: *Conciliarismo, Stati nazionali, inizi dell’Umanesimo*. Atti del XXV Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 1988), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1990: 272-282 (273, 277-79).

vare anche a Firenze testimonianze di un interesse diretto molto più alla definizione delle qualità necessarie all'azione politica che alle forme di governo,²⁴ invocate quasi sempre a fini propagandistici e con significati che rimandano a complessi problemi legati al concetto di sovranità.²⁵

2.

A un livello più immediatamente dottrinale, ma comunque in stretta anche se a volte conflittuale connessione con i classici, è Petrarca a riaccendere l'antichissimo dibattito articolato intorno ai concetti di *clementia* e *misericordia* in ambito politico, proponendo di sostituire la "classica" *clementia* con la cristiana *misericordia*, in polemica diretta con Cicerone e Seneca. Sarebbe estremamente interessante seguire gli sviluppi di questo dibattito, che coinvolge i modelli culturali e religiosi ai livelli più profondi, nell'arco di quel lungo "basso Medioevo" che sbocca e trova la sua espressione teorica nell'umanesimo politico. Ma in questa sede sarà opportuno limitare l'indagine all'aspetto concernente la formazione del lessico del discorso teorico, e senza perder di vista la centralità petrarchesca. Il testo di partenza è la *Familiare* XII, 2; il contesto dottrinale e precettistico (sottolineato dal congiuntivo esortativo) è quello della caratterizzazione della *clementia*:

Alio vultu superbum hostem, alio civem noxium feriat; illic exultet, hic doleat [...] affigatque animo regem misericordia simillimum Deo fieri et penitus errasse philosophos qui misericordiam damnaverunt (§ 28).

Riprendendo la riabilitazione della *misericordia* propria della letteratura cristiana, e svolta con particolare incisività da Lattanzio (*Institutiones Divinae* VI, 10-15, in part. 14, dove è esplicita la critica ai filosofi pagani), è evidente qui il tentativo petrarchesco di fondare un linguaggio politico sì laico, marcato in senso cristiano e riagganciarsi per questa via alla speculazione medievale, dal momento che *misericordia* è virtù religiosa che impone la cura dei deboli e gli afflitti e rinvia al perdono e al coinvolgimento emotivo, laddove i *philosophi* pagani la considerano

²⁴ Su Salutati, si veda D. De Rosa: *Coluccio Salutati: il cancelliere e il pensatore politico*, Firenze: La Nuova Italia, 1980: 144 e 146; su Manetti, L. Onofri: 'Sacralità, immaginazione e proposte politiche: la "Vita" di Niccolò V di Giannozzo Manetti', *Humanistica Lovaniensia* XXVIII, 1979: 41-42; di Savonarola, è indicativo il *Trattato circa il reggimento... di Firenze*, Roma: Belardetti, 1965, I, 2.

²⁵ Su questo punto, mi rimetto ancora a Fubini: *Italia Quattrocentesca*, cit.

aegritudo animi e la contrappongono alla *clementia*.²⁶ Nelle *Tusculanae* di Cicerone, per esempio, che alle “affezioni dell’anima” (*aegritudines*) dedica l’intero IV libro, a proposito della *misericordia* si afferma, in polemica con l’impostazione aristotelica: “cur misereare potius quam feras opem, si id facere possis? An sine misericordia liberales esse non possumus? Non enim suscipere ipsi aegritudines propter alios debemus, sed alios, si possumus, levare aegritudine” (56). Ancora più esplicito Seneca, per il quale, mentre la *misericordia* è una debolezza, un atto in qualche modo irrazionale, la *clementia* è atto politico che non implica perdono e obbedisce alla ragione: “Misericordia non causam, sed fortunam spectat; clementia rationi accedit” (*De clementia*, II, 5, 1; vd. anche II, 5,4). Non a caso, anche la caratterizzazione classica — e di enorme fortuna nel pensiero occidentale — del sovrano clemente come “simile a Dio”, è in Petrarca sostituita, appunto, dalla *misericordia*: “regem misericordia simillimum Deo fieri”.²⁷

In questo caso, dunque, Petrarca funge da promotore di un dibattito che nell’umanesimo quattrocentesco susciterà le riserve di diversi autori, inclini generalmente a privilegiare la *clementia* o relegare in subordine la *misericordia*, come nel caso di Pontano, Platina o Beroaldo, dove la trattazione della *clementia* si attiene allo schema generale seneciano e non contempla *misericordia*.²⁸

²⁶ Illustrativi e paradigmatici a tal proposito due luoghi del vescovo carolingio Incmaro di Reims, che trattando *de regio ministerio*, indica nella *iustitia* il dovere di *advenis et pupillis et viduis defensorem esse* [...] *pauperes eleemosynis dare*, e poco dopo sottolinea che è la *misericordia* (definita nei termini tradizionali di “alienae miseriae quaedam in nostro corde compassio”) la virtù che deve alimentare tali attività: “Nam et misericordiam Stoicorum est solere culpae, sed quanto honestius ille Stoicus misericordia perturbaretur hominis liberandi quam timore naufragii!”: Hincmari archiepiscopi Rhemensis *Opuscula varia: De regis persona et regio ministerio*, in: J. P. Migne (ed.): *Patrologia Latina*, vol. CXXV, Paris, 1875, coll. 836 e 845. Su Incmaro, vd. solo M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, M. Conetti & S. Simonetta: *Il pensiero politico medievale*, Roma & Bari: Laterza, 2000: 21–22 e 208 (scheda biografica).

²⁷ Ho studiato la metafora del *princeps Deo similis* in un lavoro di prossima apparizione: “‘Deo similis’: la “dignità del principe” nell’Umanesimo politico”, in *Actas del Congreso Internacional “La dignidad y la miseria del hombre en el pensamiento europeo”* (Madrid, 20–22 maggio 2004, Roma: Salerno Editrice, prossima pubblicazione).

²⁸ Si veda Pontano: *De principe*, ed. cit., § 6 (con annotazione); *De obedientia*, Neapoli, per Mattiam Moravum, 1490, IV, c. ki: “Et quoniam saepissime de rebus dubiis consulatur, odio, amicitia, ira ac misericordia — ut ait apud Salustium Caesar [*Catil.*, 51] — vacuos esse decet, quae ubi aderint difficile est verum cernere ac sequi. Quamobrem et hi et coeteri affectus qui contra rationem nituntur et impellunt animum, longe ab iis repellendi sunt et in consulendo et in iudicando”; B. Platina: *De principe*, ed. cit.: 121–124 (*de clementia*); Beroaldo: *De optimo statu*, cit., 6v (*clementia*), 7v (*mansuetudo*); altre indicazioni, nel contesto più ampio della teoria delle *passiones*, nell’Introduzione a Pontano: *De*

Colui che maggiormente colse la rilevanza politica del dibattito fu forse Francesco Patrizi, che nel *De regno* (V, x) tenta una mediazione che salvi al tempo stesso le *passiones* e la “impersonalità” del principe. A tal scopo, egli distingue una *miseriordia* “buona” da una “cattiva”, che definisce *miseratio*. Discutendo i luoghi ciceroniani, e nella sua polemica costante contro le posizioni troppo rigidamente stoicizzanti, egli conclude, cautamente, che “*inhumanum quidem esse videtur in adversis amicorum ac necessariorum casibus non aliqua misericordia moveri.*” Per motivare la sua mediazione, l'umanista si rivolge dunque alla tradizione greca, i “Peripatetici” e i “veteres Accademici” (del cui apporto parleremo tra breve), ma in realtà (come non di rado gli accade) rielaborando essenzialmente spunti presenti nella difesa peripatetica delle passioni, contenuta e refutata nel IV libro delle *Tusculanae* (39–46),²⁹ per affermare (contro Cicerone) che

sapientem ipsum misericordia commoveri; non tamen miserabiliter aut muliebriter, sed ut decet virum fortem ac prudentem et eum maxime quem humana tangunt. Quin etiam quibuscunque rebus poterit, miseros ab iniuria prohibebit illatamque etiam propulsabit at ulciscetur: et hoc quidem optimi principis officium erit [. . .].

In tal modo, egli riscatta la proposta petrarchesca di considerare la *miseriordia* come la molla che attiva la difesa dei più deboli, riannodando un filo con la speculazione carolingia (“*miseros ab iniuria prohibebit*”). Vi è invece un'altra specie di misericordia, che gli antichi, “*qui castigatio locuti sunt*”, hanno definito “*miserationem*”: si tratta della “*commiserazione*” retorica di Cicerone e Quintiliano, utile in sede giudiziaria per commuovere il giudice.³⁰ Nel *De oratore* (II, 47, 189–196) è il contesto che garantisce la moralità di questo tipo di emozione, poiché è assicurata l'assenza di finzione:

Non mehercule umquam apud iudices aut dolorem aut misericordiam aut invidiam aut odium dicendo excitare volui, quin ipse in commovendis iudicibus his ipsis sensibus, ad quos illos adducere vellem, permoverer [. . .]

principe, cit., pp. LXXIX–LXXXI; e G. M. Cappelli: “Ad actionem secundum virtutem tendit.” *La passione, la sapienza...*, *op.cit.*: 209–210.

²⁹ Vd. in particolare 46: “*Reliquas quoque partis aegritudinis utilis esse dicunt, misericordiam ad opem ferendam et calamitates hominum indignorum sublevandas*”, che paiono riflettersi nelle frasi di Patrizi citate di séguito nel testo; e anche 41: “*animus perturbatus et incitatus nec cohibere se potest nec, quo loco vult insistere*”, che sembra criticare la teoria della *katharsis*.

³⁰ Vd. H. Pétré: “*Miseriordia*”. *Histoire du mot et de l'idée du paganisme au christianisme*, *Revue des Études latines* XII, 1934: 376–389 (381), che nel complesso traccia una storia del termine da Terenzio a Lattanzio e Ambrogio.

neque ad misericordiam adducetur [*scil.*: iudex] nisi tu ei signa doloris tui verbis, sententiis, voce, vultu, conlacrimatione denique ostenderit (189).

Se qui, dunque, la *miser cordia* è ammissibile, poco più avanti, nel corso dell'esemplificazione compare la *miseratio*, nel senso di "lamento", "tono patetico": "non fuit haec sine meis lacrimis, non sine dolore magno miseratio" (196). La contraddizione non deve stupire: quella di Patrizi è una libera rielaborazione teorica, giocata spesso su un uso quanto meno spregiudicato delle fonti, come si evince chiaramente anche dalle menzioni ai testi greci.³¹ Nel caso specifico, comunque, è ben probabile che l'autorizzazione a conferire un senso negativo alla *miseratio* venga essenzialmente da Quintiliano, dove il discorso sulla *peroratio* nel VI libro ha toni talmente tecnici da rendere possibile una situazione di assenza di sincerità, e dunque (con un po' di forzatura) far quadrare la distinzione di Patrizi: "sed saepius id est accusatoris, avertere iudicem a miseratione qua reus sit usus" (VI, 1, 20); "Plurimum tamen valet miseratio, quae iudicem non flecti tantum cogit, sed motum quoque animi sui lacrimis confiteri" (24); "non autem commovere tantum miserationem, sed etiam discutere epilogi est proprium" (46); "Ubi vero miseratione opus erit, nobis ea de quibus queremur accidisse credamus" (VI, 2, 34: con l'accento susseguente ai *falsis... adfectibus*). Questa relazione si rafforza se si tiene conto che molto probabilmente l'*auctoritas* moderna cui si appoggiano criticamente queste affermazioni è quella di Lorenzo Valla, che nel *De vero bono* (II, XXI, 3-4) imbastiva proprio sui luoghi quintiliani esaminati (oltre che su Cicerone) la sua demistificazione della *miseratio* (e ciò facendo autorizzava l'interpretazione di Patrizi): "ideoque in causis gravibus ac capitalibus, quotiens iure deficimur, movere iudicibus misericordiam conamur et eos a contemplatione iusticie avocamus. *Et maximi plerique auctores miserationem non pro virtute sed pro affectu receperunt*"; e nella conseguente rivalutazione delle passioni come motori dell'*utile*, a sua volta unico criterio direttivo reale, poteva concludere "quod miserationem nobis natura communem cum ceteris animalibus dedit, sicut iram, spem, odium, dolorem, gaudium, cum virtutes non dederit", una posizione che, capovolgendo i valori correnti del discorso politico, risultava obbiettivamente indifendibile per l'umanesimo politico, come si può osservare anche dalla vera e propria demolizione cui

³¹ Si può cogliere Patrizi in questo stesso atteggiamento quando attribuisce senz'altro a Plotino la sua enumerazione degli stati di vita beata, mentre la sua fonte è con ogni evidenza Macrobio: vd. in proposito G. M. Cappelli: "Ad actionem secundum virtutem tendit." La passione...', *op.cit.*: 227.

subito dopo sottopone il concetto di *clementia*, peraltro sovrapposto a quello di *miser cordia*.³²

La tradizione greca, evocata, come si è detto, nella menzione ai “Peripatetici” e i “veteres Accademici”, si riduce in realtà all’identificazione della *miser cordia* “positiva” con la *eleemosyne*, “*amoris benevolentiaeque indicium*”, contrapposta all’*eleos*, la *miseratio* latina, che “*nomen moestior miserabiliorque esse videtur et a mollitie olei, unde nomen ducit,*³³ *affectum aliqua ex parte trahit. Proinde [...] a principis gravitate longe aliena est* (*De regno*, V, x : 225).” Malgrado il *videtur* indichi una certa speciosità nel ragionamento del Patrizi, sembra qui che l’*eleemosyne* sia connotata positivamente in riferimento alla tradizione testamentaria,³⁴ mentre l’*eleos* è considerato negativamente forse sulla base di un’interpretazione negativa di Aristotele, *Retorica* II, 8 (1385b) e 13 (1390a) — dove in effetti è passione attribuita a deboli e vecchi, rispettivamente —, *Politica*, VIII, 1342a — dove senza dubbio l’emozione in questione è vista come qualcosa da “purificare” — e forse *Poetica*, 49b, che contiene la celebre definizione della tragedia: “imitazione di un’azione seria e compiuta [...] la quale per mezzo di pietà e paura (*eleon kai fobou*) porta a compimento la depurazione di siffatte emozioni”.³⁵ Quanto ai *veteres academici*, non è facile ritrovare nella tradizione platonica tali tematiche così formulate: vi è, certo, un cenno alla tragedia e ai sentimenti corrispondenti (con relativa terminologia) nel *Fedro* (268c); ed è nota la condanna della poesia e di certa musica, proprio per provocare emozioni eccessive; ma, a mio giudizio, l’affermazione di Patrizi risponde piuttosto a un’ansia di “nobilitare” le sue posizioni e si affida solo a

³² Ed. a cura di M. de Panizza Lorsch, Bari: Laterza, 1970: 66–67; sull’elaborazione valliana, vd. R. Fubini: *Umanesimo e secolarizzazione. Da Petrarca a Valla*, Roma: Bulzoni, 1990: 389–392 (ma il saggio intero va letto).

³³ Di questa etimologia di sapore “isidoriano” non sono riuscito a trovare una fonte: non compare nelle *Origines* di Isidoro, né nel *De lingua latina* di Varrone; in P. Chantraine: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris: Klincksieck, 1999, s.v., si dice che *eleos* non ha etimologia nota; d’altra parte, nel *Dictionnaire étymologique de la langue latine* di Ernout-Meillet, *miseratio* non figura.

³⁴ Pétré, art. cit.: 383–385, e Chantraine: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s.v. “*eleos*”.

³⁵ *Poetica*, a cura di D. Lanza, Milano: Rizzoli, 1987: 135; vd. anche *Poetica* 13, 53a (definizione di *eleos* in termini identici a quelli della *Retorica*); com’è noto, e come avverte il curatore nell’“Introduzione” (pp. 60–66), intorno a questi termini (il terzo è la famosa *katharsis*) e al loro rapporto reciproco si è sviluppata una discussione secolare, che rinvia anche al problema dello statuto delle emozioni o *pathemata*; per i nessi tra emozioni e loro “purificazione”, con l’indicazione dei *loci* pertinenti, vd. solo V. Goldschmidt: *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris: Vrin, 1982: 223–225.

una formulazione cursoria delle *Tusculanae* di Cicerone, laddove si parla delle reazioni critiche alla teoria peripatetica delle passioni: “– Mihi vero [videntur] dicere aliquid [scil.: *il ragionamento peripatetico*], itaque expecto, quid ad ista. – Reperiam fortasse, sed illud ante: videsne quanta fuit apud Academicos verecundia? Plane enim dicunt, quod ad rem pertineat” (IV, 47). In ogni caso, conclude Patrizi, sebbene anche negli antichi sia riscontrabile una certa indefinizione terminologica,³⁶ resta senz’altro chiarito che “illa prior viri fortis est, haec autem mollioris.”

Così, come confermano anche i passi successivi, nella sostanza *clementia* e *misericordia* vengono a convergere—secondo una tendenza terminologica riscontrabile già del Cicerone retorico e rilevata da Agostino—,³⁷ restando la seconda come assorbita e “neutralizzata” nella prima. Ed è che intorno al conflitto *misericordia*–*clementia* si articola in realtà un più ampio confronto di modelli, come avevano già bene avvertito gli antichi: da una parte quello che negando la liceità o l’utilità relativa delle passioni, tende all’assoluta asetticità e astrazione del titolare del potere politico, il quale in questo modo si spersonalizza sino a “confondersi” con la carica che ricopre, massime se questa è la più alta; dall’altra quello, aristotelico–cristiano, cui è più vicino Petrarca, che attraverso il concetto di *misericordia* cerca una mediazione in senso cristiano e pertanto ammette una sia pur limitata legittimità e utilità delle passioni. In generale, sembra che fu il modello della “spersonalizzazione” a prevalere, e la preponderanza della *clementia* nella trattatistica ne è una prova.

Dietro, o accanto, sta l’“eversivo” utilitarismo di Lorenzo Valla, lucido ma inutilizzabile a fini immediati di precettistica politica.

Altrettanto delicata la complessa trattazione del concetto di *mutua caritas*, cifrato nella disputa tra *amor* e *timor* tra il sovrano e i sudditi, secondo la quale si dibatte se questi debba essere “amato” o “temuto”.³⁸ La soluzione tradizionale è quella che propugna l’*amor*, per l’appunto *mutua caritas* tra principe e popolo, che, come si è visto, rimanda a una concezione di Stato basato sul consenso e sull’inclusione nei processi decisionali, elementi che a loro volta fanno parte dell’impostazione organicista di cui si è detto sopra e che impegna il sovrano alla pratica di tutte le *virtutes* di pace, atte a conquistare l’*amor*.

³⁶ Può essere che l’umanista voglia riferirsi sia ai testi ciceroniani che a quelli cristiani, la cui indefinitezza osserva Pétré, art. cit. : 382, nota 2: per es., nella *Pro Ligario* XII, 37, ricordata anche, assai significativamente, da Incmaro nel séguito del passo cit. *supra*, nota 26.

³⁷ *Ibid.* : 377 e, in riferimento ai testi cristiani, 380, nota 7.

³⁸ Vedi almeno Gilbert: *Machiavelli e il suo tempo...*, *op.cit.* : 180.

Si tratta di un concetto forgiato dalla tradizione classica: Aristotele, *Rhetorica* II, 1381b: “nessuno è amico di una persona temuta”; Cicerone, *De officiis* II, 23: “omnium autem rerum nec aptius est quicquam ad opes tuendas ac tenendas quam diligi, nec alienus quam timeri”, che propone i termini essenziali del problema; Seneca, *De clementia* I, 13, 5: “princeps... nihil praesidiis eget...”; *Ad Lucil.*, I, 9, 6: “si vis amari, ama”;³⁹ e che figura ripreso nella trattatistica medievale (per es., Tommaso d'Aquino, *De regimine principum* I, 10; Brunetto Latini, Egidio Colonna ecc.).⁴⁰

Ma non vi è dubbio che è Petrarca che autorizza la sua ripresa e la sua funzione centrale nell'umanesimo, riorganizzando i punti salienti dell'argomentazione in favore dell'*amor* — cioè, si ricordi, della ricerca del consenso —, attraverso la sua inclusione nel quadro più generale del sistema delle virtù politiche, le principali tra le quali, come l'*humanitas*, saranno garanzia di conquista di tale *amor*, unica maniera di realizzare una corretta gestione del potere.

Nella *Senilis* XIV, 1 (pp. 772–782), l'umanista comincia col proporre l'assunto di fondo:

(a) “Sit ergo hic rector in primis amabilis nec bonis formidabilis”, salvo che dai “cattivi” (*malis*), verso cui è lecito un atteggiamento di durezza (cosa che a sua volta determinerà un certo dibattito all'interno dell'umanesimo).

(b) Ma Petrarca insiste sulle conseguenze positive dell'*amor*, ponendo l'accento sulla sicurezza che ne deriva e influenzando in ciò quasi tutta la tradizione umanistica: i principi “regnare enim diu volunt securique vitam agere: utrique contrarium est metui, utrique consentaneum est diligi. Et diuturnitatem et securitatem aufert metus, confert utramque benivolentia” (si ricordi il ciceroniano *opes tuendas ac tenendas*, citato dal Petrarca subito di séguito). E qui viene l'appoggio di Cicerone: “malus enim custos diuturnitatis metus contraque benivolentia fidelis vel ad diuturnitatem” (*De off.* II, 7, 23: continuazione del passo citato sopra), secondo lo schema oppositivo, che diverrà canonico, “amore/sicurezza/*diuturnitas*” e suoi contrari.⁴¹

(c) Di qui, la necessità di procurarsi l'*amor* seguendo una strategia che necessariamente dovrà implicare il dispiego delle principali *virtutes*

³⁹ Altre indicazioni nell'“Introduzione” cit. al *De principe* di Pontano, pp. LXXXI–LXXXVII, e annotazione al § 35.

⁴⁰ Sui medievali, cenni in Skinner: *Le origini...*, *op.cit.*: 93, 113.

⁴¹ Si veda anche *Fam.* XII, 2, 11: “amari multo tutius est quam metui.”

politiche, giusta la corrispondenza, cogente per il governante, tra eminenza della sua posizione e obblighi da essa derivanti, come nella formulazione della *Familiaris XII*, 2:

Cogitet quo altior est, eo se clarius videri eoque minus occultari posse quae gesserit et quo potentie plus est eo minus esse licentie [...] Inducat animum amare quos regit, nam et amando amor queritur et nullum certius regnum est quam preesse volentibus (§§ 12–13).⁴²

Le *virtutes* atte a ciò conseguire vengono esplicitate nella *Senilis*:

Quid hic dicam, nisi unam eandemque rationem esse amoris publici que privati est? “Ego” inquit Anneus, inquit Seneca [*Ad Lucil.*, I, 9, 6], “tibi monstrabo amatorium sine medicamento, sine herba, sine ullius venefice carmine: si vis amari, ama” [...] Scito autem hoc tibi prestare solam posse iustitiam et civium caritatem [...] Amor autem hic et lenibus verbis et multo maxime piis panditur actibus atque in primis, ut dicebam, iustitia et pietate (pp. 776–778).

A ciò—ad alcune delle principali *virtutes* e all’assenza di *ira*, contenuta nella esortazione a far uso di *lenibus verbis*—si aggiunge la disponibilità a concedere *beneficia* (p. 778), vale a dire, garantire un’equa distribuzione e una giusta ricompensa ai cittadini.

(d) L’amore reciproco, *mutua caritas*, è dunque il collante del *corpus* sociale:

Audeo tamen dicere [...]: etsi non quemque civium, omnes tamen simul cives universamque rem publicam non quantum filium modo vel parentes, sed quantum temet ipsum amare debes⁴³ [...] Amandi tibi sunt igitur cives tui ut filii, imo, ut sic dixerim, tanquam corporis tui membra sive anime tue partes: unum enim corpus est res publica cuius tu caput es (p. 778).

Tralasciando in questa sede il pur importante problema dei “nemici della repubblica”, verso cui è invece legittimo esercitare la violenza e dunque ispirare *timor*, nonché lo schema dell’esemplificazione attraverso *exempla* negativi di tiranni, di radice ciceroniana e anch’esso mutuato

⁴² Da tenere presente anche il séguito del paragrafo, dove si fa cenno alla sicurezza derivante da tale *concordia*, ottenuta “officio et fide”.

⁴³ È interessante osservare come un eco di questo passo echeggi in un paragrafo del *De principe* pontiano (§ 58): “Optime etiam haberet si unumquemque e subiectis domini cognoscerent [...] quod, quoniam tum naturae humanae imbecillitas non patitur tum fortunae incostantia prohibet [...], praestandum est ut, si non omnes, plurimos tamen cognoscas.”

poi dagli umanisti,⁴⁴ passeremo a rilevare come il modello ideologico proposto è esattamente ripreso dall'umanesimo politico, con sfumature che non alterano l'adesione sostanziale a questa "teoria del consenso sociale", di profonda ispirazione organicista, come manifestano le straordinarie metafore del *corpus mysticum* e delle *animae partes*.

Basterà confrontare qui il *De principe* di Giovanni Pontano, testo per molti versi esemplare del maturo umanesimo.

(a) In primo luogo, si enuncia l'assunto di fondo:

[35] Omnium autem primum studere oportet ut ab iis potissimum amere quibus corporis ac rerum familiarium curam permiseris; quod faciens vires securior et amor iste, cum inter familiares altius egerit radices, latius postea evagatus, non modo inter populares subiectosque, sed externos quoque diffundetur.

(b) Poi, si passa in modo più esplicito all'argomento della sicurezza del *princeps* amato perché sa comportarsi correttamente:

[35] Quem enim quisque amat, eum, si fieri possit, vivere perpetuo expetit nullique minus exercitu opus est, quanquam haud scio an ulli maiores sint copiae quam ei qui plurimum ametur.

(c) Seguono le *virtutes* necessarie a procurarsi la *benevolentia subditorum*:

[35] Ad conservandum autem et magis indies augendum familiarium et eorum quos intimos habeas amorem illud maxime valet, ut amari se abs te intelligant. Vetus enim est et prudens: "Si vis amari, ama", quod ex eo potissimum iudicabunt, si secundis rebus suis senserint te laetari, dolere plurimum adversis. [36] Devinciet autem illorum animos ac imprimis fidos faciet liberalitas gratitudini coniuncta [...].

Sviluppando lo schema petrarchesco, compare l'*humanitas*, fattore di integrazione con tutto il corpo sociale: "Multum etiam conferet humanitas, qua virtute cum excelleas, necesse est non modo ut ab intimis tuis amere multum, sed a coeteris omnibus" (§ 37).

(d) Tutto ciò rimanda all'idea dell'inclusione delle forze vive della società nel progetto di governo:

⁴⁴ Il primo tema si esplicita nella massima "oderint dum metuant", di pregnante significazione politica e criticata dal Petrarca, come dagli umanisti: vd. G. M. Cappelli: 'Giovanni Brancato e una sua inedita orazione politica', *Filologia & Critica* XXVII, 2002: 94; 'Introduzione' al *De principe*, cit., p. LXXXVII; sul secondo, con gli *exempla* dei tiranni Dionisio di Siracusa e Alessandro di Fere, tra altri, vedi *ibid.*, p. LVIII e annotaz. al § 41.

[42] Quibus [*scil.* principibus], si tanta esset cura virtutis honestandae quantis praemiis minus bonos interdum prosequuntur, profecto regum res quietius haberent nec misceri eas cerneremus aut regna ipsa, pulsus iustis dominis, ad ignotos non raro transferri.

Questa affermazione da un lato ricorda, con l'evocazione delle rivoluzioni che portano alla tirannia, che la stabilità del principato dipende esclusivamente dall'osservanza da parte del principe di determinate norme di comportamento e azione politica (e quindi il suo potere non è, come si tende a credere, indiscriminato), dall'altro — attraverso il richiamo ai “premi della virtù” — impone l'obbligo di valersi dei migliori elementi della società, idea ulteriormente rafforzata dall'accenno susseguente alla frequentazione degli “uomini valenti” (§ 44).

La trattazione della questione di *amor* e *timor* in Pontano può realmente dirsi paradigmatica dell'umanesimo politico, come prova il fatto che ricompare, con varianti che non intaccano l'essenza del discorso, nel grosso della trattatistica, al di là della divisione, in larga parte artificiale, tra “repubblicani” e “monarchici”, giacché — come si è visto per diversi aspetti in queste pagine — l'interesse precipuo della speculazione umanistica — da Guarino a Patrizi, da Palmieri a Platina, Beroaldo, Pontano e tanti altri — consiste nella definizione rigorosa di una serie di qualità morali che impegnino il governante di fronte all'intera società, che egli sarà legittimato a governare proprio e soltanto in forza delle sue *virtutes*, cioè, in definitiva, della sua capacità di stabilire con i suoi sudditi un rapporto di *amor* e non di *timor*. Vale qui la pena, a titolo di esemplificazione finale, di rileggere il passo di Filippo Beroaldo, emblematico delle posizioni umanistiche all'estremo del Quattrocento: il *princeps* “*pious, magnus, pater patriae, optimus*”, *delicias* del suo popolo

Caritate civium saeptus erit, quae arx inaccessa est et inexpugnabile munimentum. Melius enim tutatur principem amor civium quam ferrum laterorum [...] Non sunt adamantina vincula [...] metus, violentia, classis, praesidium dece millium armatorum [...] sed benivolentia, gratia, bonitas, innocentia [...] cum iucundissimum sit in rebus humanis amari et amare [Seneca, *Ad Lucil.*, I, 9, 6: “si vis amari, ama”]; hic amabitur et amabit mutuis affectibus; hic denique cunctos habebit devotos, fideles, obnoxios, nec minus de vita principis quam de suamet ipsorum incolumitate sollicitos (*De optimo statu*, 13v).

Sono temi e problemi che, lungi dal configurare un pensiero politico “utopistico” o “irrealista”, vanno bensì nella direzione dell'elaborazione di una compiuta teoria dello Stato e della legittimità, a partire dalla

definizione delle qualità (*virtutes*) del sovrano, che vengono strutturate in modo coerente sul concetto di “occhio del popolo” — cioè di controllo del sovrano da parte del corpo sociale inteso come un tutto organico simboleggiato, come si è visto, nel verso claudiano — e che si cifrano nell’idea di *mutua caritas*: è questo lo schema ideologico che, autorevolmente riproposto dal Petrarca insieme al complesso degli spunti teorici che abbiamo esaminato, verrà ripreso e sviluppato dal pensiero quattrocentesco e passerà a configurare, in parte, il sistema di pensiero politico moderno, alla fine del lungo travaglio istituzionale e teorico cominciato sul cadere del Medioevo.⁴⁵

⁴⁵ Su quest’ultimo punto, oltre a Fubini: *Italia Quattrocentesca...*, cit., vd. anche D. Quaglioni, *Tirannide e democrazia. Il “momento savonaroliano” nel pensiero giuridico e politico del Quattrocento*, in: G. Garfagnini (ed.): *Savonarola. Democrazia, tirannide, profetia*, Firenze: SISMEL, 1998: 3–16 (3–8).