

# SAGGI

150



Monica Ferrari, Matteo Morandi,  
Giulia Delogu (eds.)

*La virtù tra paideia, politeia ed episteme*

*Una questione di lungo periodo*

Scholé

Questa pubblicazione è stata realizzata con il contributo del Ministero dell'Università e della Ricerca (MUR) nell'ambito dell'iniziativa "Dipartimenti di eccellenza 2018-2022"- Dipartimento di Studi Umanistici (Università di Pavia) e con il contributo dell'Università di Pavia.



UNIVERSITÀ  
DI PAVIA



UNIVERSITÀ DI PAVIA  
Dipartimento di  
Studi Umanistici



IL COLLEGIO  
FONDAZIONE GHISLIERI



ASSOCIAZIONE  
ALUNNI  
FONDAZIONE GHISLIERI

In copertina: *Massimiliano Ervole Sforza sceglie tra il vizio e la virtù* (part.),  
cod. Trivulziano 2167, c. 42v (ultimo decennio sec. XV),  
© Comune di Milano-Archivio Storico Civico e Biblioteca Trivulziana, Milano.

*La collana è peer reviewed*

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail [autorizzazioni@clearedi.org](mailto:autorizzazioni@clearedi.org) e sito web [www.clearedi.org](http://www.clearedi.org)

Scholè è un marchio dell'Editrice Morcelliana

© 2022 Editrice Morcelliana - Via Gabriele Rosa, 71 - 25121 Brescia

ISSN 2282-6076

ISBN 978-88-284-0515-3

# La virtù tra *paideia*, *politeia* ed *episteme*: considerazioni sul problema aretaico dell'Occidente

*Monica Ferrari, Giulia Delogu, Matteo Morandi*

Ognuno dei tre curatori di questo volume è partito da specifici interessi di ricerca, che poi sono stati condivisi nel tempo nell'ambito di un più vasto percorso comune, articolato in un progetto del quale si è qui voluto dare brevemente conto, sottolineando il particolare punto di vista da cui ha preso le mosse ciascuno di noi, nell'intreccio con la costellazione discorsiva della virtù e dei suoi saperi, tra pedagogia e politica. Anche per questo abbiamo voluto mantenere distinte, pur nella condivisione dell'insieme del testo e delle singole parti, le nostre riflessioni introduttive.

Ne è nato un libro ricco delle discussioni che l'hanno preceduto, accompagnandolo nel suo farsi, e soprattutto dei contributi di trentacinque diversi autori che, per studi di caso, affrontano il tema, illustrando così un reticolo di sentieri incrociati foriero di immagini archetipiche, temi metastorici e *topoi* di lungo periodo.

## *1. Una questione di scelte, la questione della scelta* di Monica Ferrari

Il tema delle virtù, da sempre cruciale, è oggi al centro di diversi progetti di ricerca a livello nazionale e internazionale.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Non ultimi i volumi, curati da Giulia Delogu a seguito di un ciclo di Convegni pavesi, tra i quali ricordo: Delogu, 2017c, 2019a, 2020 e 2021. Quanto al tema della

Il mio personale interesse al riguardo nasce da un particolare itinerario di riflessione in ottica diacronica sul decidere e sul discriminare, sul gusto, sull'apprezzamento e sulla valutazione in educazione, nel rapporto con figure metastoriche e con le questioni che connettono *paideia* e *politeia* sul lungo periodo. Tale percorso di riflessione si è incontrato, nel corso del tempo, con gli interessi di altri, ad esempio con gli studi di Giulia Delogu, con la quale ho avuto una lunga conversazione proprio su questi temi nel 2016 (ipotizzando un ciclo di seminari sull'argomento), oltre che con alcune specifiche letture.

Le discussioni, aggregate per me intorno alla complessità della scelta in una comunità di vita associata che, tra aspetti formali, non formali e informali, pone il problema della formazione degli individui e dell'essere umano in quanto tale,<sup>2</sup> si sono focalizzate progressivamente negli anni in un percorso strutturato, condiviso nel 2018 con Matteo Morandi, Giulia Delogu, Chiara Blengini e con i membri del Comitato scientifico,<sup>3</sup> fino alla presentazione del progetto, firmato con Matteo Morandi nel 2019 e sottoposto al vaglio della commissione dipartimentale chiamata a decidere relativamente ai fondi delle iniziative dei "Dipartimenti di eccellenza" (2018-2022).

Il progetto è stato patrocinato dall'Università di Pavia<sup>4</sup> e dall'Associa-

*politeia* nell'intreccio con la *virtus* e i suoi saperi cfr. Hankins, 2022; con specifico riferimento al Rinascimento: Skinner, 2006. Sull'educazione all'etica oggi nel rapporto tra cura e virtù, ad es. Mortari – Valbusa, 2020. Nel frattempo nella scuola italiana entra con forza la questione dell'educazione alla cittadinanza: cfr. Cambi, 2021.

<sup>2</sup> Problema intrinsecamente connesso all'etimologia stessa del termine tra mondo greco e romano, oltre che alla sua fortuna nel dibattito filosofico dell'Occidente: cfr. Abbagnano, 1980.

<sup>3</sup> Composto da studiosi di varie Università ed enti di ricerca, quali appunto: Arianna Arisi Rota (Università di Pavia), Angelo Bianchi (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano), Chiara Blengini (Università di Pavia), Lorenzo Cantatore (Università di Roma Tre), Rita Casale (Bergische Universität Wuppertal), Giulia Delogu (Università Ca' Foscari di Venezia), Luca Fonnesu (Università di Pavia), Silvia Gastaldi (Università di Pavia), Dario Mantovani (Collège de France), Giordana Merlo (Università di Padova), Matteo Morandi (Università di Pavia), Tommaso Piazza (Università di Pavia), Gabriella Zuccolin (Università di Pavia).

<sup>4</sup> La richiesta di patrocinio è stata inoltrata al Magnifico Rettore il 22 febbraio 2019, con riscontro positivo il 3 luglio 2019.

zione Alunni del Collegio Ghislieri<sup>5</sup> e si è concretizzato nell'organizzazione di due seminari internazionali, preceduti e seguiti da incontri di discussione tra i membri del Comitato scientifico. I due Convegni si sono articolati in quattro dense giornate di studio, svolte (virtualmente) presso il Collegio Ghislieri, che ha collaborato alla realizzazione dell'iniziativa, e hanno visto partecipare, rispettivamente il 19-20 novembre 2020<sup>6</sup> e il 13-14 maggio 2021,<sup>7</sup> numerosi relatori. Il lavoro comune si è precisato nel suo farsi, coinvolgendo nuovi colleghi rispetto al progetto originario, fino al presente volume che rende conto di un proseguire delle riflessioni al riguardo, con nuovi contributi che si sono aggiunti in seguito alle diverse iniziative di discussione (ad esempio, si pensi ai saggi di Vito Limone, di Silvana Vecchio, di Miriam Turrini): e non poteva essere diversamente.

Nell'intersezione di diverse costellazioni discorsive non del tutto coincidenti anche solo in riferimento alle civiltà "classiche" che le esprimono in diversi momenti e contesti, *arete* e *virtus*, nel rapporto con *paideia*, *politeia* ed *episteme*, sono questioni essenziali per il senso stesso delle comunità di vita associata, tra formazione/trasformazione degli individui e dei gruppi.

<sup>5</sup> Che ha approvato il 5 dicembre 2018.

<sup>6</sup> Questa prima occasione, svoltasi on-line come la seconda a causa della situazione emergenziale in atto, era strutturata nel modo seguente. La prima sessione era dedicata alle coordinate teoriche e presieduta da Luca Fannesu. Vi hanno partecipato Tommaso Piazza, Lorenzo Greco, Stefano Bacin. La seconda sessione, dedicata all'età antica e presieduta da Monica Ferrari, ha visto come relatori Silvia Gastaldi, Fulvia de Luise, Franco Ferrari, Federico Casella, Chiara Blengini e Stefano Maso. Alla terza sessione, dedicata al Medioevo e presieduta da Silvia Gastaldi, hanno partecipato Gabriella Zuccolin, Ilaria Taddei, Iacopo Costa, Carla Casagrande e Silvia Negri.

<sup>7</sup> Quanto alla seconda occasione, la prima sessione, presieduta da Rita Casale, era dedicata all'età moderna. Sono intervenuti Anna Rossella, Giordana Merlo, Monica Ferrari, Giuseppe Cospito, Giulia Delogu, Pasquale Palmieri, Angelo Bianchi, Francesca Terraccia e Fabio Arlati. La seconda sessione, presieduta da Lorenzo Cantatore, era dedicata all'Ottocento. Sono intervenuti: Riccardo Benzoni, Luca Mannori, Gian Luca Fruci, Arianna Arisi Rota, Matteo Morandi. La terza sessione, presieduta da Monica Ferrari, era dedicata al Novecento. Sono intervenuti Lorenzo Cantatore, Maura Striano, Valeria Galimi, Giuditta Matucci, Federico Piseri. La quarta sessione, dedicata al paradigma della virtù nell'oggi, è stata presieduta da Tommaso Piazza. Hanno partecipato Michel Croce, Maria Silvia Vaccarezza, Luca Fannesu.

Lo prova l'immagine in copertina, al tempo stesso testimonianza di una "educazione emblematica" del tardo Quattrocento, secolo centrale per la questione di una *virtus* che si connette strettamente alla rivisitazione del concetto di *humanitas*.<sup>8</sup> Tale immagine, grazie all'icona parentica ed encomiastica di un processo di formazione esclusivo, esalta il ruolo di una dinastia di governo e propone un programma formativo e politico, rimandando il principe al sapere dell'antico, in un sistema di legittimazione fondato su *topoi* e *auctoritates* implicitamente citati perché vengano decifrati da chi parla la lingua del potere.

Mi riferisco alla splendida miniatura della cosiddetta *Grammatica del Donato* (codice Trivulziano 2167, c. 42v),<sup>9</sup> ora conservata presso la Biblioteca Trivulziana di Milano, attribuita a Giovan Pietro Birago, ove compare, in una fittizia adolescenza, Massimiliano Ercole Sforza (1493-1530),<sup>10</sup> figlio di Beatrice d'Este e di Ludovico il Moro, che sceglie la donna di virtù rifiutando la donna del vizio.

La miniatura è per noi parte integrante delle riflessioni contenute nel presente testo in quanto rappresenta, come sottolinea Isabella Fiorentini in un saggio dedicato a tale carta del codice milanese,<sup>11</sup> una particolare riproposizione della nota figura dell'Ercole al bivio.

Nel testo per Massimiliano Ercole Sforza l'immagine emblematica agisce in funzione formativa e al tempo stesso assertiva di *status* per un individuo e per il gruppo sociale che egli rappresenta sulla scena politica internazionale del suo tempo. Si tratta di un *topos* che riprende, appunto in maniera emblematica anche per noi, in apertura di questo libro, il filo rosso della connessione tra virtù, intesa anzitutto come scelta e capacità di decidere per la via più difficile (*per aspera ad astra*), *paideia* del

<sup>8</sup> Sul tema rimando, anche per una bibliografia, a Ferrari – Tognon, 2020.

<sup>9</sup> Al riguardo, anche per una bibliografia, cfr. Alexander, 2016; Mulas, 2016; Pontone 2016. Per una riflessione sul testo nell'ambito del progetto pedagogico degli Sforza cfr. Ferrari, 2000 e 2011.

<sup>10</sup> Massimiliano Ercole Sforza nasce nel 1493, viene quindi ritratto come se fosse *maior sua aetate*.

<sup>11</sup> Isabella Fiorentini discute di recente (2019) proprio il ruolo pedagogico di Ercole al bivio nel codice Trivulziano 2167. Si veda inoltre Ferrari, 2020, pp. 197-199.



*princeps* e sua *episteme*, sapere dell'azione e del governo,<sup>12</sup> temi che ritroviamo anche in una nota declinazione dell'immagine del merito nell'*Iconologia* di Cesare Ripa. Dai *Memorabili* di Senofonte (II, 1, 21-34) al *De officiis* di Cicerone (I, 32), fino alle sue trasposizioni iconografiche più note (si pensi all'*Ercole al bivio* di Annibale Carracci),<sup>13</sup> la *fabula* attribuita a Prodicio di Ceo gode di una fortuna ininterrotta e pone nuovi interrogativi anche all'oggi.

Non solo si tratta di capire cosa sia la *virtus* dentro e fuori la compagine sociale. Si tratta anche di capire cos'è, dove sta e come si costruisce la capacità di giudizio che conduce al bene dell'individuo e/o della comunità. Quale può essere la via della liberazione che porta alla felicità? La si ritrova forse nel seno della *polis*? Oppure no?

Nel *De officiis* (I, 32), proprio commentando la scelta di Ercole, Cicerone sostiene che solo pochi intraprendono e percorrono da soli la retta via, senza l'intervento formativo dei genitori: «Nonnulli tamen sive felicitate quadam sive bonitate naturae sine parentum disciplina rectam vitae secuti sunt viam». E ciò invita a riflettere sulle questioni educative sottese alla capacità di scelta. La complessità dei congegni pedagogici concorrenti alla formazione del soggetto si incrocia, nel *topos* di Ercole al bivio, con il problema della scelta individuale e dei meccanismi sottesi alla costruzione della capacità di discriminare in vista di un bene che giova al singolo e che pure lo trascende.<sup>14</sup>

Il volume e le molteplici occasioni di discussione che l'hanno preceduto pongono infatti il problema della virtù e della sua epistemologia per riflettere, in ottica diacronica, su saperi e processi pedagogici relativi a diverse età della vita, nell'intreccio con le questioni del governo, della cittadinanza, dell'esclusione e dell'inclusione sociale.

Va sottolineato che la problematizzazione in ottica diacronica della

<sup>12</sup> Ferrari, 2009.

<sup>13</sup> Qui riprodotta nel dossier iconografico connesso alle mie riletture conclusive del presente volume.

<sup>14</sup> Non è un caso che riprendendo il tema del bivio al quale Maritain dedica un noto volume (*Education at the Crossroads*, 1943) la metafora della scelta si ritrovi nel titolo di due volumi recenti in cui si discute di scuola e società: cfr. Baldacci, 2019; De Giorgi, 2020.

questione della virtù tra *paideia*, *politeia* ed *episteme*, per specifici momenti e contesti, è specialmente connessa, a mio parere oltre che nel mio personale itinerario di studio, alla formazione del *princeps* in un (lungo) periodo della storia dell'Occidente in cui la *paideia* di uno solo è questione essenziale per la *politeia*. L'insieme di “specchi” e di “specchi per i principi”<sup>15</sup> che, per un lunghissimo arco temporale, si è elettivamente occupato della formazione di quell'uno chiamato a dar legge ai molti costituisce dunque un territorio di ricerca ineludibile, tra essere e dover essere, tra *paideia* e *politeia*. Qui il tema della *virtus* capace di rendere saldo il potere del primo tra i molti in una società gerarchicamente ordinata si declina in una serie di *topoi* che, tra continuità e variazione, legittimano, grazie a una formazione esclusiva, la disuguaglianza su cui per molto tempo si è retta in Occidente l'intera comunità di vita associata.

La lezione degli antichi sul rapporto tra *arete/virtus* e formazione all'arte del governo, da Isocrate a Senofonte e Quintiliano, giunge all'Umanesimo italiano del Quattrocento che la rivisita per consegnarla alla società dei principi e delle corti, rimeditata alla luce di nuovi saperi fino all'*Institutio* di Erasmo da Rotterdam, chiave di volta del genere letterario che vedrà poi il suo culmine nell'età dell'assolutismo. Le virtù di chi governa si leggono, in tale arco temporale, in relazione a un più vasto insieme di virtù che ricomprende l'*entourage* del giovane principe *in fieri* e dunque tutta la questione della formazione al suo “mestiere” nel sociale. I precettori e i governatori che si occupano del *princeps* sono anch'essi chiamati, nella società di corti, ad avere capacità specifiche «nel dominio morale», intese quali disposizioni all'azione, abiti, sentimenti, tendenze.<sup>16</sup>

Ma su cosa si impernia tale *habitus*? E poi si rivela funzionale al mantenimento di un dato ordine sociale? Oppure conduce al di fuori della società dei principi che per un lunghissimo periodo ha dominato la scena politica dell'Occidente? E, più in generale, ci porta fuori dalle comunità di vita associata con le loro specifiche virtù?

Sappiamo che una certa idea della disciplina interiore che conduce

<sup>15</sup> Per una riflessione e una bibliografia cfr. Ferrari, 2017.

<sup>16</sup> Abbagnano, 1980.

alla *virtus* è erede di una più ampia riflessione sull'orientamento al bene vivere che non caratterizza solo la società occidentale.

Ma certo, come già si diceva, in alcuni momenti della storia dell'Occidente la questione è stata al centro dei dispositivi di comunicazione funzionali al mantenimento di un dato ordine sociale.

Ad esempio, tra Quattrocento e Seicento, l'arte delle imprese, capaci di raffigurare, tra immagini e parole, l'intenzione di futuro del *princeps* e di concretizzare così la sua *virtus* anzitutto ai suoi occhi, si coniuga con quella «morale par l'image»<sup>17</sup> che troverà la sua più compiuta espressione nell'emblematica, pensata per orientare i meccanismi di formazione alla e della spettacolarizzazione dell'eccellenza, inaugurando complicati esercizi di distinzione sociale propri di una società convinta della necessità dell'esclusione.

La pedagogia, intesa come scienza che studia i fenomeni (espliciti e latenti) che presiedono ai processi di formazione e trasformazione degli individui e dei gruppi sociali, incrocia inevitabilmente la complessa questione della *politeia*, dei suoi saperi e dei saperi di un dato assetto di vita associata e si colloca essa stessa, costitutivamente, all'incrocio di diversi ambiti di ricerca.

È qui che ho incontrato, nel 2016, Giulia Delogu, Matteo Morandi e poi tutti i colleghi del Comitato scientifico di questo progetto, che chiama ricercatori appartenenti a diversi settori scientifico-disciplinari a travalicare, dal loro specifico osservatorio e da particolari studi di caso, i confini, per riprendere il filo rosso di una riflessione auspicabilmente condivisa sulla scienza delle virtù.

Si tratta anche, infatti, delle «idee di vero, di bello, di bene» che Howard Gardner sostiene essere state sottoposte nel nostro presente «a una pressione notevole»,<sup>18</sup> nei cambiamenti dei “dispositivi”<sup>19</sup> che orientano il nostro oggi, il nostro domani e, più in generale, il divenire della comunicazione umana.

<sup>17</sup> A questo tema Teyssandier dedica un volume nel 2008, a partire dall'opera di De Gomberville.

<sup>18</sup> Gardner, 2011, p. 12.

<sup>19</sup> Su tale concetto, di ascendenza foucaultiana, cfr. Agamben, 2006.

Al fondo dei rivolgimenti epocali che stiamo vivendo, nelle relazioni umane sconvolte da una pandemia che non era certo possibile prevedere fino a poco tempo fa, le parole di Edgar Morin sui sette saperi necessari all'educazione del futuro<sup>20</sup> coniugano, a mio avviso, la questione dell'*episteme* con il tema di un abito morale che ci introduce alla consapevolezza dell'unità nella diversità e che ci fa appartenenti all'unica comunità umana. Su questo terreno della complessità si è voluto quindi, insieme ai colleghi organizzatori dell'evento, al Comitato scientifico, ai relatori dei Convegni e agli autori di questo volume iniziare un percorso di ricerca e di apprendimento di cui questo è solo un primo tassello.

## 2. L'“albero” delle virtù

di Giulia Delogu

Come già ricordato da Monica Ferrari all'inizio di questa sezione introduttiva, la virtù continua anche in anni recenti a suscitare l'interesse degli studiosi. Un consorzio di Università italiane, capofila Genova, ha da qualche anno dato vita a un centro dedicato all'analisi delle virtù dalla prospettiva degli studi filosofici.<sup>21</sup> Il già ricordato progetto pavese ispirato da Salvatore Veca e portato avanti da Fabio Rugge, poi, si proponeva proprio di indagare le permanenze delle virtù, dal magistero agostiniano, icasticamente catturato da quel capolavoro scultoreo che è l'Arca conservata in San Pietro in Ciel d'oro, al XXI secolo. Al contempo, nel dibattito pubblico sembrano suscitare anche maggiore interesse sia il suo contraltare, il vizio, sia concetti quali celebrità e carisma che, come vedremo, hanno una storia e un significato intrecciati ma non del tutto sovrapponibili a quella della virtù. Sulla riconsiderazione dei sette vizi capitali nella sfera contemporanea è stata incentrata una collana di altrettanti agili volumetti, sotto la direzione di Giulio

<sup>20</sup> Morin, 2001.

<sup>21</sup> *Aretai. Center on Virtues*: <https://www.aretaicenter.com>.

Giorello: la lussuria diventa così la passione della conoscenza, la gola la passione dell'ingordigia, la superbia la passione dell'essere, l'accidia la passione dell'indifferenza, l'avarizia la passione dell'avere, l'ira la passione furente, l'invidia la passione triste.<sup>22</sup>

Nei secoli non è tuttavia mancato il tentativo di catturare il significato di virtù, di crearne genealogie e classificazioni. Esperimenti in tal senso si trovano già in Aristotele e raggiungono un momento di compiuta sistematizzazione nell'età dell'enciclopedismo. Da un punto di vista lessicografico e linguistico, il concetto di virtù in Occidente è per così dire figlio della tradizione latina: è dal latino *virtus*, infatti, che deriva la parola con cui si designa tale nozione astratta nella maggioranza delle lingue europee. Il lemma latino, a sua volta, condivide la radice con *vir*, uomo, e in origine stava a indicare essenzialmente la prodezza militare o il coraggio. Ben presto, tuttavia, assunse un ampio ventaglio semantico.<sup>23</sup> L'ampiezza semantica, che finisce per diventare indefinita, fa sì che la virtù si adatti nei secoli a diversi contesti e subisca appropriazioni tanto nel discorso politico quanto in quello religioso.

A controbilanciare questa vaghezza, fin dall'antichità classica, si assiste alla tendenza a incarnare il concetto astratto in persone reali, le cui vite esemplari fungono appunto da *exempla virtutis*: sono questi i grandi uomini di Stato o i sapienti descritti in opere fortunatissime come le *Vite* di Plutarco, la cui riscoperta e traduzione tra Cinque e Settecento genera un profluvio di opere letterarie e figurative che si prefiggono di immortalare gallerie di moderni uomini (e più raramente donne) virtuososi. Simile funzione hanno le vite dei santi, che con il progressivo abbattimento dei costi della stampa e della carta diventeranno tra Sette e Ottocento vere e proprie produzioni di consumo popolare.

Nonostante secoli di studi e dibattiti e le tante personificazioni, nel XVIII secolo la virtù continuava a essere una nozione molto diffusa e al contempo molto confusa.<sup>24</sup> Il Settecento, tuttavia, rappresenta un

<sup>22</sup> Giorello, 2010; Rigotti, 2008; Bazzicalupo, 2008; Benvenuto, 2008; Zamagni, 2009; Bodei, 2010; Pulcini, 2011.

<sup>23</sup> Partoens *et al.*, 2004, p. 1.

<sup>24</sup> Puigelier, 2009, p. 28.

tornante fondamentale per la comprensione in ottica di lungo periodo della virtù: è il momento nel quale, come ha notato Michel Delon, «i filosofi dei lumi riportarono la virtù dal cielo in terra», nel permanere comunque di una rilevanza della dimensione religiosa.<sup>25</sup> Il Settecento è dunque un momento nel quale la virtù riemerge con potenza quale termine polisemico e imprescindibile in ogni sfera dell'agire umano. È anche un importante momento di sintesi della tradizione passata e di filtro verso l'età contemporanea: il concetto di virtù, infatti, giunge al Settecento in quattro principali declinazioni: mortificazione, sacrificio, moderazione, piacere, rispettivamente di ascendenza cristiana, stoico-repubblicana, aristotelica ed epicurea, e, saldandosi con nuovi fenomeni come quelli della celebrità o del potere carismatico quali veicoli di affermazione e consenso, viene investito da un'ulteriore espansione semantica e da una progressiva politicizzazione.

Questa ipertrofia settecentesca della virtù è rispecchiata, ad esempio, nelle parole Ludovico Antonio Muratori, che affermava: la virtù è un «albero nobile» che «si dirama poscia in varie moltissime virtù particolari, alle quali gli antichi Filosofi diedero il nome con tale estensione e moltiplicazione, che non solamente ci additarono le principali branche d'essa Virtù, ma insino i suoi più minuti ramicelli».<sup>26</sup> Per lo stesso Muratori virtù corrisponde ad almeno sedici declinazioni diverse: mortificazione, saviezza, forza, carità, beneficenza, amore di patria, giustizia, amore di Dio, amore del prossimo, temperanza, concordia, religione, clemenza, moderazione, modestia, commercio.

Definire in modo preciso e univoco cosa sia la virtù è dunque da sempre stata impresa ardua, se non addirittura velleitaria. Se tuttavia si sposta l'attenzione dalla miriade di declinazioni che il termine "virtù" assume, ai fini dell'azione virtuosa, è possibile tracciare una linea evolutiva semantica che dalla morale, attraverso il commercio e la legislazione, consegna un concetto di virtù, ancora una volta sfaccettato, ma marcatamente politico, ai secoli successivi. Una costante che non si modifica

<sup>25</sup> Delon, 1997. Per un quadro del dibattito settecentesco sulla virtù, cfr. Delogu, 2017b.

<sup>26</sup> Muratori, 1735, p. 203.

in queste tante risemantizzazioni è la necessità di educare alla virtù. Come ciò si consegua è naturalmente oggetto di dibattito: quale *medium*, ad esempio, sia da preferire? Se la poesia o la prosa, e in quest'ultimo caso se si debba ancora guardare ai classici, su tutti Plutarco con le sue biografie, o se si debba fare ricorso a nuovi generi come il romanzo.

A fine Seicento la questione era stata affrontata con particolare autorevolezza e successo da Fénelon con il suo *Le avventure di Telemaco*, pensando all'educazione del principe, e al limite delle *élites*; la fine del Settecento vedrà un panorama del tutto mutato: Gaetano Filangieri, ad esempio, si interroga su quali programma pensare per le future scuole pubbliche del Regno di Napoli che nel suo ampio (e mai attuato) progetto di riforma dovevano essere uno dei punti di forza di una nuova legislazione e di una nuova società.<sup>27</sup> Di lì a poco nella temperie rivoluzionaria, e in particolare nei contesti repubblicani, il tema dell'educazione (popolare) alla virtù diviene centrale e si sostanzia in un profluvio di catechismi e di testi pensati per la lettura pubblica ad alta voce, in modo che potessero raggiungere anche gli analfabeti.<sup>28</sup>

Se la virtù in ossequio alla tradizione di Montesquieu è il pilastro della repubblica, ne consegue che per il mantenimento di tale forma di governo è necessario educare i cittadini a essere virtuosi, di qui un'inedita attenzione tanto al tema dell'istruzione universale, quanto una ennesima riconfigurazione del concetto di virtù. Questa resta certo appannaggio di figure "straordinarie" come Napoleone che, come ebbe a dire Vincenzo Monti nel 1799, «ha nel cielo i rivali / perché averli non puote quaggiù», ma al contempo si salda col merito e il sapere, caratteristiche fondamentali del cittadino che ora può aspirare a divenire parte attiva della macchina statale come funzionario o come uomo politico.

La celebrità, concetto che come ha mostrato Antoine Lilti emerge e si afferma nel corso del XVIII secolo, rappresenta per certi versi un superamento della tradizionale nozione di virtù.<sup>29</sup> Lilti, attraversando la

<sup>27</sup> Ferrone, 2000; Trampus, 2005.

<sup>28</sup> Guerci, 1999.

<sup>29</sup> Lilti, 2014. Si veda anche la discussione del volume di Lilti in Sorba, 2019; De-logu, 2019b e Petrizzo, 2019.

storia europea e atlantica, illustra come gradualmente le categorie di affermazione pubblica dell'individuo (fama, gloria, reputazione), alla base delle quali vi erano diverse declinazioni di virtù, vengano sostituite dall'idea di celebrità: per essere celebre una persona non deve possedere necessariamente particolari virtù che la facciano poi inserire nel novero degli eroi o dei santi, ma deve suscitare la curiosità e l'empatia del pubblico. A partire dalla seconda metà del Settecento, dunque, essere famosi non significa essere per forza virtuosi, anzi si può persino essere "criminali".<sup>30</sup> Nel contesto delle rivoluzioni atlantiche i meccanismi della celebrità vengono sfruttati per la costruzione del consenso politico da figure quali George Washington, Jean-Paul Marat, Georges Danton o Napoleone Bonaparte. Washington e Napoleone, però, recuperano anche il tradizionale concetto di virtù, fondendolo con le potenzialità del meccanismo empatico della celebrità, creando un'immagine di sé di tale successo e potenza da travalicare limiti spaziali e temporali. Per spiegare il successo di queste figure politiche già Max Weber aveva coniato la categoria di potere carismatico, di recente ripresa anche dallo storico statunitense David A. Bell e applicata alla lettura dell'epopea politica e militare di leader come appunto Washington e Napoleone, ma anche Simon Bolivar e Toussaint Louverture.<sup>31</sup>

Negli indirizzi di studi storici più recenti la virtù resta in una certa misura sullo sfondo, ma non scompare. Celebrità e carisma sono categorie interpretative di sicuro valore, che permettono di comprendere fenomeni di lungo periodo e segnatamente il nodo cruciale del passaggio tra età moderna e contemporanea. Tuttavia, senza una profonda riconsiderazione di cosa abbia significato (e possa significare) "virtù", restano per così dire incompleti. È in rapporto con la virtù che si costruisce l'alterità rappresentata dalla celebrità. È dal possesso di determinate virtù, e dal riconoscimento da parte del pubblico di questo possesso, che si può costruire una *leadership* carismatica.

La virtù, dunque, resiste nell'orizzonte degli studi, e anzi merita una

<sup>30</sup> Palmieri, 2022.

<sup>31</sup> Bell, 2020.



riscoperta. È, come sottolineato nel titolo di questo libro, una questione di lungo periodo, tutt'ora aperta e vitale, soprattutto nelle sue declinazioni più operative e terrene. Non è così un caso che un recente volume si sia concentrato sulle virtù cardinali (prudenza, temperanza, forza, giustizia), tralasciando la trattazione di quelle virtù in apparenza più eteree e celesti come fede, speranza e carità.<sup>32</sup>

Già da queste poche considerazioni si intravede un altro aspetto della virtù: non solo è un concetto che da secoli occupa i dibattiti e pagine nella cultura occidentale, ma è anche e soprattutto una nozione difficile, se non impossibile, da definire in modo univoco.

Di qui la necessità dei tanti approcci che costruiscono questo testo ove emerge l'impatto profondo nella *paideia*, nella *politeia* e nell'*episteme*. Il passaggio tra età moderna e contemporanea su cui si sono soffermate queste pagine introduttive non ci aiuta a trovare una definizione di virtù, ma ci conferma l'estrema vitalità di questo antichissimo concetto, ci mostra le radici di fenomeni d'attualità, come la *celebrity culture* e spettacolarizzazione della politica e di converso l'affermarsi degli ideali di competenza e merito. Soprattutto ci invita, come d'altronde si è tentato in questo volume, a indagare la virtù non solo in una prospettiva storica di lungo periodo che prende le mosse dall'antichità e arriva all'oggi, ma anche secondo angolature disciplinari differenti che permettono di coglierne le tante sfaccettature, in cui forse il *trait d'union* più duraturo e produttivo è proprio quello della *paideia*.

### 3. *La struttura del volume*

di Matteo Morandi

Può darsi allora una definizione di virtù che travalichi i secoli e i contesti? Il volume pare dirci di no: senza pretesa di esaustività, i capitoli che seguono presentano infatti un'organizzazione peculiare legata alle scelte di coloro che hanno contribuito ad arricchirlo, a partire

<sup>32</sup> Bodei *et al.*, 2018.

proprio dalla storia. L'indice si sofferma su casi di studio capaci di dilatarsi, rimandando a questioni interconnesse. In epoche e ambienti differenti è così focalizzata la pluralità dei temi che ruotano attorno al concetto di virtù e alla costellazione di significati rimandanti ad essa, nel loro rapporto con *paideia*, *politeia* ed *episteme* sul lunghissimo periodo, fino all'oggi e con uno sguardo al futuro. Da siffatto punto di vista, davvero possiamo dire che si sia trattato di una genesi condivisa fra gl'ideatori del progetto, i curatori del volume, i membri del Comitato scientifico e tutti gli autori.

Organizzato in sette partizioni lungo un arco cronologico di quasi tre millenni, il volume si apre con le considerazioni di *Silvia Gastaldi* in merito alle differenze fra il modello di *paideia* omerica, basato sull'idea di un'*arete* innata nell'eroe e attestata sul campo di battaglia, e quello della *polis*, secondo cui la virtù si acquisisce mediante un percorso collettivo e omologante di educazione alla cittadinanza. All'attitudine del guerriero, di marca aristocratica (*arete/aristos*), si sostituisce così, per la prima volta, una varietà di abiti comportamentali funzionali al sistema democratico come comunità di eguali. È da allora – lo sottolinea *Fulvia de Luise* – che comincia a comparire nella storia della filosofia e della pedagogia occidentali un'esplicita trattazione della virtù "insegnabile", che trova protagonisti Socrate e i suoi sodali in un'epoca ancora altamente conflittuale sul piano dei valori. Alla funzione dell'intellettuale in tale contesto, ovvero del filosofo chiamato a governare la città ideale, dedica spazio *Franco Ferrari*, il quale, rileggendo la *Repubblica* di Platone, mette in luce il ruolo delle matematiche nell'avvicinamento dell'anima al pensiero astratto e, contemporaneamente, nella riproduzione paradigmatica della struttura del reale. Di contro, *Federico Casella*, partendo dallo stesso dialogo platonico, considera il programma educativo per i crematisti, ovvero per la categoria dei produttori, terza fra i cittadini della *polis*, accanto a filosofi e guerrieri. Il ruolo dell'"abitudine", centrale al riguardo nella sua ambiguità (sarebbe bastato forse «nascere nella *kallipolis* e continuare a farne parte per essere automaticamente virtuosi»? si domanda Casella), torna anche nel capitolo firmato da *Chiara Blengini* e dedicato ad Aristotele. Secondo quest'ultimo, fine

supremo nella vita sarebbe l'*endaimonia*, vale a dire il raggiungimento della felicità intesa come agire virtuoso, nel dominio delle proprie passioni: per questo l'argomento aristotelico è, ancora una volta, etico e politico insieme, mentre il processo di "abituazione" fa nascere di nuovo il dubbio se l'acquisizione della virtù morale sia o meno da considerarsi automatica o, piuttosto, materia di educazione. Il dominio della saggezza (*phronesis*) più che della conoscenza (*episteme*) caratterizza, invece, la cultura romana, oggetto dell'approfondimento di *Stefano Maso*, che sottolinea la messa in pratica della *virtus* nel confronto sociale e politico (con Cicerone), nella relazione tra anima e corpo (con l'epicureismo e Lucrezio), nel progresso verso la sapienza (con Seneca e lo stoicismo), nel controllo di sé (con Marco Aurelio).

Il saggio di *Vito Limone*, primo della seconda sessione, avvia al pensiero medievale, e in particolare alla riflessione cristiana sulla virtù, che troverà nei secoli di mezzo profonda rilevanza. Mentre quest'ultimo esamina lo statuto epistemologico dell'etica come scienza filosofica, sulla scorta delle teorie di Origene e Agostino, e *Iacopo Costa* si sofferma sulla letteratura specifica composta fra Due e Trecento (tra gli autori più noti, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Giovanni Buridano), *Silvana Vecchio* introduce il lettore al tema della classificazione/catalogazione delle virtù, a partire dalla suggestiva immagine dell'albero.<sup>33</sup> Al di là di qualsivoglia intento enciclopedico, i contributi che seguono si soffermano quindi su singole virtù, come l'umiltà, origine delle stesse (*Silvana Vecchio* e *Silvia Negri*), la prudenza, preziosa arte di governo in età comunale (*Ilaria Taddei*), fino a quella "piccola" qualità che, nata anonima nelle pagine dell'*Etica Nicomachea*, ha assunto nomi diversi ruotanti attorno al concetto di affabilità, cortesia, amicizia e piacevolezza nei commenti aristotelici e negli *specula principis* fra XIII e XIV secolo (*Carla Casagrande*). Obiettivo è, soprattutto in quest'ultimo caso, quello di capire quanto la scelta di un nome a designare la cosa dipenda e nello stesso tempo produca concezioni diverse sulla natura della stessa, mentre l'Umanesimo darà il via a un ricco dibattito – è ancora

<sup>33</sup> Più in generale, cfr. Vecchio, 2015.

Taddei a dircelo – su nuove categorie culturali orientate alla formazione di *élites* ansiose di legittimarsi in nome dell'*humanitas*.

A virtù “piccole” come quelle dei galatei, fondativi di un itinerario di civilizzazione fatto di “buone maniere”, secondo quanto ci ha insegnato Norbert Elias,<sup>34</sup> si riferisce *Anna Rossella* in apertura della terza sessione. L’etica dell’uomo moderno, spiega l’autrice, è fatta di norme, precetti, “etichette”, o per meglio dire di maschere, concepite come una seconda identità per l’individuo messo nella condizione non di mentire, ma di «nascondere il vero che non conviene esibire».<sup>35</sup> Quale sia, invece, la virtù necessaria alla perfetta felicità, in quelle forme *fictional* dell’esistente che, da Thomas More in avanti, si chiamano “utopie”, è la domanda da cui parte *Giordana Merlo*, che ci propone nel libro un *excursus* di tre secoli, dal Rinascimento all’Illuminismo. Tra realtà e fantasia si muove pure *Monica Ferrari* presentandoci due generi letterari di antica tradizione, le *institutions du prince* e le *fables princières*, che nella Francia dei Borbone, prima, durante e dopo la parabola del Re Sole, giocano un ruolo essenziale nella definizione del rapporto tra virtù e potere. Significativo, fra le altre cose, è quanto scrive Fénelon nel disegnare il ritratto dell’uomo giusto: «da virtù, che effonde un sì dolce profumo nella memoria degli uomini, non muore mai».<sup>36</sup> L’argomento della sopravvivenza ultramondana garantita dal ricordo delle buone qualità dell’individuo appare dunque centrale in un’ottica che lega la nozione di virtù a quella, ancor più controversa, di merito, inteso come diritto alla giusta ricompensa (materiale o immateriale) a fronte delle proprie capacità, del proprio impegno, delle proprie azioni. Del resto, l’importanza delle *humanae litterae* nel fornire le basi teoriche e pratiche per la fondazione di un sistema educativo è confermata dal caso di Giambattista Vico qui studiato da *Giuseppe Cospito*. Ancora una volta, la virtù del sapiente tratteggiata dal pensatore napoletano è, infatti, tale solo se abbandona la vanagloria e l’interesse particolare, guardando al bene comune. La verità è che, come ci ricorda *Giulia Delogu* presentandoci la

<sup>34</sup> Elias, 1982.

<sup>35</sup> Quondam, 2010, p. 537.

<sup>36</sup> Fénelon, 1983, I, p. 258 (*Les Aventures de Aristonous*).

realtà dei porti franchi in età moderna, luoghi di licenza o di libertà virtuosa a seconda della prospettiva, quella di virtù è nozione ampia e vaga, che nei secoli in questione, forse ancor più che nel passato, trova ampia circolazione nei più diversi contesti, specie politici.<sup>37</sup> Lo dimostra, fra i tanti, anche il saggio di *Pasquale Palmieri* dedicato in queste pagine al ritratto dell’“eroe criminale”, che la sensibilità romantica trasformerà poi, non solo in Italia, in quello del “brigante”.<sup>38</sup>

Un’apposita sezione è riservata, a seguire, a «Virtù di genere, stati di vita, educazione tra Cinque e Settecento», con contributi di *Miriam Turrini* sul Collegio dei nobili di Parma, *Francesca Terraccia* sulle Cappuccine di Santa Prassede a Milano, *Fabio Arlati* sulla vicenda delle “Gesuitesse” e *Angelo Bianchi* sulla figura di Carlotta De Saxy Visconti (1733-1805), direttrice delle scuole femminili nel capoluogo lombardo.

*Luca Mannori*, inaugurando la quinta parte del volume, traccia invece l’evoluzione del termine “virtù” nel vocabolario politico dal *revival* della tradizione repubblicana, ripresa dalla Rivoluzione francese in continuità con l’eredità greco-romana, all’“approdo liberale” ottocentesco. *Riccardo Benzoni* recupera alcuni aspetti di tale *transfer* concettuale, fra dimensione politica e *appeal* religioso, in relazione al mito di Napoleone Bonaparte; mentre *Arianna Arisi Rota* mostra con chiarezza il superamento della visione classica a vantaggio di un significato più esteso di capacità dell’uomo (dello studioso e dell’imprenditore tardottocentesco, nella fattispecie) di esercitare il proprio ruolo nella società. A permanere, ad ogni modo, è l’idea della virtù come *habitus*, cifra fondativa dell’identità personale/professionale (*ex viro virtus*, aveva detto Cicerone: *Tusculanae disputationes*, II, 18), come pure la dimensione disseminativa e partecipativa della stessa a vantaggio della collettività. Egualmente strutturato in senso relazionale – degli uomini con altri uomini, secondo una rigida gerarchia di regole e valori – appare *Cuore*, il libro *cult* della scuola nazionale di stampo umbertino, di cui parlo io stesso nel volume. Nel romanzo, emblema di un’Italia giovane in trepidante attesa della maggior età, una variegata

<sup>37</sup> Per una panoramica complessiva, Delogu, 2017a; Hankins, 2022.

<sup>38</sup> Nello specifico, si segnala da ultimo Tatasciore, 2022.

gamma di piccole e grandi virtù si somma e si sovrappone all'ideale patriottico, a sua volta plasmato sul senso di appartenenza familiare. Ne esce, già agli occhi dei contemporanei, il ritratto stanco di una qualità che, «seducente» nel corso dell'età antica, pareva aver assunto ormai i tratti di una «vecchia litigiosa, sdentata zitella», per riprendere l'immagine eloquentissima proposta da Max Scheler nel 1913.<sup>39</sup>

Se il filosofo tedesco si preoccupava, tra i primi, di riabilitare la virtù in un'epoca dominata dall'efficienza e dal successo, nondimeno, al di qua delle Alpi, Giuseppe Lombardo Radice invitava i maestri a riscoprire l'essenza di un'attitudine magistrale fatta di rispetto, creatività e ricerca. A parlarcene, non senza mettere in luce lo spessore internazionale del pedagogo, fra letteratura, arte ed educazione, è *Lorenzo Cantatore*, mentre *Maura Striano*, sempre in ottica pedagogica, analizza il progetto educativo di John Dewey in direzione democratica. Se si possa o meno insegnare la democrazia è, del resto, la domanda da cui parte *Giuditta Matucci* rileggendo la Costituzione della Repubblica italiana. L'assunto è che esistano «virtù della democrazia», prima fra tutte l'equilibrio, che tanto richiama il principio aristotelico della *medietas*, ovvero del giusto mezzo che allontana gli estremi delle passioni. Che la virtù sia soprattutto questione di scelte – materia pedagogica fra le principali, come ha mostrato Monica Ferrari nelle pagine precedenti – appare evidente dai due saggi di *Valeria Galimi* e *Federico Piseri*, rispettivamente dedicati alla virtù dell'obbedienza durante il regime hitleriano e a quella della disobbedienza così come emerge nelle controculture della seconda metà del secolo. Quasi un «controcanto» alle riflessioni sulla virtù in età contemporanea, come si esprime Galimi, i due contributi affrontano appunto il tema della responsabilità personale e dell'adesione libera al dettato morale e/o sociale, ricavandone in entrambi i casi una logica di rovesciamento dei valori tradizionali. Se infatti l'obbedienza agli ordini nazisti rappresentò, per dirla con Bauman, il rigetto di «tutte le immagini del male ereditate dal passato»,<sup>40</sup> la disobbedienza controculturale di cui

<sup>39</sup> Scheler, 1999, p. 157.

<sup>40</sup> Bauman, 1992, p. 213.

parla Piseri consente il mutare, sempre più rapido, di una cultura e di una società, vale a dire «di un complesso di valori etici, estetici, morali, relazionali e identitari» trasmessi da una generazione all'altra.

L'ultima sezione tocca infine alcune delle principali questioni legate alla più recente "svolta aretaica". *Michel Croce* tratta di virtù intellettuali e morali, non senza trascurare quello che gli addetti ai lavori hanno chiamato *conflation problem*, ossia il problema dell'unità o, viceversa, della separazione delle virtù nei diversi campi d'applicazione. *Maria Silvia Vaccarezza* affronta invece il tema dell'esemplarismo morale, a cui è connessa una teoria dell'obbligo come guida all'azione e criterio per la sua valutazione. *Tommaso Piazza* si occupa di epistemologia della virtù e discute, in particolare, la virtù della "giustizia testimoniale" introdotta nella letteratura da M. Fricker, mentre *Lorenzo Greco* presenta la nozione di virtù morale in Bernard Williams, problematizzandola rispetto all'originale concezione aristotelica.

Capitolo dopo capitolo, emerge uno spaccato plurale dell'argomento in oggetto, non solo per i contenuti affrontati, per la rilevanza dei temi nelle diverse epoche e per il catalogo di virtù che si susseguono e si sovrappongono, mutando di significato di stagione in stagione, tra *paideia*, *politeia* ed *episteme* (ne danno conto, in parte, le riletture finali a firma di Monica Ferrari e mia). Presupposto e fondamento del lavoro comune è soprattutto l'approccio interdisciplinare che caratterizza questo libro, frutto di una convergenza d'interessi fra storici "puri", filosofi e storici della filosofia, pedagogisti e storici dell'educazione, storici del cristianesimo, costituzionalisti e storici delle istituzioni politiche. Un punto di partenza, non certo di arrivo, come evidenzia l'impianto volutamente non manualistico, ma critico-situazionale, che ne fa un laboratorio di ricerche in vista di ulteriori sviluppi.

### *Bibliografia*

- Abbagnano N. (1980), *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino.  
Agamben G. (2006), *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma.  
Alexander J.J.G. (2016), *I libri di scuola di Massimiliano Sforza e il loro contesto*,

in J.J.G. Alexander (ed.), *Grammatica del Donato e Liber Jesus. Due libri per l'educazione di Massimiliano Sforza*, Franco Cosimo Panini, Modena, pp. 9-41.

Baldacci M. (2019), *La scuola al bivio. Mercato o democrazia?*, FrancoAngeli, Milano, 2019.

Bauman Z. (1992), *Modernità e olocausto*, tr. it. Il Mulino, Bologna (ed. orig. 1989).

Bazzicalupo L. (2008), *Superbia. La passione dell'essere*, Il Mulino, Bologna.

Bell D.A. (2020), *Men on Horseback: the Power of Charisma in the Age of Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York.

Benvenuto S. (2008), *Accidia. La passione dell'indifferenza*, Il Mulino, Bologna.

Bodei R. (2010), *Ira. La passione furente*, Il Mulino, Bologna.

Bodei R. – Giorello G. – Marzano M. – Veca S. (2018), *Le virtù cardinali. Prudenza, Temperanza, Fortezza, Giustizia*, Laterza, Roma-Bari.

Cambi F. (2021), *Scuola e cittadinanza. Per la formazione etico-politica dei giovani*, Studium, Roma.

Cicerone (2007), *Opere politiche*, tr. it. A. Mondadori, Milano.

De Giorgi F. (2020), *Scuola al bivio. Una riforma semplice e radicale*, Scholè, Brescia.

Delogu G. (2017a), *La poetica della virtù. Comunicazione e rappresentazione del potere in Italia tra Sette e Ottocento*, Mimesis, Milano-Udine.

Delogu G. (2017b), *The Political Functions of Virtue in the Eighteenth-Century Italian Debate*, in «History of European Ideas», 43, pp. 889-913.

Delogu G. (ed.) (2017c), *Speranza. L'arca delle virtù: da Agostino al XXI secolo*, Pavia University Press, Pavia.

Delogu G. (ed.) (2019a), *Carità. L'arca delle virtù: da Agostino al XXI secolo*, Pavia University Press, Pavia.

Delogu G. (2019b), *Napoleone "globale": celebrità, grandi uomini e comunicazione politica*, in «Società e storia», 165, pp. 629-634.

Delogu G. (ed.) (2020), *Mansuetudine. L'arca delle virtù: da Agostino al XXI secolo*, Ibis, Como-Pavia.

Delogu G. (ed.) (2021), *Fede. L'arca delle virtù: da Agostino al XXI secolo*, Ibis, Como-Pavia.



Delon M. (1997), *Morale*, in V. Ferrone – D. Roche (eds.), *L'Illuminismo. Dizionario storico*, Laterza, Roma-Bari, pp. 31-39.

Elias N. (1982), *La civiltà delle buone maniere*, tr. it. Il Mulino, Bologna (ed. orig. 1969).

Fénelon (1983), *Oeuvres*, I, Gallimard, Paris.

Ferrari M. (2000), *“Per non mancare in tuto del debito mio”. L'educazione dei bambini Sforza nel Quattrocento*, FrancoAngeli, Milano.

Ferrari M. (2009), *Reggere gli altri: la formazione del principe tra arte, mestiere e professione*, in E. Becchi – M. Ferrari (eds.), *Formare alle professioni. Sacerdoti, principi, educatori*, FrancoAngeli, Milano, pp. 197-221.

Ferrari M. (2011), *Lo specchio, la pagina, le cose. Congegni pedagogici tra ieri e oggi*, FrancoAngeli, Milano.

Ferrari M. (2017), *La lunga tradizione degli “specchi dei/per i principi” tra paideia e politeia: riflessioni in ottica diacronica*, in M. Falanga – N. Lupoli (eds.), *Sguardi incrociati sullo Human development*, Guida, Napoli, pp. 131-163.

Ferrari M. (2020), *L'educazione esclusiva. Pedagogie della distinzione sociale tra XV e XXI secolo*, Scholé, Brescia.

Ferrari M. – Tognon G. (eds.) (2020), *L'Umanesimo ri/formativo. Leggere, scrivere, vivere nel Quattrocento italiano*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 27.

Ferrone V. (2000), *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Laterza, Roma-Bari.

Fiorentini I. (2018-2019), *Il ruolo pedagogico di Ercole al bivio nel codice trivulziano 2167*, in «Libri e documenti», XLIV-XLV, pp. 117-153.

Gardner H. (2011), *Verità, bellezza, bontà. Educare alle virtù nel ventunesimo secolo*, tr. it. Feltrinelli, Milano (ed. orig. 2011).

Giorello G. (2010), *Lussuria. La passione della conoscenza*, Il Mulino, Bologna.

Guerci L. (1999), *Istruire nelle verità repubblicane. La letteratura politica per il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Il Mulino, Bologna.

Hankins J. (2022), *La politica della virtù. Formare la persona e formare lo Stato nel Rinascimento italiano*, tr. it. Viella, Roma (ed. orig. 2019).

- Lilti A. (2014), *Figures publiques. L'invention de la célébrité 1750-1850*, Fayard, Paris.
- Maritain J. (1949), *L'educazione al bivio*, tr. it. La Scuola, Brescia (ed. orig. 1943).
- Morin E. (2001), *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, tr. it. Cortina, Milano (ed. orig. 1999).
- Mortari L. – Valbusa F. (2020), *Cura e virtù: una filosofia dell'educazione all'etica*, in «Studi sulla formazione», 23, 1, pp. 301-318.
- Mulas P.L. (2016), *L'iconografia ducale nei libri miniati al tempo di Ludovico Sforza*, in J.J.G. Alexander (ed.), *Grammatica del Donato e Liber Jesus. Due libri per l'educazione di Massimiliano Sforza*, Franco Cosimo Panini, Modena, pp. 43-92.
- Muratori L.A. (1735), *La filosofia morale esposta e proposta ai giovani*, Angelo Targa, Verona.
- Palmieri P. (2022), *L'eroe criminale. Giustizia, politica e comunicazione nel XVIII secolo*, Il Mulino, Bologna.
- Partoens G. – Roskam G. – Van Houdt T. (eds.) (2004), *Virtutis Imago: Studies on the Conceptualisation and Transformation of an Ancient Ideal*, Peeters, Louvain.
- Petrizzo A. (2019), *Risorgimento e celebrità*, in «Società e storia», 165, pp. 635-642.
- Pontone M. (2016), *La Grammatica del Donato e il Liber Jesus tra storia e scrittura nella Milano di Ludovico il Moro*, in J.J.G. Alexander (ed.), *Grammatica del Donato e Liber Jesus. Due libri per l'educazione di Massimiliano Sforza*, Franco Cosimo Panini, Modena, pp. 93-117.
- Puigelier C. (2009), «*La vertu n'est pas un bien, c'est un devoir*» (Voltaire), in J. Foyer – C. Puigelier – F. Terré (eds.), *La Vertu*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 27-63.
- Pulcini E. (2011), *Invidia. La passione triste*, Il Mulino, Bologna.
- Quondam A. (2010), *Forma del vivere. L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, Il Mulino, Bologna.
- Rigotti F. (2008). *Gola. La passione dell'ingordigia*, Il Mulino, Bologna.
- Ripa C. (2012), *Iconologia*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1593).
- Scheler M. (1999), *Riabilitare la virtù*, in M. Scheler, *Il valore della vita emotiva*, tr. it. Guerini e associati, Milano (ed. orig. 1913), pp. 155-178.
- Senofonte (1989), *Memorabili*, tr. it. Rizzoli, Milano.

Skinner Q. (2006), *Virtù rinascimentali*, tr. it. Il Mulino, Bologna (ed. orig. 2002).

Sorba C. (2019), *Tra spettacolo e politica: la celebrità e i suoi dispositivi*, in «Società e storia», 165, pp. 623-628.

Tatasciore G. (2022), *Briganti d'Italia. Storia di un immaginario romantico*, Viella, Roma.

Teyssandier B. (2008), *La Morale par l'image. La Doctrine des moeurs dans la vie et l'oeuvre de Gomberville*, Champion, Paris.

Trampus A. (ed.) (2005), *Diritti e costituzione. L'opera di Gaetano Filangieri e la sua fortuna europea*, Il Mulino, Bologna.

Vecchio S. (2015), *L'albero delle virtù*, in E. Modena (ed.), *La parola alle virtù per riedificare un nuovo mondo. Mistica, musica e medicina*. Atti del Convegno (Vittorio Veneto, 20-21 settembre 2014), Stamperia della Provincia, Treviso, pp. 13-34.

Zamagni S. (2009), *Avarizia. La passione dell'avere*, Il Mulino, Bologna.

### *Ringraziamenti*

Si ringraziano vivamente il Magnifico Rettore dell'Università di Pavia e l'Associazione Alunni del Collegio Ghislieri che hanno concesso il patrocinio ai due Convegni e al presente volume, il Dipartimento di Studi umanistici dell'Ateneo pavese che ha patrocinato questo libro, oltre che il Collegio Ghislieri che ha collaborato alla realizzazione dell'iniziativa e ha ospitato (virtualmente) gli eventi, patrocinando inoltre tale testo.

Siamo profondamente riconoscenti alla Biblioteca Trivulziana del Comune di Milano, nella persona della sua direttrice, Isabella Fiorentini, per la concessione dell'immagine riprodotta in copertina, che abbiamo avuto modo di discutere con lei e che riteniamo essere parte integrante del volume da noi curato, come alla direttrice della Biblioteca Statale di Cremona che ha concesso l'autorizzazione della riproduzione delle due immagini tratte dall'*Iconologia* di Cesare Ripa, nell'edizione padovana del 1611.

Non ultimo, grazie a tutto il personale delle Biblioteche, degli Archivi, degli Enti ove sono custodite le fonti che abbiamo consultato.

### *Crediti fotografici*

Per le immagini che si elencano di seguito vige il divieto di ulteriore

riproduzione o duplicazione con qualsiasi mezzo. Il copyright (tutti i diritti di legge riservati) appartiene alle istituzioni che le conservano, che ne hanno concesso l'uso in questo volume e che tutte si ringraziano. Per l'immagine di copertina: Comune di Milano – Archivio Storico Civico e Biblioteca Trivulziana, Milano. Per le figg. 2 e 3: Biblioteca Statale di Cremona. Per tutte le immagini tratte da contesti *open source* e disponibili on-line è indicato di volta in volta l'indirizzo corrispondente.

Immagine di copertina. *Massimiliano Ercole Sforza sceglie tra il vizio e la virtù*, ms. Trivulziano 2167, c. 42v © Comune di Milano – Archivio Storico Civico e Biblioteca Trivulziana, Milano (autorizzazione dell'8 aprile 2022).

**fig. 1.** Annibale Carracci, *Ercole al bivio*, 1596 ca., Napoli, Museo e Real Bosco di Capodimonte: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Annibale\\_Carracci\\_-\\_The\\_Choice\\_of\\_Heracles\\_-\\_WGA4416.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Annibale_Carracci_-_The_Choice_of_Heracles_-_WGA4416.jpg).

**fig. 2.** *Virtù (Bellerofonte uccide la Chimera)*, in *Iconologia* [...], opera di Cesare Ripa Perugino, per Pietro Paolo Tozzi, Padova 1611, p. 539 © Biblioteca Statale di Cremona (autorizzazione del 2 maggio 2022).

**fig. 3.** *Virtù*, in *Iconologia* [...], opera di Cesare Ripa Perugino, per Pietro Paolo Tozzi, Padova 1611, p. 539 © Biblioteca Statale di Cremona (autorizzazione del 2 maggio 2022).

**fig. 4.** Giotto, *Prudentia*, primo decennio sec. XIV, Padova, Cappella degli Scrovegni: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Giotto\\_di\\_Bondone\\_-\\_No.\\_40\\_The\\_Seven\\_Virtues\\_-\\_Prudence\\_-\\_WGA09267.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Giotto_di_Bondone_-_No._40_The_Seven_Virtues_-_Prudence_-_WGA09267.jpg).

**fig. 5.** Maestro delle Vele, *Allegoria dell'Obbedienza*, particolare con la *Prudenza*, prima metà sec. XIV, Assisi, San Francesco, Basilica inferiore (volta dell'altare maggiore): [https://it.m.wikipedia.org/wiki/File:Giotto\\_di\\_Bondone\\_-\\_Franciscan\\_Allegories\\_-\\_Allegory\\_of\\_Obedience\\_\(detail\)\\_-\\_WGA09097.jpg](https://it.m.wikipedia.org/wiki/File:Giotto_di_Bondone_-_Franciscan_Allegories_-_Allegory_of_Obedience_(detail)_-_WGA09097.jpg).

**fig. 6.** Tiziano, *Allegoria della Prudenza*, 1550 ca., Londra, National Gallery: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Titian\\_-\\_Allegorie\\_der\\_Zeit.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Titian_-_Allegorie_der_Zeit.jpg).

**fig. 7.** Antoon Van Dyck, *Carlo I Stuart re d'Inghilterra*, 1635-1636, Windsor Castle, Royal Collection: [https://en.wikipedia.org/wiki/File:Sir\\_Anthony\\_Van\\_Dyck\\_-\\_Charles\\_I\\_\(1600-49\)\\_-\\_Google\\_Art\\_Project.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Sir_Anthony_Van_Dyck_-_Charles_I_(1600-49)_-_Google_Art_Project.jpg).

**fig. 8.** Mario Balestreri, *In cammino*, 1993, collezione privata.

Educare alla virtù in età antica



# Dall'eroe omerico al cittadino della *polis*

*Silvia Gastaldi*

Questo studio intende tracciare le linee di sviluppo dell'educazione greca dal mondo omerico, dove al centro si pone la formazione di un personaggio eccezionale, l'eroe, alla nascita e al consolidarsi della *polis*, in cui la *paideia* ha la funzione di educare i cittadini a diventare membri attivi di una comunità di uguali. Vi è dunque un preciso legame tra le pratiche educative e le situazioni storico-sociali che si susseguono nel corso del tempo: questa impostazione si differenzia da quella dei due testi più celebri e autorevoli dedicati, nel Novecento, all'educazione greca, e cioè *Paideia* di Jaeger e *l'Histoire de l'éducation dans l'antiquité* di Marrou. Il lavoro prende le mosse dall'analisi di queste opere, veri e propri capisaldi della storiografia, con cui ogni ricerca sul tema della *paideia* deve necessariamente confrontarsi.

## *1. La paideia greca come paradigma perenne: Jaeger e Marrou*

Quando si parla di *paideia* greca, ancora oggi viene spontaneo riferirsi all'opera che ha costituito per tanti decenni il punto di riferimento imprescindibile per gli studi su questo tema, e cioè *Paideia* di Werner Jaeger. Il sottotitolo – *Die Formung des griechischen Menschen*, e cioè *La formazione dell'uomo greco* – chiarisce l'intento dell'autore, esplicitato poi chiaramente nella *Prefazione* alla prima edizione, datata 1933: esprime, cosa che fino a quel momento non è ancora stata fatta – cito dalla traduzione italiana, pubblicata nel 1936 – «il processo formativo storico

dell'uomo greco e la genesi spirituale della figura ideale dei Greci».<sup>1</sup> Subito dopo, Jaeger pone l'accento sull'«originalità educativa incomparabile» di questo modello, destinato a esercitare un'influenza imperitura nel corso dei millenni.<sup>2</sup>

Dopo aver formulato la sua definizione di educazione come principio di cui si vale la comunità umana «per conservare e propagare il proprio tipo fisico e morale»,<sup>3</sup> Jaeger individua solo nel mondo greco lo «sforzo di plasmare consapevolmente, secondo la propria idea, mediante l'educazione, i nuovi individui continuamente sorgenti dal suo seno». <sup>4</sup> La *paideia* è dunque un'opera collettiva, funzionale a far acquisire all'individuo, proprio tramite un processo di modellamento, la sua forma compiuta.

Jaeger si muove in quella prospettiva strettamente ellenocentrica che esclude qualsiasi contatto tra i Greci e gli altri popoli: l'educazione greca, che è insieme opera formativa e progetto culturale – caratteri che si sommano nella nozione di *Bildung* cui Jaeger ricorre costantemente – viene contrapposta all'annichilimento delle individualità tipica del mondo orientale, che trova la sua rappresentazione icastica nella «cupa maestà delle piramidi».<sup>5</sup>

I grandi artefici della *paideia* greca sono gli autori delle «massime opere della greicità», definite da Jaeger «monumenti di una coscienza civica di grandiosità unica», destinate a collocarsi in una successione senza soluzioni di continuità, «dall'eroismo dei poemi di Omero sino allo Stato autoritario di Platone». <sup>6</sup> Dunque, in *Paideia* noi cogliamo solo sullo sfondo lo svolgersi di un processo storico che comporta il passaggio a scenari sociali e politici via via diversi.<sup>7</sup> L'attenzione è

<sup>1</sup> Jaeger, 1936, p. V. La traduzione italiana è condotta sulla seconda edizione tedesca, che risale allo stesso 1936.

<sup>2</sup> *Ibidem.*

<sup>3</sup> *Ibi*, p. 1.

<sup>4</sup> *Ibi*, p. 2.

<sup>5</sup> *Ibi*, p. 9.

<sup>6</sup> *Ibi*, p. 19.

<sup>7</sup> Adottando questa impostazione, Jaeger esclude dalla sua trattazione l'analisi delle istituzioni e delle concrete pratiche educative.



sempre e solo puntata sui «grandi uomini», che si presentano quali «autonomi maestri del popolo»<sup>8</sup> e cioè sui poeti, sugli storici, sui filosofi. Gli ideali che via via essi esprimono sono destinati non a sostituirsi, bensì a cumularsi, rappresentando tappe di un percorso teso a un continuo perfezionamento, che culmina con la forma culturale più specificamente greca, e cioè con la filosofia. Non a caso *Paideia* dedica due interi volumi a quelle che Jaeger definisce le principali figure educative della greicità, e cioè Socrate, Platone, Isocrate.

L'influsso del testo jaegeriano nell'ambito della riflessione sull'educazione greca appare chiaramente visibile in un altro volume, che ha costituito a sua volta un vero e proprio caposaldo nello studio della pedagogia antica, e cioè l'*Histoire de l'éducation dans l'antiquité* di Henri-Irénée Marrou, pubblicato nel 1948 e in un'edizione riveduta nel 1964. La definizione di educazione che si legge nell'*Introduzione* di quest'opera ricalca quella jaegeriana:<sup>9</sup> l'educazione è la tecnica collettiva con la quale una società inizia la sua giovane generazione ai valori e alle tecniche che caratterizzano la vita della sua civiltà. Pertanto, l'educazione è un «fenomeno secondario rispetto alla civiltà e subordinato a quest'ultima» e di conseguenza tale civiltà deve aver raggiunto la sua Forma – cioè la pienezza del suo sviluppo – per poter elaborare un modello educativo che la rifletta.<sup>10</sup> Marrou ritiene che il modello dell'educazione classica raggiunga il suo culmine, per quanto riguarda le strutture, i programmi, i metodi, nel periodo ellenistico: questo pa-

<sup>8</sup> Viene in tal modo tracciata una netta linea di demarcazione tra queste figure e quei «profeti della divinità» che sono le guide della comunità nel mondo orientale. *Ibi*, p. 19.

<sup>9</sup> Marrou, 1984, p. 13. Si fa qui riferimento alla traduzione italiana, condotta sull'edizione francese del 1964. Il debito nei confronti dell'opera di Jaeger è ammesso dallo stesso Marrou nella *Prefazione*, in cui afferma di collocarsi nello stesso solco – quello dell'umanesimo classico – in cui si situa *Paideia*.

<sup>10</sup> *Ibidem*. Una posizione critica rispetto all'impostazione di Marrou, che scrive sostanzialmente una storia dell'istruzione e dell'insegnamento, trascurando l'educazione impartita nella famiglia e nella società (il che significa, per la città antica, attraverso la partecipazione alle feste e ai riti pubblici, oltre che alle manifestazioni sportive), è espressa da Becchi, 2016, pp. 309-320.

radigma si trasmette prima a Roma, poi a tutto l'Oriente latinizzato, andando incontro a poche variazioni.<sup>11</sup>

Pur nell'ambito di un impianto complessivo differente rispetto a quello jaegeriano,<sup>12</sup> anche Marrou rivendica la stretta continuità tra mondo antico e mondo contemporaneo. Nell'*Introduzione*, afferma infatti che a motivare l'interesse per l'educazione antica è la consapevolezza che noi siamo dei Greco-Latini e che da loro è derivata tutta la nostra civiltà. Di conseguenza, come Jaeger, Marrou sottolinea la distanza che separa, fin dagli esordi, i Greci dai popoli del Vicino Oriente, tanto da asserire che una cultura di nobili guerrieri, quella greca, si pone in contrasto con una cultura di scribi, quella orientale.<sup>13</sup>

L'impostazione classicistica di Jaeger e di Marrou produce così un doppio cortocircuito: il primo è interno al mondo greco, che viene interpretato come un *continuum*, il secondo è relativo al nostro rapporto con i Greci, inteso come un legame di filiazione diretta. Questa visione storiografica è stata messa in crisi, e superata, dagli studi che a partire almeno dagli anni Sessanta del Novecento hanno introdotto nuove metodologie di approccio al mondo antico: uso deliberatamente questo termine per sottolineare la distanza temporale e l'alterità dei Greci rispetto a noi. È una distanza che il classicismo ha azzerato,

<sup>11</sup> Anche Jaeger – come scrive nella Prefazione di *Paideia* (p. V) – aveva prospettato la possibilità di ampliare l'opera fino a comprendere il mondo romano e l'antichità cristiana, progetto che non aveva realizzato. A questi periodi sono comunque dedicati i saggi contenuti in Jaeger, 1966, che derivano dalle *Carl Newell Jackson Lectures*, tenute presso l'Università di Harvard nel 1960 e pubblicate nel 1961, saggi in cui si sottolinea la continuità, proprio sotto il profilo dell'educazione, tra il modello ellenistico e quello fatto proprio dal nascente Cristianesimo.

<sup>12</sup> Nel volume di Marrou lo spazio più ampio è riservato alla descrizione delle strutture e dei metodi educativi che si susseguono, dal mondo omerico al periodo romano e infine a quello cristiano, fino a vederne gli esiti nel Medioevo, anche se un ruolo rilevante è assegnato ai teorici dell'educazione, tra cui Platone e soprattutto Isocrate. Per un confronto tra l'impostazione storiografica e i metodi utilizzati rispettivamente da Jaeger e Marrou, si veda Nocchi, 2005. Sull'opera di Marrou come testo di riferimento, ma anche come modello da superare, cfr. i saggi contenuti in Tognon, 2017.

<sup>13</sup> Marrou, 1984, pp. 14-17.

proponendo la visione di un mondo greco popolato da individui armoniosi e perfetti come le statue che ci sono pervenute o, per usare le parole di Mario Vegetti, sede di un «repertorio metastorico di paradigmi di perfezione, tanto estetici quanto etico-politici e filosofici». <sup>14</sup>

L'analisi che mi propongo di condurre prescinde dalla prospettiva continuista, sia interna al mondo greco, sia riguardo al rapporto tra i Greci e noi, e si concentra pertanto sui modelli educativi greci riportandoli al loro contesto storico e sociale. In particolare, intendo mettere a confronto due tipi di *paideia* che hanno caratterizzato periodi ben distinti del mondo greco: da una parte il modello aristocratico, che ha le sue matrici in Omero e nell'epica, ma che persiste nella tradizione nobiliare, e dall'altra il modello politico, che ha per protagonista il cittadino. Non intendo con questo negare che alcuni aspetti del mondo omerico e alcuni valori a questo collegati persistano anche nella civiltà della *polis*. Omero continua a essere considerato l'educatore della Grecia, come testimonia anche Platone, non senza un'intonazione polemica. <sup>15</sup> Voglio tuttavia sottolineare il passaggio dall'educazione tutta individuale dell'eroe, che prepara all'*aristeia*, cioè al compimento di imprese straordinarie, all'educazione collettiva e omologante della *polis*. Come si vedrà, in corrispondenza con questa trasformazione muta la nozione cardine di *arete*, o meglio dall'*arete* univoca del guerriero si passa alle molteplici *aretai* richieste al buon cittadino.

## 2. La *paideia* greca nei suoi contesti storico-sociali

### 2.1. L'eroe omerico: l'educazione all'*arete* guerriera

«Essere sempre il primo (*aristenein*), fra tutti gli altri il più forte»: <sup>16</sup>

<sup>14</sup> Vegetti, 2007, p. 305.

<sup>15</sup> Platone, nei libri II e III della *Repubblica*, mostra che la poesia di Omero, a causa della falsa rappresentazione degli dei e dell'attribuzione agli eroi di ogni sorta di vizi, è nociva all'educazione dei difensori della città giusta di cui delinea la fondazione. Nel libro X, 598 d ss., Platone sottolinea ancora la negatività della poesia omerica che, con il suo carattere mimetico, induce i suoi fruitori a imitare e a interiorizzare cattivi modelli di comportamento.

<sup>16</sup> *Iliade*, VI, 208, tr. M.G. Ciani, 1990: Glauco, che insieme a Sarpedonte comanda i guerrieri lici, alleati dei Troiani, riferisce così a Diomede la norma di comporta-

con queste parole si può riassumere lo scopo cui tende l'eroe omerico. A lui si richiede appunto l'eccellenza di una prestazione individuale, con cui rendere evidente a tutti la sua superiorità, misurabile in termini di *arete*. Questo termine, nei poemi omerici, è ancora ben lontano dal possedere quella valenza etica che gli sarà attribuita solo successivamente, quando i comportamenti umani saranno fatti oggetto, da parte dei filosofi, di una valutazione morale.

L'*arete* è il valore che si dimostra sul campo di battaglia uccidendo il maggior numero di nemici ed è il possesso peculiare dell'*agathos*. Questo aggettivo connota costantemente, nell'*Iliade*, i nobili guerrieri che prendono parte alla guerra:<sup>17</sup> l'*arete* è la prerogativa dei soggetti protagonisti del poema, che sono sempre principi o re. I soldati al loro seguito costituiscono una massa indifferenziata e non a caso l'unico non nobile che nell'*Iliade* osa prendere la parola nell'assemblea dei guerrieri, e cioè Tersite, viene descritto come brutto e deforme. Il suo *status* sociale – e che non sia un nobile è attestato dalla mancata indicazione del patronimico – si riflette nel suo aspetto fisico. Avendo osato criticare Agamennone, il capo della spedizione achea, viene colpito ripetutamente da Odisseo con lo scettro regale dello stesso Agamennone e si allontana in lacrime.<sup>18</sup>

L'*arete* è dunque un possesso innato, e tuttavia la stessa *Iliade* ci testimonia che anche per gli eroi è prevista un'educazione, finalizzata a perfezionare le doti già possedute. Il caso paradigmatico è quello di Achille, rispetto al quale possediamo una doppia tradizione. Come suoi maestri sono indicati due personaggi molto diversi: Fenice, che compare solo nell'*Iliade*, e il centauro Chirone. Il ruolo educativo svolto da Fenice emerge dal discorso accorato che rivolge ad Achille dopo che costui, a seguito della violenta lite con Agamennone per il posses-

mento che il padre Ippoloco gli aveva impartito al momento della sua partenza per la guerra. Da questa traduzione sono tratte anche le altre citazioni dell'*Iliade* presenti nel testo.

<sup>17</sup> Per citare solo alcuni esempi: in riferimento ad Achille, cfr. I, 131; a Menelao: II, 408; ad Agamennone: III, 179.

<sup>18</sup> *Ibi*, II, 211 ss.

so della schiava Briseide, si è ritirato nella sua tenda e che ora occorre convincere a tornare a combattere. Proprio per placare l'ira dell'eroe, Fenice gli ricorda: «Con te mi mandò il vecchio Peleo, guidatore di carri, il giorno in cui da Ftia ti inviò ad Agamennone: eri ancora un ragazzo, non conoscevi la guerra né le assemblee dove si distinguono gli uomini. Per questo mi mandò, per insegnarti ogni cosa, a parlare e ad agire nel modo migliore». <sup>19</sup> Se consideriamo il testo greco, Achille, nelle parole di Fenice, era un *nepios*, letteralmente “incapace di parlare”, il termine cui corrispondono il latino *infans* e il nostro “infante”. Questo termine allude all'inesperienza del giovane nei due ambiti in cui l'eroe omerico deve eccellere: l'agire, cioè la capacità di combattere valorosamente, e il parlare, per mostrare la propria autorevolezza nelle assemblee dei capi guerrieri.

Nell'*Iliade* sono presenti solo alcune tracce degli insegnamenti impartiti ad Achille dal personaggio che gli è invece associato da una molteplicità di fonti precedenti e successive al poema, e cioè il centauro Chirone. Che Achille fosse stato allevato da lui è detto da Esiodo;<sup>20</sup> Pindaro, nell'*Ode Nemea* III, 43-58, descrive ampiamente le imprese del bambino Achille allevato da Chirone e istruito a lanciare il giavelotto, con cui uccide, a sei anni, leoni e cinghiali, portandone le pelli al Centauro.

Sempre all'insegnamento di Chirone sarebbe dovuta l'abilità di Achille nel suonare: nell'*Iliade* viene rappresentato mentre, all'ingresso della sua tenda, suona la cetra per «consolare il suo cuore»,<sup>21</sup> dopo aver abbandonato il combattimento. Tra gli eroi Achille è l'unico a essere descritto mentre è intento a suonare: solitamente sono gli aedi, vere e proprie figure professionali, a farlo davanti a un pubblico di nobili. L'*Iliade* non menziona da chi Achille abbia appreso questa capacità, ma le fonti antiche indicano al riguardo il nome di Chirone e a queste testimonianze si aggiungono numerose rappresentazioni iconografiche.

<sup>19</sup> *Ibi*, IX, 438-443.

<sup>20</sup> *Catalogo delle donne*, fr. 204, 87 Merkelbach – West (1967).

<sup>21</sup> *Iliade*, IX, 186-89.

Come si concilia la presenza, nella tradizione antica, di due distinti maestri per Achille? Una spiegazione possibile fa riferimento all'eliminazione programmatica, nell'*Iliade*, di figure mitiche – a parte naturalmente gli dei dell'Olimpo – dalle vicende del poema. Ne conseguirebbe l'estromissione di un personaggio come Chirone, che unisce in sé un aspetto umano e uno animale, sostituito da Fenice, non menzionato da altre fonti.<sup>22</sup> Occorre rilevare, tuttavia, che nel IV secolo Senofonte, nel *Cinegetico*, attribuisce proprio a Chirone l'addestramento di una nutrita serie di eroi – tra cui Odisseo, Diomede, Enea e appunto Achille – non solo nella caccia, una pratica a lui donata dagli dei Apollo e Artemide, ma anche nello svolgimento di quelle che definisce «altre attività nobili» (1.2). Sembra dunque diffusa la credenza che anche i personaggi consacrati dalla tradizione epica, e pertanto possessori per nascita dell'*arete*, siano stati oggetto di un percorso educativo, sebbene eccezionale.

Il quadro dell'educazione omerica fornito sia da Jaeger sia da Marrou appare fortemente idealizzato, e in quanto tale parziale. Jaeger attribuisce a Omero la descrizione e la trasmissione dell'immagine di un mondo epico definito «cavalleresco»;<sup>23</sup> Marrou parla espressamente di una «cavalleria omerica», costituita dai nobili guerrieri, che non sono soldati brutali, bensì personaggi formati da una cultura appunto cavalleresca. La loro è una vita di corte, e dunque «cortese», che anticipa tratti caratteristici del mondo medievale.<sup>24</sup> Dal quadro disegnato dai due studiosi scompaiono totalmente le componenti violente, e addirittura selvagge, del comportamento di Achille come di tutti gli altri eroi omerici.

In un celebre saggio, Simone Weil ha definito l'*Iliade* il «poema della forza»,<sup>25</sup> sottolineando come la *bie*, intesa sia come forza sia come

<sup>22</sup> Sul tema cfr. Robbins, 1993, pp. 7-20; Mackie, 1997, pp. 1-10. Sulla figura di Fenice si veda Scott, 1912, pp. 68-77; su Chirone si veda Dawson, 1949, pp. 267-275.

<sup>23</sup> Jaeger, 1936, p. 92.

<sup>24</sup> Marrou, 1984, pp. 27-29.

<sup>25</sup> Weil, 1967, pp. 11-41. Su questo saggio si rimanda all'ampia discussione di Andò, 2008, pp. 117-137.

violenza, caratterizzi sia i vincitori sia i vinti, accomunandoli in un unico destino, che è quello della sventura. Questa componente è stata a lungo e deliberatamente omessa, proprio al fine di produrre un'immagine del tutto positiva, paradigmatica, "cortese" appunto, del mondo omerico. Proprio riguardo ad Achille, esempi significativi della sua violenza sono lo scempio del corpo di Ettore e, subito prima, le numerose uccisioni compiute per vendicare Patroclo.<sup>26</sup> Queste manifestazioni contribuiscono, nell'eroe omerico, a rafforzare l'immagine di una *arete* fondata sull'eccesso, della forza, dell'uccisione, della violenza, elementi che, con l'avvento della *polis*, dovranno essere eliminati, o almeno tenuti a freno, pur non senza difficoltà.

## 2.2. *Le virtù del cittadino: giustizia e autocontrollo*

La fondazione della *polis*, un evento che, pur con margini di variazione da luogo a luogo, appare compiuto nell'VIII secolo a.C., introduce nel mondo greco un nuovo modello di organizzazione: non più signorie locali, ma comunità di cittadini. Protagonisti di questo passaggio sono gli aristocratici, che si dividono tra loro il potere precedentemente appartenuto ai re. Pertanto, i loro valori non sono dissimili da quelli esaltati nei poemi omerici, e una testimonianza significativa è offerta dagli epinici di Pindaro, il poeta aristocratico per eccellenza attivo nella prima metà del V secolo a.C. Al centro della sua poesia si situa ancora l'esaltazione dell'*arete* intesa come eccellenza prestazionale, prerogativa di un individuo privilegiato, che si manifesta ora nella competizione sportiva: l'agonalità traspone su un altro terreno la rivalità guerriera degli eroi omerici. I protagonisti delle odi di Pindaro condividono infatti con questi il carattere innato del pro-

<sup>26</sup> Colpiscono, da parte di Marrou (1984, p. 29) l'attribuzione ad Achille della delicatezza (*delicatesse*) di modi, in particolare in riferimento all'organizzazione dei giochi funebri in onore di Patroclo nel canto XXIII e per contro l'assoluto silenzio sulle stragi di guerrieri troiani descritte nel canto XXI. Al culmine del suo furore (*menis*) per la morte di Patroclo, Achille, infatti, uccide numerosi Troiani in maniera particolarmente cruenta, pronunciando terribili parole di derisione nei confronti di quanti stanno per soccombere e che chiedono pietà. Anche riguardo alle modalità con cui i guerrieri omerici ingaggiano il combattimento Marrou, *ibidem*, parla di «cortesia».

prio valore: l'*arete* appartiene loro per natura ed è concessa dagli dei.<sup>27</sup> Le predisposizioni naturali, tuttavia, devono essere sviluppate adeguatamente, tramite dedizione e applicazione. Come Pindaro scrive nell'*Olimpica*, 6, 9, le *aretai*, se non sono messe alla prova, non consentono di conseguire l'onore, il fine cui tende il comportamento dell'uomo nobile.<sup>28</sup>

In netta opposizione rispetto all'esaltazione dell'*arete* individuale, la *polis*, che dalla metà del V secolo a.C., con l'instaurazione della democrazia compiuta, acquisisce l'assetto di una comunità di uguali, cerca di estendere a tutti i suoi membri un modello comportamentale univoco. I cittadini sono i protagonisti attivi di tutte le magistrature – politiche, giudiziarie, religiose – e devono pertanto ricevere la stessa educazione, finalizzata a comunicare quei valori e quelle competenze che garantiscono la stabilità della città. L'educazione del cittadino tende pertanto all'omologazione: è la *polis* stessa a farsi un'impresa educativa, tramite la partecipazione del corpo civico alle cariche, alle riunioni, alle feste religiose, agli eventi culturali e sportivi.<sup>29</sup>

Questa *paideia* politica, strumento di coesione per la città, deve comportare l'acquisizione, da parte di tutti, di quelle virtù che favoriscono l'unità: in primo luogo, la giustizia e l'autocontrollo, la *sophrosyne*. Si è ancora di fronte a forme di *arete*, ma questa eccellenza prestazionale è ora legata ai ruoli svolti dai cittadini, che devono eseguirli nel modo migliore. Per usare la definizione ormai canonica di Adkins, si tratta di virtù collaborative, che si sostituiscono a quelle competitive proprie

<sup>27</sup> Cfr. *Pitica* I, 41-42: dagli dei provengono tutte le risorse con cui i mortali acquisiscono l'eccellenza, sia in termini di saggezza o di eloquenza, sia di forza fisica.

<sup>28</sup> Tra i destinatari privilegiati delle odi di Pindaro vi sono i tiranni di Siracusa, in particolare Ierone, cui il poeta indirizza anche consigli riguardanti le corrette modalità di esercizio del potere, improntati al senso della misura e alla pratica della giustizia nei confronti dei sudditi. Si è di fronte a un primo esempio di quello che diventerà lo *speculum principis*.

<sup>29</sup> Si deve citare, a questo riguardo, un verso del poeta del V secolo, Simonide, che afferma proprio: «La città educa l'uomo» (fr. 53 Diehl). Su questo aspetto si vedano le importanti osservazioni di Vegetti, 1987, pp. 35-50; Vegetti, 1989, pp. 45-55.



della tradizione omerica e aristocratica.<sup>30</sup> La giustizia consiste nel rispetto della legge, quella legge scritta che in Atene, dagli inizi del VI secolo a.C., rappresenta la norma vincolante per tutti, in una posizione di equidistanza dalle varie componenti sociali che sono costantemente conflittuali.<sup>31</sup> La *sophrosyne* è la virtù finalizzata a far sì che tutti i cittadini svolgano il loro ruolo nella comunità, senza voler prevaricare. È la virtù che salvaguarda l'uguaglianza e che vale sia nell'ambito politico sia in quello militare, in quella forma di schieramento – la falange oplitica – dove a ciascuno è richiesto di restare al proprio posto nelle file, per mantenere la compattezza e la forza d'urto del collettivo.

Giustizia e autocontrollo quali virtù del cittadino sono dunque intese in senso prestazionale, tali cioè da assicurare a ciascuno lo svolgimento del proprio ruolo nel modo migliore, ma anche morale, in quanto parti integranti del codice di valori condiviso dalla comunità. Questa duplice funzione è espressa in modo emblematico nel mito sull'origine della *polis* – il mito di Prometeo – che Platone fa narrare da Protagora nel dialogo che da lui prende il nome.<sup>32</sup> Non è il caso qui di discutere dell'effettiva paternità del racconto, se risalga davvero al sofista o se si sia di fronte a un'elaborazione di Platone. Appare importante sottolineare, piuttosto, che nel mito la fondazione della città diviene possibile solo quando sono diffusi tra gli uomini il rispetto reciproco, e cioè l'autocontrollo (*aidos*) e la giustizia (*dike*), componenti costitutive dell'*arete politike*, la virtù politica, cioè l'eccellenza comportamentale del cittadino. Nel racconto questi valori sono elargiti da Zeus per superare una conflittualità che nemmeno il progresso tecnico, conseguente al furto del fuoco da parte di Prometeo, è riuscito a cancellare: si tratta della riscrittura in termini mitici di un percor-

<sup>30</sup> Adkins, 1964.

<sup>31</sup> La formulazione di queste leggi scritte, che costituiscono il fondamento di tutta la successiva legislazione ateniese, è opera di Solone, chiamato nel 594 a.C. a sanare il conflitto, interno alla città, tra i ricchi aristocratici e i meno abbienti, rappresentati da piccoli proprietari e da artigiani.

<sup>32</sup> *Protagora*, 320c-322d.

so progressivo che vede gli uomini superare la violenza reciproca sperimentandone gli effetti distruttivi.<sup>33</sup>

Nel *Protagora*, l'omonimo sofista, subito dopo aver narrato il mito, illustra il percorso che conduce il cittadino all'acquisizione dell'*arete politike*, la virtù politica: il suo discorso passa in rassegna tutte le tappe dell'educazione che in Atene è impartita ai fanciulli e che è finalizzata a fare di loro dei buoni cittadini, possessori del rispetto delle leggi e dell'autocontrollo.<sup>34</sup> La prima fase è rappresentata dall'educazione familiare, che vede impegnati il padre, la madre, la nutrice e il pedagogo: a loro spetta di indicare al bambino cosa è giusto e cosa è ingiusto, cosa è nobile e cosa è vergognoso, intervenendo anche con le punizioni finalizzate a raddrizzare le cattive inclinazioni, così come si fa con un legno storto. Poi i ragazzi sono avviati dai maestri.<sup>35</sup> Il *grammatistes* insegna a leggere e a scrivere, ma anche a conoscere le opere dei poeti più illustri, che esaltano le gesta valorose dei grandi uomini del passato, perché fungano da modelli da imitare. Allo stesso tempo, però, l'insegnamento impartito ai ragazzi deve condurli ad acquisire un atteggiamento controllato e decoroso, che manifesti la piena padronanza di sé, e cioè la *sophrosyne*. A questa finalità contribuisce anche il maestro di musica, il *kitharistes*: l'apprendimento dei ritmi e delle melodie appositamente selezionati favorisce quella configurazione armoniosa dell'anima che dà luogo ai comportamenti corretti e ai rapporti collaborativi dei cittadini all'interno della comunità.<sup>36</sup> Infine, il maestro di ginnastica si preoccupa di formare i corpi per renderli adatti ad affrontare le prestazioni militari che saranno richieste a tutti i cittadini.

<sup>33</sup> Un'ampia analisi del mito è condotta da Vegetti, 2004, pp. 145-158.

<sup>34</sup> *Protagora*, 325 c-326 e.

<sup>35</sup> In Atene, la frequentazione dei maestri iniziava intorno ai sette anni. In assenza di un sistema scolastico pubblico, erano i padri a farsi carico dell'istruzione dei figli.

<sup>36</sup> Appare evidente il riferimento alle teorie elaborate dal musicista Damone, attivo nell'Atene del V secolo, che svolge anche un ruolo politico, come consigliere di Pericle: a lui si deve la formulazione della cosiddetta "etica musicale", la concezione cioè secondo cui la musica esercita un influsso sulla formazione del carattere, sull'*ethos*. Di qui la necessità di selezionare i tipi di esecuzione in relazione ai loro effetti psicologici, positivi o negativi.

È significativa la ricorrenza, nel discorso di Protagora, del riferimento alla costrizione che ciascun maestro deve esercitare sui fanciulli per indurli a imparare: si tratta di una costrizione che allude certamente all'uso delle punizioni corporali, componente onnipresente nella pedagogia antica, ma che sembra anche sottolineare la necessità di rendere tutte le discipline menzionate un possesso comune e ineludibile per i futuri cittadini. Del resto, anche il momento conclusivo e più alto del percorso formativo delineato da Protagora prevede una forma di obbligo: è quello che la stessa città impone e che consiste nell'apprendere le leggi per vivere secondo il loro modello e poter accedere pienamente alla vita politica. La legge greca, infatti, non è una semplice norma impositiva, ma convoglia contenuti etici e appunto formativi.<sup>37</sup>

La descrizione dell'educazione ateniese fatta da Protagora mette chiaramente in luce quali siano i requisiti che devono caratterizzare la figura del buon cittadino, l'*agathos politeis*. Come emerge dall'analisi dei testi del V e del IV secolo, al primo posto viene sempre collocata l'utilità che il singolo deve arrecare alla città: un buon cittadino è un cittadino utile, *chrestos*, sia sul campo di battaglia sia nell'esercizio delle cariche politiche. Il valore bellico viene solennemente celebrato nelle orazioni funebri, gli epitafi, che equiparano i caduti per la città ai grandi eroi del passato, e chi non partecipa attivamente alla gestione degli affari pubblici viene definito, come si legge nell'*Epitafio* di Pericle in Tucidide, non un cittadino desideroso di tranquillità, ma un cittadino inutile (II.40.2).

La virtù politica, l'*arete politike*, si compone dunque di giustizia e di autocontrollo, necessarie per contrastare le spinte particolaristiche che ledono la compattezza della comunità. L'insistenza del richiamo a queste due modalità comportamentali chiarisce bene l'importanza della posta in gioco e insieme la difficoltà di raggiungere questo obiettivo. La storia della *polis* è contrassegnata costantemente dal pericolo

<sup>37</sup> Sulla centralità della legge nella pratica politica greca e nelle riflessioni dei filosofi cfr. de Romilly, 1971. In particolare, sul carattere educativo delle norme si vedano le pp. 227-250.

della *stasis*, della guerra interna, e lo sforzo della *paideia* va proprio nella direzione di suscitare e di consolidare nei cittadini, tramite la circolazione dei discorsi e la partecipazione agli eventi collettivi, la consapevolezza della propria appartenenza alla comunità.

### *Bibliografia*

Adkins A.W.H. (1964), *La morale dei Greci: da Omero ad Aristotele*, tr. it. Laterza, Bari (ed. orig. 1960).

Andò V. (2008), *L'Iliade poema della forza? A proposito di Simone Weil*, in «Anabases», 7, pp. 117-137.

Becchi E. (2016), *I bambini del Marrou*, in «Studi sulla formazione», 2, pp. 309-320.

Dawson W.R. (1949), *Chiron the Centaur*, in «Journal of the History of Medicine and Allied Sciences», 4, 3, pp. 267-275.

Jaeger W. (1936), *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, I, tr. it. La Nuova Italia, Firenze (ed. orig. 1936<sup>2</sup>).

Jaeger W. (1966), *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, tr. it. La Nuova Italia, Firenze (ed. orig. 1961).

Mackie C.J. (1997), *Achilles' Teachers: Chiron and Phoenix in the Iliad*, in «Greece and Rome», 44, 1, pp. 1-10.

Marrou H.-I. (1984), *Storia dell'educazione nell'antichità*, tr. it. Studium, Roma (ed. orig. 1948).

Merkelbach R. – West M.L. (eds.) (1967), *Fragmenta Hesiodica*, Clarendon Press, Oxford.

Nocchi F.R. (2005), *L'idea di formazione nelle prospettive storiografiche di Jaeger e Marrou: l'educazione aristocratica*, Aracne, Roma.

Omero (1990), *Iliade*, a cura di M.G. Ciani, Marsilio, Padova.

Robbins E. (1993), *The Education of Achilles*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 45, 3, pp. 7-20.

Romilly J. de (1971), *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Les Belles Lettres, Paris.

Scott J.A. (1912), *Phoenix in the Iliad*, in «The American Journal of Philology», 33, 1, pp. 68-77.

Tognon G. (ed.) (2017), *La storia dell'educazione nell'antichità. Oltre Marrou*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 24, pp. 1-366.

Vegetti M. (1987), «*La città educa gli uomini*»: *polis classica e formazione del cittadino*, in E. Becchi (ed.), *Storia dell'educazione*, La Nuova Italia, Scandicci, pp. 35-50.

Vegetti M. (1989), *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari.

Vegetti M. (2004), *Protagora, autore della Repubblica? Ovvero, il "mito" del Protagora nel suo contesto*, in G. Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, I, Loffredo, Napoli, pp. 145-158.

Vegetti M. (2007), *Intervista sul classico*, in M. Vegetti, *Dialoghi con gli antichi*, a cura di S. Gastaldi – F. Calabi – S. Campese – F. Ferrari, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 305-312.

Weil S. (1967), *L'Iliade poema della forza*, in S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, tr. it. Borla, Torino, pp. 11-41 (ed. orig. 1953).

# Virtù ed educazione tra Socrate e Platone

*Fulvia de Luise*

La prima riflessione esplicita e argomentata sul tema della virtù e sulla possibilità di un'educazione che porti ad acquisirla la troviamo nei dialoghi di Platone, sulla bocca di Socrate. Il circolo vizioso tra autore e personaggio, generato dalla forma teatrale della rappresentazione, ha sempre reso difficile distinguere la parte di autentica paternità socratica delle idee che vediamo emergere nei dialoghi platonici e stabilire con certezza il punto in cui l'elaborazione teorica di Platone se ne distacca. Non intendo ovviamente addentrarmi nella complessità della questione esegetica che ne deriva, ma in un certo senso prescindere, per utilizzare a più largo raggio il valore documentario che la rappresentazione platonica possiede, in quanto ricostruzione di dibattiti ambientati nel passato recente della *polis*, che vedono emergere in modo problematico la questione della virtù.

## *1. Tra Socrate e Platone*

Che Socrate ne sia stato protagonista è un fatto che trova conferma nell'eclatante fenomeno dei «dialoghi socratici» (*sokratikoi logoi*): una forma nuova di rappresentazione poetica (*mimesis*),<sup>1</sup> che si sviluppò in modo imponente (circa trecento unità dialogiche)<sup>2</sup> nei tre decenni successivi alla morte di Socrate (399 a.C.), per rievocarne la

<sup>1</sup> I *sokratikoi logoi* sono classificati come nuovo genere letterario da Aristotele, in *Poetica*, 1, 1447b11.

<sup>2</sup> Si vedano Rossetti, 2001, 2005, 2008 e Vegetti, 2006.

memoria. A partire dai primi fondamentali lavori di Giannantoni e di Rossetti<sup>3</sup> sulla classificazione e l'interpretazione delle fonti dialogiche, e dallo spostamento dell'attenzione sul "movimento" socratico,<sup>4</sup> l'indagine sull'insieme di queste testimonianze ha dato una nuova prospettiva alla ricerca sul ruolo svolto da Socrate nella cultura ateniese del V secolo. Negli studi degli ultimi vent'anni il confronto intertestuale tra i diversi testimoni di Socrate ha gettato molta luce sulle dinamiche interne al movimento socratico originario e sulla rilevanza delle problematiche sollevate dal gruppo in rapporto al contesto sociale.<sup>5</sup> Ne deriva la ragionevole certezza che la "questione" della virtù sia stata effettivamente dibattuta per la prima volta in modo intensivo, e con molte varianti, nel circolo culturale che si era costituito intorno a Socrate e che fu attivo nell'ultimo trentennio del V secolo a.C., esercitando un'importante influenza etica e politica in un'epoca assai turbolenta per la democrazia ateniese.

Questo permette a noi di tornare alla rappresentazione platonica, che appunto colloca la data drammatica dei dialoghi nell'arco di quegli anni (tra l'ultima età periclea e quella post-periclea, fino alla morte di Socrate), leggendovi la ricostruzione di dibattiti epocali, in cui Socrate appare protagonista di un confronto non solo interno al circolo dei suoi compagni, ma aperto al modo in cui si discuteva di virtù nella città del suo tempo. La ricostruzione platonica, benché sia tutt'altro che imparziale e sicuramente in competizione con le immagini di Socrate offerte dagli altri Socratici, mantiene un'indubbia credibilità nell'evocazione di situazioni e atmosfere, fatti e personaggi, ancora ben noti ai lettori dei dialoghi contemporanei di Platone. Così, mentre l'ambientazione della scena dà di volta in volta un contesto piuttosto preciso alle parole di Socrate e dei suoi interlocutori, acquista valore

<sup>3</sup> Si vedano Giannantoni, 1971, 1990; Rossetti, 1974, 1975a, 1975b.

<sup>4</sup> Si veda Vander Waerdt, 1994.

<sup>5</sup> Alcune raccolte di studi socratici documentano le linee di ricerca e di dibattito degli ultimi vent'anni: Romeyer Dherbey – Gourinat, 2001; Rossetti – Stavru, 2008, 2010; Ahbel Rappe – Kamtekar, 2006; Mazzara – Narcy – Rossetti, 2007, Morrison, 2011; de Luise – Stavru, 2013; Laks – Most, 2016; El Murr – Narcy, 2020.

documentario la rappresentazione di quella che è stata definita «la società platonica dei dialoghi».<sup>6</sup>

Obiettivo principale di questo saggio è mostrare in che modo la definizione stessa della virtù fosse diventata una questione divisiva, indice dei conflitti interni alla cultura della *polis*, e in che senso Platone attribuisca a Socrate la scoperta di un principio risolutivo (l'equiparazione della virtù al sapere), con cui diventava possibile superare sia le ambiguità dell'educazione poetica tradizionale sia la strumentalità dei nuovi modelli di formazione politica praticati dai Sofisti. Il confronto tra le scene drammatiche del *Gorgia* e del *Protagora* permetterà di focalizzare i termini della ricostruzione che Platone fa di questo dibattito di età socratica, cui darà un seguito ideale nella *Repubblica*, attribuendo ancora al suo Socrate l'elaborazione di una teoria politica della virtù.

## 2. *La virtù come questione divisiva*

La rappresentazione platonica ci trasmette un'immagine tutt'altro che pacifica della società ateniese nell'ultimo trentennio del V secolo a.C., facendone il teatro di un dialogo aperto e conflittuale in cui la virtù appare come un oggetto del contendere importante. Definire la virtù, riconoscerne le forme, gli aspetti e la rilevanza nel contesto di un dibattito pubblico sembra avere un valore eminentemente politico, giacché ogni definizione del tipo umano eccellente per virtù ha implicazioni per la scelta dei migliori di Atene, da destinare al governo della città. Un più ampio valore culturale, civile e antropologico può essere attribuito alla discussione sulla virtù, considerando che la posta in gioco è il modo in cui si può stabilire una connessione tra virtù e felicità: si tratta di definire quali siano i tratti di personalità più desiderabili in un uomo che voglia vivere nel modo migliore, soddisfatto e apprezzato, nella cornice della *polis* di cui è cittadino.

Se volessimo tentare un confronto di sfuggita sul tipo di virtù a cui pensano i diversi “testimoni” di Socrate quando trasmettono il suo

<sup>6</sup> Vidal-Naquet, 1990.



insegnamento, vedremmo che il Socrate di Antistene<sup>7</sup> o di Senofonte<sup>8</sup> danno indicazioni molto diverse dal Socrate platonico, enfatizzando soprattutto il valore di virtù tipiche dell'etica aristocratico-militare: l'*enkrateia*, come dominio di sé, la *karteria*, come resistenza alle fatiche e al dolore (con larvata evocazione del modello filo-spartano). Platone, come cercherò di mostrare, ha un piano diverso e più ambizioso di revisione del catalogo delle virtù e del suo fondamento intellettuale ed etico.<sup>9</sup>

Restando sul piano dei luoghi comuni della cultura greca, sappiamo che possedere la virtù significa innanzitutto essere «buoni» (*agathoi*) o «eccellenti» (*aristoi*) in senso prestazionale, cioè avere la capacità di manifestare la propria virtù compiendo «belle azioni» (*kala*). Molti dubbi sussistono, invece, su quali siano le virtù che meritano davvero il primato nel contesto civile della *polis*.

La società ateniese custodiva nella sua tradizione poetica paradigmi di virtù intrinsecamente ambigui, come testimonia l'«ira» (*menis*) di Achille, in cui si manifesta il lato oscuro dell'eroica virtù che lo porta a vivere e morire per l'onore.<sup>10</sup> La riconosciuta eccellenza del «coraggio» (*andreia*), come virtù eminente tipica degli uomini degni di questo nome (*andres*), incorporava l'idea di una passionalità indomabile e temibile, non solo per i nemici.<sup>11</sup> Ma all'esigenza di contenere gli effetti distruttivi dell'impeto eroico, in gran parte incompatibili con le esigenze civili della *polis*, si collegava l'elaborazione del modello della *sophrosyne*: virtù della saggia moderazione, derivante da un'elevata educazione e da una capacità di autocontrollo fondamentale per l'esercizio del governo politico.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Cfr. Brancacci, 2010, 2013.

<sup>8</sup> Cfr. Dorion, 2006a e 2006b.

<sup>9</sup> Cfr. de Luise, 2016a e 2020.

<sup>10</sup> Sul valore formativo dell'«enciclopedia omerica», si veda Havelock, 1963. Sulla «bella morte» si vedano Vernant, 1989, Loraux, 1981 e de Luise, 2021a.

<sup>11</sup> Sul modello passionale che domina la cultura maschile della Grecia antica, resta fondamentale Vegetti, 1995. Cfr. anche Calabi, 1998 e de Luise, 2021b.

<sup>12</sup> Sul passaggio dal dominio del modello eroico di virtù, di derivazione omerica, alla prospettiva educativa della *sophrosyne* ha aperto nuove prospettive l'analisi con-

Nell'ultimo trentennio del V secolo, *andreia* e *sophrosyne* rientrano entrambe nel quadro delle virtù considerate eminenti, e, pur restando incerti i loro statuti, appaiono candidate a stringere tra loro alleanze come componenti della «virtù politica», che dovrebbe essere garante di «giustizia» (*dikaiosyne*).<sup>13</sup>

Il risultato è che due canoni diversi di eccellenza virtuosa si ritrovano affiancati nella legittimazione del potere politico, benché essi siano per molti aspetti opposti e reciprocamente in parte incompatibili. Senza contare che la disputa su quali siano le caratteristiche dei «migliori»,<sup>14</sup> cui affidare la direzione politica, si svolge nella cornice di un conflitto tra i sostenitori dell'uguaglianza democratica (*isonomia*) e quelli dell'eccellenza aristocratica, mentre sullo sfondo compaiono i sostenitori della forza (*kratos*), come virtù in grado di autolegittimarsi, attraverso la conquista del potere politico.

### 3. Il conflitto nel linguaggio della virtù. Il dialogo impossibile tra Socrate e Callicle nel *Gorgia*

Il dialogo tra Socrate e Callicle nel *Gorgia* ci fornisce un quadro caotico e allarmante di quanto circolava e si poteva sentir dire sul tema della virtù in un'Atene post-periclea, impegnata nella già lunga guerra del Peloponneso: una guerra definita da Tucidide un «maestro violento», *biaios didaskalos*,<sup>15</sup> che induce a trasferire all'interno della città la logica del conflitto esterno, come era avvenuto nel caso di Corcira.<sup>16</sup> Tucidide aggiunge poco dopo un'interessante annotazione: in quel contesto anche «le parole dovevano cambiare il loro significato».<sup>17</sup> Ora, la rappresentazione platonica mira evidentemente a dimo-

dotta da Vegetti, 1989, capp. II e III, pp. 13-55. Sugli sviluppi della problematica della *sophrosyne* si veda Gastaldi, 1998.

<sup>13</sup> Sul nesso evolutivo tra *sophrosyne* e *dikaiosyne*, si veda ancora Gastaldi, 1998.

<sup>14</sup> Uno studio dei parametri usati nell'Atene classica per la definizione dei «migliori» si trova in Schmitt Pantel, 2009.

<sup>15</sup> Tucidide, III, 82, 2.

<sup>16</sup> *Ibi*, III, 69-85.

<sup>17</sup> *Ibi*, III, 82, 4.

strare che tra i due personaggi che si confrontano duramente nel *Gorgia* (il cittadino-filosofo Socrate e il cittadino di alte pretese raffigurato in Callicle) un dialogo civile e serio sulla virtù è divenuto impossibile. È come se il lessico stesso della virtù avesse subito un deterioramento, certo anche per l'inflazione di usi retorici alla moda, ma soprattutto perché i discorsi sulla virtù si svolgono nella stessa area dei conflitti per il potere politico.

Di questi conflitti e di come essi intervengano a modificare il significato e le connotazioni di valore delle parole, il dialogo fornisce un'impressionante rappresentazione, creando tra Socrate e Callicle una sorta di teatro degli equivoci intorno ai concetti cardine della morale comune. Chi sono i «migliori»? In virtù di quali capacità saranno considerati «buoni» o «eccellenti»? In base a quale ragionamento il primato nella virtù dovrebbe trasformarsi nel diritto di accedere al potere politico e perfino di esercitare la sopraffazione (*pleonexia*)?

In prima battuta, per sostenere il diritto alla *pleonexia* dei più forti, Callicle ha denunciato l'iniquità delle leggi che sanciscono l'uguaglianza, accusandole di essere in realtà uno strumento di sopraffazione da parte dei deboli sui forti, che ha l'effetto di ribaltare il diritto di natura.<sup>18</sup>

Socrate è frastornato dalla pluralità dei termini usati da Callicle per definire «i migliori»<sup>19</sup> e pone una domanda che ha un retroterra di importanti questioni: «Allora mi dirai tu riguardo a quale genere di cose colui che è migliore e più intelligente, avendo di più, acquista il diritto di prevalere sugli altri?»<sup>20</sup>

La risposta di Callicle non risolve la questione dei «migliori» nei termini univoci richiesti da Socrate, ma si muove dentro l'ambiguità del lessico tradizionale, incrementando l'effetto distorsivo dei nuovi usi linguistici:

Per migliori (*kreittous*) non intendo i calzolari né i cuochi, ma quelli che siano ben dotati di intelligenza (*phronimoi*) riguardo agli affari della città, sapendo in

<sup>18</sup> Platone, *Gorgia*, 483b4-484a2.

<sup>19</sup> La questione viene sollevata da Socrate *ibi*, 488b8-c3 e 491b5-c5.

<sup>20</sup> *Ibi*, 491a1-6. La traduzione è mia.

che modo essa possa essere ben governata, e siano non solo intelligenti, ma anche coraggiosi (*andreioi*), capaci di portare a buon fine i progetti che hanno meditato, che non desistano per debolezza d'animo (*malakian*).<sup>21</sup>

Ciò che resta chiaro è l'intento di attribuire ai «migliori» (quali che siano le qualità che giustificano l'utilizzo di questa parola) il diritto di prevalere sugli altri e di essere più felici di loro.<sup>22</sup>

Se, dunque, attraverso le qualità potenti di cui dispongono, i «migliori» acquistano il diritto a praticare la *pleonexia*, l'intero lessico delle virtù sociali deve cambiare di segno: «giustizia» (*dikaiosyne*) significherà prevalere secondo natura, mentre il concetto tradizionale di «giusto» (*dikaion*), che era abbinato di norma a «legale» (*nomimon*), diventa un sopruso politico ai danni degli individui eccellenti. Oggetto di vergogna, socialmente «brutto» (*aischron*) non sarà più l'ingiustizia, ma la «debolezza», l'«impotenza», la «mancanza di virilità» (*malakia*, *adynamia*, *anandria*) nel perseguire i propri fini. Se Callicle afferma che è un dovere morale mettere la propria «intelligenza» (*phronesis*) al servizio di ciò che piace, l'*andreia* diventa audacia predatoria e perde ogni connotazione di responsabilità politica, mentre la *sophrosyne* diventa «insensatezza» (*elithiotes*), l'«autocontrollo» (*enkrateia*) una forma di autolesionismo.

Nella conclusione del suo discorso, Callicle si fa apertamente promotore della sovversione del lessico che concerne il rapporto tra virtù e felicità:

Ma per la verità che tu, Socrate, dici di inseguire, così stanno le cose: il lusso (*tryphè*), la sfrenatezza (*akolasia*), la licenza (*eleutheria*), quando hanno buon sostegno, sono virtù (*arete*) e felicità (*eudaimonia*); tutto il resto sono ornamenti, convenzioni umane (*synthemata anthropon*) contro natura (*para physin*), sciocchezze di nessun valore.<sup>23</sup>

A questa organica ricomposizione del nesso virtù-felicità, ottenuta al prezzo di una completa sovversione dell'ordine tradizionale dei va-

<sup>21</sup> *Ibi*, 491a7-b4. La traduzione è mia.

<sup>22</sup> *Ibi*, 491e5-492c3.

<sup>23</sup> *Ibi*, 492c3-8. La traduzione è mia.

lori, Socrate oppone un grandioso tentativo di ricostruire una possibile morale sociale sulla base di un principio rigoroso di «cura di sé»: un principio di ordine interiore, che guidi l'individuo a realizzare la coerenza e l'armonia con se stesso, disponendolo a trovare il suo corrispettivo sociale nella «legalità» (*nomimon*) e nella «legge» (*nomos*) e a ritenere che in questo consista la sua più autentica felicità.

Inutile dire che tutte le risorse di logica e di inventiva poetica dispiagate dal Socrate del *Gorgia* per rendere attraente un modello di vita centrato sull'ordine interno e la responsabilità comportamentale non bastano a scalfire la determinazione con cui Callicle aderisce a un modello di vita opposto, in cui l'individuo si identifica con la dinamica passionale dei suoi desideri e non riconosce altra virtù se non quella che di volta in volta lo conduce a realizzarli.

Rappresentando drammaticamente l'irriducibilità del conflitto tra i due modelli di vita e di virtù e la conseguente incomunicabilità tra i due dialoganti, Platone conduce dunque il suo Socrate a un completo fallimento sul piano persuasivo. Gli concede però una vittoria strepitosa sul piano della definizione teorica della vera eccellenza umana, facendogli pronunciare un supremo elogio dell'unità della virtù, quale si può riconoscere in un individuo completamente «buono».

Di rilevante importanza è che a questa definizione Socrate giunga da solo, dopo che Callicle ha abbandonato il dialogo,<sup>24</sup> dichiarando a più riprese la sua indisponibilità a farsi catturare da ragionamenti che non rispondono alla sua idea di felicità. La sintesi concettuale che Socrate fa in proprio del suo complesso ragionamento si racchiude in una sorta di fulminante sillogismo, la cui premessa maggiore sta nel principio che «la virtù di ciascuna cosa» (ente naturale o oggetto d'arte che sia) corrisponda all'ordine che le è «proprio (*oikeion*)», la premessa minore nell'idea che quest'ordine la renda «buona», la conclusione nell'attribuzione all'anima umana così ordinata la proprietà di essere «saggia (*sophron*)» e «buona (*agathè*)».<sup>25</sup>

<sup>24</sup> *Ibi*, 505c5-506c4.

<sup>25</sup> *Ibi*, 506d2-507a2.

Traendo le dovute implicazioni da quello che resta un modello prestazionale di virtù, Socrate può stabilire che un uomo dotato con pienezza delle capacità virtuose in tutte le fattispecie, sarebbe anche assolutamente felice, in quanto soddisfatto di se stesso e delle sue azioni:

Appare di conseguenza proprio necessario, Callicle, che il tipo moderato (*sophron*), come abbiamo detto, essendo giusto (*dikaion*), coraggioso (*andreion*) e pio (*bosion*), sia anche un uomo completamente buono (*agathon...telesios*), che il buono faccia bene e in modo bello tutto quel che fa, che chi agisce bene sia beato (*makarion*) e felice (*eudaimona*), mentre chi è cattivo e agisce male sia infelice.<sup>26</sup>

Si tratta di uno schema che avrà un'importante ricezione nella tradizione stoica, che ne farà un modello assoluto di saggezza, fissando nell'uso esclusivo della ragione il solo carattere «proprio» dell'uomo (ma inaccessibile alla massa degli «stolti»), e nell'esercizio rigoroso delle pratiche virtuose il luogo di congiunzione tra virtù e felicità.<sup>27</sup>

Il Socrate platonico appare comunque ancora al di qua di una deriva filosofica di questo tipo. Lo vediamo dal modo in cui all'astrattezza della definizione di una virtù perfetta – riservata a pochissimi – affianca un argomento di portata antropologica generale, dotato di buona forza persuasiva: l'importanza della virtù, come forma di saggezza umana, sta nel fatto che essa permette di stabilire rapporti di condivisione con gli altri uomini, aprendo la prospettiva dell'amicizia sia sul piano sociale, sia su quello cosmico, che unisce uomini e dei.

<sup>26</sup> *Ibi*, 507b8-c5. La traduzione è mia.

<sup>27</sup> Sugli sviluppi di questa problematica nell'ambito dello Stoicismo antico la letteratura è vastissima. Una trattazione comparata del mito del saggio in ambito ellenistico e della sua particolare rilevanza per l'etica stoica si trova in Vegetti, 1989, pp. 271-299. Una ricognizione sintetica ed essenziale sull'etica stoica, con particolare riguardo al tema della *oikeiosis* e della virtù propria dell'uomo, si trova in Donini – Ferrari, 2005, pp. 238-253.

Chi invece pratica la sopraffazione, credendo di fare il suo vantaggio, sceglie per sé una tristissima «vita da ladrone (*leiston bion*)»:<sup>28</sup>

Un uomo simile non potrebbe essere amico di un altro uomo né di un dio. Non è infatti capace di fare comunanza (*koinonein*); e con uno con cui non c'è alcuna comunanza (*koinonia*) non ci potrebbe essere amicizia. Dicono i saggi, Callicle, che cielo e terra, dei e uomini li tengono insieme la comunanza, l'amicizia, l'ordine, la moderazione e la giustizia, e per questo chiamano tutto questo insieme *kosmos* [complesso ordinato, ndr], amico mio, non disordine e neppure sfrenatezza. Tu sembri non mettere attenzione a queste cose, pur essendone esperto, ma hai dimenticato che l'uguaglianza proporzionale (*he isotes he geometrike*) ha grande potere tra gli uomini e gli dei, mentre tu credi che si debba esercitare la sopraffazione: infatti trascuri la geometria.<sup>29</sup>

Al di là del richiamo altisonante all'armonia cosmica e della comicità dell'invito rivolto a Callicle a non trascurare la geometria, l'idea che «fare comunanza» sia una fondamentale necessità umana resta il punto di forza dell'opposizione socratica a una visione predatoria della virtù. La ricorrenza di questa idea permette di tracciare una linea di continuità con l'elaborazione della *Repubblica*, dove però il criterio virtuoso della comunanza sarà declinato in chiave di unità politica, sorpassando e ribaltando l'impostazione soggettiva con cui qui Socrate imposta la sua difesa delle ragioni della virtù, facendo inutilmente appello alla propensione etica individuale.<sup>30</sup>

#### 4. *Che cos'è la virtù politica? E chi può insegnarla? La scena del Protagora*

Dalla scena del *Gorgia* facciamo un passo indietro alla scena del *Protagora*, che ha la sua collocazione temporale nel contesto un po' meno violento dell'Atene di Pericle, centro di vita culturale per tutto il mondo greco, prima dell'inizio della guerra del Peloponneso (434-432 a.C.?).<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Platone, *Gorgia*, 507e3.

<sup>29</sup> *Ibi*, 507e3-508a8. La traduzione è mia.

<sup>30</sup> Cfr. de Luise, 2021c.

<sup>31</sup> I commentatori, tenendo conto dei diversi riferimenti presenti nel testo, non sono giunti a stabilire una data drammatica esente da anacronismi. Walsh, 1984 di-

Qui troviamo una rappresentazione dei motivi di debolezza profonda che la cultura tradizionale aveva già in sé in un tempo ancora pacifico e che Platone ritiene evidentemente siano stati messi in luce da Socrate, con la sua incalzante ricerca e la sua abilità a smascherare le false certezze. Qui, più che altrove, viene costruito teatralmente il modello dell'opposizione tra Socrate e i Sofisti,<sup>32</sup> destinato a esercitare un'influenza enorme sull'immaginario filosofico e a essere trattato come un dogma, perdendo molte delle sfumature presenti nella rappresentazione platonica.

Lo scenario in cui si svolge il dialogo tra Socrate e Protagora rappresenta in modo fortemente ironico l'élite culturale di una polis ancora ignara del disastro in cui precipiterà. Di «virtù politica» si discute in casa del ricchissimo Callia, dove si riunisce, insieme agli adulti Pausania e Crizia, la migliore gioventù di Atene: i figli di Pericle, Paralo e Santippo (fratellastri di Callia), i giovani Carmide, Filippide, Erissimaco, Fedro, Androne, Agatone, Alcibiade (di cui Socrate ricorda l'appartenenza familiare). Accanto a loro, noti maestri stranieri, come Prodicò di Ceo e Ippia di Elide, lì convenuti per ascoltare il più sapiente di tutti, il sofista Protagora.

È un pubblico di tifosi quello a cui Socrate rivolge la sua sfida, chiedendo risposte chiare a chi si proclama maestro di un modo nuovo di insegnare la virtù. Da notare che il Socrate platonico non usa gli argomenti dei tradizionalisti contro i maestri stranieri, ma accetta di competere con Protagora sul piano tecnico dell'insegnamento della virtù, che era appunto il terreno su cui i Sofisti rivendicavano competenza e efficacia. È proprio accettando la sfida sul piano tecnico, che

rime la questione optando per la collocazione della scena negli anni Trenta, in modo da privilegiare la volontà platonica di rappresentare in modo fortemente ironico l'incontro di Protagora con la gioventù intellettuale ateniese di età periclea. Sulle intenzioni satiriche di Platone si veda Capra, 2020.

<sup>32</sup> Perentorio su questo punto è Rossetti, 2004, che rintraccia nel secondo *Prologo* del *Protagora* gli elementi fondanti della strategia antisofistica di Platone.



il Socrate platonico riesce a portarla sul piano più alto possibile, quello del sapere.

#### 4.1. *La società educante di Protagora e la questione “socratica” del sapere*

Tutto ciò è possibile leggerlo in trasparenza nella discussione del *Protagora*, in cui Socrate e il sofista discutono dei fondamenti dell'educazione civile alla virtù, a partire dal quesito se essa sia trasmissibile con l'insegnamento. Non potrò addentrarmi in tutte le mosse che i due contendenti compiono per guadagnare terreno a scapito dell'altro. Ma mette conto sottolineare quanto Platone dia spazio alla credibilità di Protagora, in una rappresentazione che gli concede di esprimere tutte le sue ragioni (a partire da un'eccellente autodifesa della sua qualifica di «sofista»)<sup>33</sup> e di presentare in forma accattivante e poetica il suo sostegno a un modello politico basato sul contributo virtuoso di tutti.

A Socrate che lo incalza, chiedendogli in che modo e con quali mezzi egli possa considerarsi un maestro di virtù, Protagora risponde, come è noto, proponendo una rivisitazione dell'antico mito di Prometeo,<sup>34</sup> da cui risulta che la «virtù politica» (oggetto del suo insegnamento) non sarebbe altro, all'origine, che un «dono di Zeus», intervenuto a mitigare gli effetti distruttivi delle tecniche acquisite dagli uomini con il furto del fuoco. Costituita da «pudore» (*aidos*) e «giustizia» (*dike*), questa virtù sarebbe stata distribuita, per volere del dio, a tutti gli uomini, affinché fosse garantita la sussistenza delle comunità civili.<sup>35</sup>

Con ciò Protagora enuncia quello che è apparso un vero mito fondativo della democrazia, che sul piano politico giustifica l'uguale partecipazione all'esercizio attivo della cittadinanza, mentre sul piano pedagogico fornisce argomenti a chi sostiene l'educabilità di tutti e

<sup>33</sup> Si veda Platone, *Protagora*, 316c-317b. Qui Protagora si mostra pienamente consapevole della diffidenza che la figura di un maestro «straniero» suscita nelle comunità politiche e difende la sua professionalità di educatore dichiarandosi erede del patrimonio comune della tradizione poetica, da cui sostiene derivi direttamente «l'arte sofistica».

<sup>34</sup> *Ibi*, 320c8-323a4.

<sup>35</sup> Sul dono di Zeus cfr. *ibi*, 322c1-d5.

specificamente la trasmissibilità della virtù politica. Il vero pezzo forte sul piano argomentativo è però quanto il sofista aggiunge al mito per corroborarne il valore nell'attualità dell'esperienza vissuta quotidianamente nella *polis*: è la città stessa, a suo dire, attraverso tutti i suoi membri adulti, a farsi promotrice di un insegnamento corale della virtù; ed è questo impegno, a tutti aperto e da tutti praticato, a rendere realmente operativo il dono di Zeus.<sup>36</sup>

Protagora prospetta dunque un modello davvero suggestivo di “società educante” e questo segna il punto più alto della sfida che Socrate deve affrontare. Assumendo un punto di vista talmente ecumenico da non negare un po' di virtù a nessuno, Protagora si atteggia a maestro tra i maestri e chiama all'appello come tali le nutrici, le madri, i pedagoghi, i padri, i grammatici, i citaristi, i poeti e i legislatori. Il sofista è quindi ultimo ma non infimo nel contribuire a trasmettere un'educazione che racchiude in sé la più illustre tradizione.<sup>37</sup>

Su che cosa si concentra il filosofo per sfuggire all'incanto della rappresentazione retorica di Protagora? Innanzitutto sull'andamento circolare, cumulativo e alla fine tautologico del discorso del sofista: Protagora – dice Socrate – ha persuaso tutti che è possibile, attraverso una «cura umana» (*anthropine epimeleia*), far sì che «i buoni diventino buoni»;<sup>38</sup> una formula evidentemente carica di ironia. Ciò che manca – questo è il punto su cui Socrate incalza il sofista – è sapere che cosa rende “virtuosa” una virtù e in che senso i suoi aspetti o parti (secondo i suoi molti nomi) si trovino riuniti nella personalità di un uomo davvero buono.

#### 4.2. Il catalogo delle virtù e la sua revisione secondo il criterio “socratico”

Diverse serie di nomi della virtù vengono enunciate o accettate da Protagora come compatibili o equivalenti: pudore (*aidos*) e giustizia (*dike*); giustizia (*dikaiosyne*), moderazione (*sophrosyne*) e pietà religiosa (*hosiotetes*); sapienza (*sophia*, *phronesis*) e coraggio (*andreia*). Esse richiedo-

<sup>36</sup> *Ibi*, 325c5-326e5.

<sup>37</sup> *Ibi*, 328b1-5.

<sup>38</sup> *Ibi*, 328e2-3.

no, secondo Socrate, di essere discusse nel loro fondamento e nel loro reciproco rapporto, per poter dire non solo, genericamente, che la virtù politica è insegnabile, ma che qualcosa di intrinseco alla virtù costituisce l'oggetto di un insegnamento coerente e univoco.<sup>39</sup> È qui che il discorso imbocca decisamente la direzione "socratica", cioè quella di cui Platone attribuisce il merito al suo maestro e che conserva come fondamento di tutte le sue ulteriori elaborazioni sulla virtù: la novità di Socrate sta nell'affermare che la sapienza non è affatto "una" delle virtù, ma che costituisce appunto, in quanto sapere, il fondamento di ogni virtù, poiché l'«insipienza» (*aphrosyne*) è contraria all'esercizio di una qualunque delle virtù.<sup>40</sup>

Porre il sapere a fondamento della virtù ha un'importante implicazione: mentre per Protagora l'intera serie delle virtù citate (pudore, giustizia, coraggio, saggia moderazione, pietà religiosa, sapienza) rimanda a modelli già presenti nella tradizione e utilizzabili come già noti nell'insegnamento, nell'accezione socratica esse vanno ridefinite come modelli specifici di sapere. Che cosa sa il coraggioso? Che cosa sa il moderato? Che cosa sa l'uomo pio? Che cosa sa l'uomo giusto? Di questi modelli, e di ciascuno di essi, si dovrebbe dimostrare la funzionalità in rapporto alla virtù politica.

Prima di giungere ad affermare con chiarezza un principio così nuovo e dirompente, il Socrate platonico accetta ancora di competere con Protagora sul terreno della cultura poetica, cimentandosi nell'esegesi di un detto di Simonide sulla virtù, che si presta a mirabolanti acrobazie interpretative nell'ambito di un raffinato gioco letterario.<sup>41</sup> E qui anche Socrate fa sfoggio di una consumata competenza, prima di dichiarare che è giunto il momento di abbandonare i poeti e di dire che cosa si pensa davvero in nome proprio.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> *Ibi*, 329b5-d2.

<sup>40</sup> *Ibi*, 332a4.

<sup>41</sup> *Ibi*, 338e6-347b2.

<sup>42</sup> *Ibi*, 347b9-348a6.

#### 4.3. *Il male come ignoranza e il desiderio di bene come fondamento di virtù*

Si colloca qui la più celebre e più enigmatica delle tesi attribuite da Platone a Socrate: «nessuno fa il male volontariamente». <sup>43</sup> Tradotta in termini di rapporto tra virtù e sapere, la formula stabilisce che il male sta nell'ignoranza e che la virtù consiste semplicemente nel saper indirizzare correttamente la volontà di bene che anima ogni uomo, perché il desiderio di felicità appartiene a tutti e riguarda per ciascuno la propria vita.

Socrate sembra voler deliberatamente ignorare, in questo contesto dialogico, tutta l'ambiguità che si cela in una "volontà di bene" pensata da ciascuno a sua misura, ma fissa sicuramente un punto di non ritorno nell'elaborazione di un'etica della virtù: o si trova il modo di far coincidere la via della virtù con la conquista della felicità o non c'è modo di distogliere gli individui dalla ricerca compulsiva dei piaceri e dalla fuga, altrettanto compulsiva, dai dolori. Nessuno, infatti, considera felice una vita priva di piacere. <sup>44</sup>

Socrate si fa apparentemente campione di una sorta di ottimismo morale quando dice che, se ogni individuo valutasse le sue azioni in rapporto ai loro effetti sulla vita intera, un «calcolo» oculato dei piaceri e dei dolori potrebbe «salvare la vita a tutti». Ma la difficoltà del calcolo lo induce a parlare subito dopo dell'esigenza di possedere a questo scopo una «metretica dei piaceri», <sup>45</sup> ovvero una scienza in grado di misurarli, non proprio alla portata di tutti, né spendibile facilmente in ogni circostanza della vita.

Quanto è seriamente sostenibile, allora, la prospettiva che ciascuno conduca per suo conto la ricerca di una vita degna, identificando il bene con ciò che lo rende felice? Tra l'idea del calcolo individuale dei

<sup>43</sup>Usata una prima volta in nome proprio da Socrate, nel corso dell'interpretazione di Simonide («Io so questo, che nessun sapiente ritiene che l'uomo sbagli di propria volontà»), la formula viene riproposta a conclusione dell'analisi del rapporto tra piacere e bene («Nessuno volontariamente si volge a ciò che è o ritiene male»). *Ibi*, 345d9-e2 e 358c6-d4.

<sup>44</sup> *Ibi*, 351b3-c1 e 358b3-c3.

<sup>45</sup> *Ibi*, 356c8-357b7.

piaceri e dei dolori, finalizzato a rendere felice la propria vita, e l'idea di una «scienza metretica» che salvi la vita a tutti si instaura un corto circuito irrisolvibile. E sappiamo dal dialogo tra Socrate e Callicle, prima citato, che è possibile un'elaborazione interamente egoistica del nesso tra virtù e felicità, in grado di distruggere la coesione interna di una comunità politica.

5. *La virtù della giustizia nella Repubblica: da "bene minore" per l'individuo a proprietà di sistema*

Nella *Repubblica* il tema del potenziale conflitto tra il bene (o felicità) individuale e il bene (o felicità) politico, come valore collettivo, si ripropone in tutta la sua dirompenza. Non solo con il teorema del diritto alla sopraffazione da parte di chi governa, presentato da Trasimaco nel libro I come modello tecnico (e dunque "virtuoso") del potere politico,<sup>46</sup> ma anche con la pressante richiesta di chiarimento posta a Socrate all'inizio del libro II dal nobile Glaucone, che non si rassegna a sentir denigrare da tutti il valore della giustizia. Stando a quel che si dice – così denuncia Glaucone – questa virtù, che costringe a rispettare l'uguaglianza nei rapporti con gli altri, sarebbe solo un "bene minore" per l'individuo, perché ciascuno, se potesse farlo senza incorrere in sanzioni sociali, prenderebbe il meglio per sé a danno degli altri.<sup>47</sup> La storia del pastore Gige,<sup>48</sup> divenuto re commettendo misfatti che restano impuniti grazie a un anello che lo rende invisibile, fissa il modello più desiderabile per l'uomo naturalmente portato alla *pleonexia*.

<sup>46</sup> Il sofista Trasimaco, antagonista di Socrate nel primo libro della *Repubblica*, propone un ragionamento improntato al positivismo giuridico, secondo cui, poiché chi governa promulga leggi in funzione del proprio bene, il «giusto» è sempre «d'utile del più forte» (Platone, *Repubblica*, I, 338c1-339a4) e, per i sudditi di ogni governo, comunque «un bene altrui» (*Repubblica*, I, 343b1-d1). Sul rigore argomentativo del «teorema» di Trasimaco, resta fondamentale Vegetti, 1998a.

<sup>47</sup> Per la collocazione della giustizia tra i diversi tipi di beni cfr. *Repubblica*, II, 357d3-358a7 e 358e4-359b5.

<sup>48</sup> *Ibi*, II, 359c7-360b3.

Da qui in poi nella *Repubblica* si sviluppa un progetto di ricomposizione tra bene individuale e bene politico,<sup>49</sup> delineato in modo sistematico nel libro IV, che, come scrive Vegetti, «costituisce la conclusione formale e solidamente argomentata del grande dibattito sulla giustizia»,<sup>50</sup> rappresentato nella sequenza del dialogo in una forma estrema, che prelude a una soluzione definitiva.

Qui il Socrate platonico riprende la prospettiva di abbinare virtù e felicità, già delineata nel *Protagora*, ma si avvale ora di un cambio di scala e di prospettiva,<sup>51</sup> che difficilmente può essere attribuito al Socrate storico. Di certo Platone ne addita in Socrate le premesse, ma ora è la città a dover essere progettata in vista della felicità e tutte le virtù dovranno essere ridefinite, a partire da quelle richieste ai suoi «difensori», come forme di competenza e di attitudine morale, in rapporto alle sue esigenze di perfetto funzionamento.

Il progetto di una città che verrà definita «perfettamente buona»<sup>52</sup> si delinea infatti in rapporto al fine di garantire una vita felice alla comunità politica nel suo insieme,<sup>53</sup> da cui gli individui trarranno le condizioni (e le regole) per rendere il più possibile felici se stessi.<sup>54</sup>

L'educazione non avrà più quindi lo scopo di realizzare la perfezione dell'uomo virtuoso, ma punterà a coltivare le virtù più consone alle esigenze della *polis*, che consentiranno a uomini diversi, per gradi e tipi di virtù, di convivere e collaborare in modo giusto.

Nel libro IV della *Repubblica* troviamo quindi la giustificazione metodica di un nuovo catalogo delle virtù, frutto di una precisa selezione

<sup>49</sup> Il tema della «ricomposizione» virtuosa del conflitto tra bene individuale e bene collettivo, come chiave di lettura fondamentale del progetto politico della *Repubblica*, è proposto in modo magistrale da Vegetti, 1989, pp. 109-138.

<sup>50</sup> Vegetti, 1998b, p. 11. Nella sua *Introduzione* al libro IV, Vegetti sottolinea l'assoluta novità del catalogo delle virtù delineato in questo contesto dal Socrate platonico.

<sup>51</sup> In un rapido passaggio del libro III, 368d1-369a4, Socrate sostiene che, per mettere bene a fuoco che cosa sia la giustizia, occorrerà imparare a leggerla in un testo scritto a lettere più grandi rispetto a quelle con cui questa virtù è scritta nell'individuo.

<sup>52</sup> Platone, *Repubblica*, IV, 427e6-7.

<sup>53</sup> *Ibi*, 420b4-8. Sul tema della felicità della *polis* anteposta a quella dei suoi membri si vedano de Luise – Farinetti, 1998, 2013.

<sup>54</sup> Platone, *Repubblica*, IV, 421b5-c5.

funzionale, che fissa anche la loro gerarchia interna in quanto forme diverse di sapere: la *sophia*, che è «sapienza» al grado più alto, spetta a chi deve governare, e, per farlo, deve possedere la virtù di saper decidere per il meglio (*euboulia*);<sup>55</sup> il coraggio (*andreia*), richiesto a chi deve rischiare la sua vita nella difesa della *polis*, si ridefinisce come una virtù eminente, il cui sapere consiste però soltanto nella «corretta opinione» (*orthē doxa*) su ciò che è o non è «da temere» (opinione acquisita attraverso un disciplinamento rigoroso e un'adesione assoluta a quanto prescrivono le leggi);<sup>56</sup> la moderazione (*sophrosyne*), virtù che conferisce senso del limite e rispetto verso chi governa, è richiesta a tutti i cittadini (compresi i semplici «produttori») e comporta soltanto la condivisione (*homonoia*), in forma di opinione, del sapere dei «migliori»;<sup>57</sup> la giustizia (*dikaiosyne*) si palesa infine come virtù di sistema, non relativa allo svolgimento di una specifica funzione da parte di un gruppo di cittadini, ma preconditione e risultante della corretta distribuzione dei compiti e dei meriti tra le componenti del corpo politico.<sup>58</sup>

Tutte le virtù prese in considerazione in questo contesto hanno una doppia definizione, prima politica, poi relativa all'equilibrio interno dell'anima individuale. Ed è alla consonanza tra le due dimensioni che il Socrate platonico affida un progetto di ricomposizione sociale dei valori, in cui virtù e felicità abbiano lo stesso significato per la città e per gli individui.

Dobbiamo alla novità del progetto platonico la selezione di quelle che poi entreranno nella tradizione come le “quattro virtù cardinali” – ma che non erano mai state tali nel pensiero morale antico – e soprattutto la fissazione del primato della giustizia, come virtù in cui si esalta la natura sociale dell'uomo. Il nuovo catalogo platonico porta in primo piano la politicità della questione della virtù, oggetto di dibattiti conflittuali nella *polis* democratica tra V e IV secolo, e rappresenta una soluzione del tutto inedita sul piano della legittimazione del potere

<sup>55</sup> *Ibi*, 428b7-d9.

<sup>56</sup> *Ibi*, 429a8-d1.

<sup>57</sup> *Ibi*, 430e4-432b1.

<sup>58</sup> *Ibi*, 433 a1-b10.

politico.<sup>59</sup> Collocando il fondamento della virtù nel sapere, Platone si avvale dell'importante innovazione introdotta da Socrate nel dibattito pubblico sulla virtù, ma lo fa nella cornice di una rifondazione della *polis* come sistema politico e comunità etica, rovesciando per molti aspetti la tradizione che intende salvare.

Queste le più rilevanti novità: l'inedita connessione di *sophia* e potere (cui seguirà nel libro V della *Repubblica* l'ardita ipotesi di attribuire il potere ai filosofi); la subordinazione dell'*andreia* alla *sophia* (con conseguente svalutazione dei titoli di merito per l'accesso al governo dei «più forti»); la degradazione della *sophrosyne* a virtù di tutti (con analogo svalutazione dei titoli di merito derivanti da un'educazione semplicemente «moderata»); la definizione della giustizia come virtù di sistema, trasmissibile agli individui solo in sintonia con la logica del sistema politico. La scomparsa dal catalogo della virtù religiosa (*hosioetes*), contemplata in tutte le serie precedenti, completa il quadro di una ridefinizione profondamente sovversiva, da parte di Platone, rispetto alle ambiguità della tradizione e ai conflitti politici che ne avevano disperso il valore.

### Bibliografia

Brancacci A. (2010), *Sull'etica di Antistene*, in L. Rossetti – A. Stavru (eds.), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Levante, Bari, pp. 89-117.

Brancacci A. (2013), *Introduzione al pensiero politico di Antistene*, in F. de Luise – A. Stavru (eds.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 29-40.

Calabi F. (1998), *Andreia/thymoeides*, in M. Vegetti (ed.), *Platone, La Repubblica*, III, Bibliopolis, Napoli, pp. 187-203.

Capra A. (2020), *Platone e la storia. La fine di Protagora e lo statuto letterario dei dialoghi socratici*, in «Acme. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano», 53, 2, pp. 19-38.

<sup>59</sup> Sulle diverse fonti di legittimazione del potere politico si veda la raccolta di studi in de Luise, 2016b.



De Luise F. (2016a), *La revisione platonica del catalogo delle virtù. Tra Protagora e Repubblica*, in A. Brancacci – G. Gastaldi – S. Maso (eds.), *Studi su Platone e il platonismo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, pp. 51-97.

De Luise F. (ed.) (2016b), *Legittimazione del potere, autorità della legge. Un dibattito antico*, Edizioni del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento, Trento.

De Luise F. (2019), *L'involontarietà socratica del male e il macigno della responsabilità platonica. Tra il Protagora e il mito di Er*, in F. de Luise – I. Zavattoni (eds.), *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, Edizioni del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento, Trento, pp. 87-130.

De Luise F. (2020), *L'atopie comme paradoxe politique. Voyage intertextuel à la recherche du Socrate platonicien*, in «Philosophie Antique», 20, pp. 17-48.

De Luise F. (2021a), *Shame and Self-consciousness in Plato's Symposium. Reversals of Meaning of a Social Emotion*, in P. Giacomoni – S. Dellantonio – N. Valentini (eds.), *The Dark Side: Philosophical Reflections on the "Negative Emotions"*, Springer, New York, pp. 27-49.

De Luise F. (2021b), *Il coraggio degli antichi: una virtù per veri uomini*, in «La società degli individui», 71, 24, 2, pp. 7-32.

De Luise F. (2021c), *Contro Callicle e Trasimaco. Socrate e le ragioni eudemonistiche della giustizia*, in «Thaumazein» 9, 1, pp. 63-90.

De Luise F. – Farinetti G. (1998), *Infelicità degli archontes e felicità della polis*, in M. Vegetti (ed.), *Platone, La Repubblica*, III, Bibliopolis, Napoli, pp. 107-150.

De Luise F. – Farinetti G. (2013), *The Unhappiness of the Guardians and the Happiness of the polis*, in M. Vegetti – F. Ferrari – T. Lynch (eds.), *The Painter of Constitutions. Selected Essays on Plato's Republic*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 81-103.

De Luise F. – Stavru A. (eds.) (2013), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and Ancient Socratic Literature*, Academia Verlag, Sankt Augustin.

Donini P. – Ferrari F. (2005), *L'esercizio della ragione nel mondo classico. Profilo della filosofia antica*, Einaudi, Torino.

Dorion L.A. (2006a), *Xenophon's Socrates*, in S. Ahbel Rappe – R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Blackwell Publishing, Oxford, pp. 93-109.

Dorion L.A. (2006b), *La figure paradoxale de Socrate dans les dialogues de Platon*, in L. Brisson – F. Fronterotta (eds.), *Lire Platon*, PUF, Paris, pp. 23-40.

El Murr D. – Nancy M. (eds.) (2020), *Nouvelles figures de Socrate*, in «Philosophie antique», 20.

Gastaldi S. (1998), *Sophrosyne*, in M. Vegetti (ed.), *Platone, La Repubblica*, III, Bibliopolis, Roma-Napoli, pp. 205-237.

Giannantoni G. (1971), *Che cosa ha veramente detto Socrate*, Ubaldini, Roma.

Giannantoni G. (1990), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Bibliopolis, Napoli.

Havelock E.A. (1963), *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge, MA (tr. it. *Civiltà orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1973).

Laks A. – Most G.W. (eds.) (2016), *Les débuts de la philosophie: des premiers penseurs grecs à Socrate, Early Greek Philosophy*, 9 voll., Loeb Classical Library – Fayard Cambridge, MA – Paris.

Loraux N. (1981), *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, EHESS, Paris [etc.].

Mazzara G. – Nancy M. – Rossetti L. (2007), *Il Socrate dei dialoghi. Seminario palermitano del gennaio 2006*, Levante, Bari.

Morrison D.R. (ed.) (2011), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge.

Platone (2006), *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Rizzoli, Milano.

Romeyer Dherbey G. – Gourinat J.-B. (eds.) (2001), *Socrate et les socratiques*, Vrin, Paris.

Rossetti L. (1974), *Alla ricerca dei logoi sokratikoi perduti (I)*, in «Rivista di Studi Classici», 22, pp. 424-438.

Rossetti L. (1975a), *Alla ricerca dei logoi sokratikoi perduti (II)*, in «Rivista di Studi Classici», 23, pp. 87-99.

Rossetti L. (1975b), *Alla ricerca dei logoi sokratikoi perduti (III)*, in «Rivista di Studi Classici», 23, pp. 361-381.

Rossetti L. (2001), *Le dialogue socratique “in statu nascendi”*, in «Philosophie antique», 1, 1, pp. 11-35.

Rossetti L. (2004), *La demonizzazione della Sofistica nella conversazione tra Socrate e Ippocrate*, in Casertano G. (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli, pp. 104-127.

Rossetti L. (2005), *Logoi sokratikoi. Le contexte littéraire dans lequel Platon a écrit*, in M. Fattal (ed.), *La philosophie de Platon*, II, L'Harmattan, Paris, pp. 51-80.

Rossetti L. (2008), *I Socratici della prima generazione: fare filosofia con i dialoghi anziché con trattati o testi paradossali*, in L. Rossetti – A. Stavru (eds.), *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica*, Levante, Bari, pp. 39-75.

Rossetti L. – Stavru A. (eds.) (2008), *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica*, Levante, Bari.

Rossetti L. – Stavru A. (eds.) (2010), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Levante, Bari.

Schmitt Pantel P. (2009), *Hommes illustres. Moeurs et politique à Athènes au V<sup>e</sup> siècle*, Flammarion, Paris, (tr. it. *I migliori di Atene. La vita dei potenti nella Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari 2014).

Vander Waerdt P.A. (ed.) (1994), *The Socratic Movement*, Cornell University Press, Ithaca, New York-London.

Vegetti M. (1989), *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari.

Vegetti M. (1995), *Passioni antiche: l'io colterico*, in S. Vegetti Finzi (ed.), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari, pp. 39-73.

Vegetti M. (1998a), *Trasimaco*, in M. Vegetti (ed.), *Platone, La Repubblica*, I, Bibliopolis, Napoli, pp. 233-256.

Vegetti M. (1998b), *Introduzione al libro IV*, in M. Vegetti (ed.), *Platone, La Repubblica*, III, Bibliopolis, Napoli, pp. 11-45.

Vegetti M. (2006), *La letteratura socratica e la competizione tra generi letterari*, in F. Roscalla (ed.), *L'autore e l'opera. Attribuzioni, appropriazioni, apocrifi nella Grecia antica*. Atti del Convegno internazionale (Pavia, 27-28 maggio 2005), ETS, Pisa, pp. 119-131.

Vernant J.P. (1989), *La belle mort et le cadavre outragé*, in J.P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, Paris,

pp. 41-79 (tr. it. *La bella morte e il cadavere profanato*, in J.P. Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore*, Cortina, Milano, 2000, pp. 35-73).

Vidal-Naquet P. (1990), *La société platonicienne des dialogues*, in P. Vidal-Naquet, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Flammarion, Paris, pp. 95-119.

Walsh J. (1984) *The Dramatic Dates of Plato's Protagoras and the Lesson of Arete*, «Classical Quarterly», 34, pp. 101-106.

# Dall'abitudine alla conoscenza: il ruolo delle matematiche nella *paideia* della *Repubblica* di Platone

Franco Ferrari

Le quattro nozioni richiamate nel titolo del nostro volume, ossia educazione-formazione (*paideia*), virtù (*arete*), costituzione politica (*politeia*) e conoscenza (*episteme*), vengono per la prima volta a costituire i punti di snodo di un disegno filosofico e politico unitario nel pensiero di Platone e in particolare nella *Repubblica*, il grande dialogo in dieci libri dedicato alla giustizia. L'intera indagine intorno a questa nozione, che viene esaminata tanto nell'anima, ossia nell'individuo, quanto nella città, vale a dire nella comunità politica, investe, come è noto, pressoché tutti gli ambiti di interesse filosofico (l'etica, la politica, l'antropologia, la pedagogia, l'epistemologia, l'estetica, la metafisica ecc.); in tale contesto assume una rilevanza eccezionale la questione del significato etico, politico ed epistemologico dell'educazione.

## 1. Una nuova nozione di *paideia*

Si tratta di una topica che permea l'intera opera, essendo presente a partire dal II libro, con il celebre bando comminato alla poesia epica (omerica ed esiodea) e poi esteso alla tragedia (nel III e nel X libro), fino al X, con la discussione della *mimesis*, trovando due significativi punti di condensazione: nel III libro, con la presentazione delle fasi iniziali del processo educativo incentrate sulla ginnastica e sulla musica, e nel VII libro, con la descrizione del *curriculum* formativo "avanzato" al quale devono venire sottoposti i futuri governanti della città.

In queste pagine ci si ripromette di indagare il nesso tra la virtù, la conoscenza e la costituzione politica a partire dal tema della *paideia*,

che in effetti costituisce un punto di vista privilegiato per ricostruire il percorso teorico intrapreso nella *Repubblica* e le intenzioni che animano l'autore dell'opera. In particolare ci si propone di dimostrare come la *paideia* venga declinata in due modi diversi a seconda che si tratti dell'educazione pervasiva che coinvolge gli individui in maniera parzialmente inconsapevole, o dell'educazione avanzata, la quale comporta l'accesso a una dimensione cognitiva superiore.

Prima di entrare *in medias res*, è opportuno spendere qualche parola su come Platone concepisce il fenomeno dell'apprendimento e di conseguenza la *paideia* chiamata ad attivarlo. In effetti, l'intero *corpus* dialogico platonico può essere visto come la "messa in scena" e la teorizzazione di un grandioso progetto pedagogico-formativo finalizzato all'avviamento alla filosofia e radicalmente alternativo rispetto a quello promosso dai sofisti.<sup>1</sup>

Ogni lettore dei dialoghi sa bene come essi siano ricchi di sezioni nelle quali Socrate sembra presentare la sua idea di apprendimento (*mathesis*) in aperta opposizione alla maniera in cui questo fenomeno veniva concepito dai sofisti. Un caso emblematico è costituito dal *Menone*, dove alla concezione dell'apprendimento come trasmissione meccanica, ossia "travaso" (*paradosis*), di un contenuto dal maestro al discepolo viene contrapposta l'idea che esso comporti l'attivazione di elementi e fattori presenti nella mente del discepolo; in altre parole, Platone polemizza contro la convinzione che la conoscenza rappresenti un semplice passaggio di nozioni, per sostituirla con la sua dottrina della reminiscenza (*anamnesis*).<sup>2</sup>

Un simile punto di vista ha conseguenze decisive sul modo in cui viene concepita l'educazione: essa non può consistere nell'atto di impiantare un sapere in una mente che ne è priva, ma comporta il radicale *ri-orientamento* di una facoltà (o disponibilità) che è già presente

<sup>1</sup> Cfr. per questo aspetto Erler, 1991, pp. 123-149.

<sup>2</sup> Sulla contrapposizione tra questi due modelli si veda Scolnicov, 1988, pp. 4-12. Per la *Repubblica* di Platone d'ora in avanti si farà riferimento all'ed. a cura di M. Vegetti, 2007.

nell'anima; insomma, non si tratta di installare una facoltà bensì di modificarne l'orientamento.

Tutti conoscono due passi dei dialoghi nei quali Platone chiarisce in maniera plastica la prospettiva entro la quale egli concepisce il fenomeno dell'apprendimento e dell'educazione: nel *Simposio* Socrate rimbrotta Agatone, il quale gli si siede accanto nella speranza di ricevere da lui un po' della sua saggezza, osservando sarcasticamente che sarebbe bello che la *sophia* si trasmettesse da un individuo a un altro come accade per i liquidi che vengono travasati da un recipiente pieno a uno vuoto (175d); nella *Repubblica*, ancora Socrate esorta i suoi interlocutori a concepire l'educazione (*paideia*) in termini del tutto diversi da come essa viene comunemente intesa: «l'educazione non è affatto tale, quale alcuni, che se ne professano maestri, dicono sia. Asseriscono di essere in grado di infondere la conoscenza nell'anima da cui essa sia assente, quasi infondessero la vista in occhi ciechi» (VII, 518b-c). Questi presunti "maestri" sono ovviamente i sofisti, i quali si proclamano orgogliosamente *didaskaloi tes aretes*, vantando una pretesa dalla quale Socrate non cessa di dichiararsi del tutto immune (per es. *Apologia*, 33a).

Il rifiuto di una concezione trasmettitiva, ossia passiva, della *paideia* percorre larga parte della produzione dialogica di Platone e conosce numerosi punti di condensazione teorica. Il più celebre si trova probabilmente nel VII libro della *Repubblica*, dove la *paideia* assume la forma di una vera e propria *techné tes periagoges tes psyches*, vale a dire di «un'arte della conversione dell'anima da una sorta di giorno notturno al giorno autentico» (518d). Su questo punto sarà necessario tornare più avanti, discutendo del paragone della caverna. Prima di allora vale la pena fornire un quadro sinottico degli stadi che formano il processo educativo immaginato da Platone per i guardiani e per i cittadini della *kallipolis*, ossia della "città bella", che egli si propone nella *Repubblica* di costruire per mezzo dell'immaginazione filosofica (*mythologein*).

## 2. Il bando dell'epica e della tragedia, e i lineamenti di una nuova mitopoiesi

Il modo in cui Platone presenta l'educazione della *kallipolis* induce

a ritenere che egli abbia in mente una distinzione tra una *paideia* primaria, destinata a formare i fanciulli e i giovani (e poi tutti i cittadini cui non spettano compiti direttivi), e una avanzata, indirizzata a coloro che dovranno assumere il governo della città. Sebbene una simile distinzione non venga formulata in maniera esplicita, essa agisce sullo sfondo delle riflessioni contenute nella *Repubblica* e può tranquillamente venire attribuita al filosofo. Prima di esporla nel dettaglio, è però necessario dedicare qualche considerazione al *côté* negativo del programma pedagogico platonico, il quale contempla, come è noto, il famigerato bando comminato a Omero e alla tragedia, che dell'epica omerica può considerarsi l'erede diretta.

Alla fine del II libro della *Repubblica* viene prospettato per la prima volta nel dialogo il problema dell'educazione dei futuri guardiani (*phylakes*). Recependo un punto di vista ampiamente diffuso nella cultura greca, Socrate individua le due componenti essenziali dell'educazione nella ginnastica, rivolta al corpo, e nella musica, indirizzata all'anima (II, 376e). Con il termine *mousike* egli si riferisce all'insieme delle attività e delle arti poste sotto il patronato delle Muse, ossia, accanto alla musica vera e propria (ritmi e armonie), anche al complesso dei racconti che in varie forme circolano all'interno della città. Agli occhi di Socrate, il quale esprime qui il punto di vista platonico, il legislatore deve concentrarsi inizialmente proprio su questa seconda componente, la quale riveste un'importanza fondamentale, giacché con essa i fanciulli entrano in contatto ancora prima di praticare la ginnastica.

Esattamente in questo contesto viene formulato il bando di cui si diceva. Secondo Platone, il contenuto dei racconti mitici trasmessi dai poemi omerici e da Esiodo, in particolare nella *Teogonia*, veicola un'immagine falsa e pericolosa della divinità: in effetti gli dèi vengono rappresentati nell'atto di combattersi e uccidersi a vicenda (si pensi al racconto di Esiodo sullo spodestamento di Urano ad opera di Crono e di quest'ultimo per mano di Zeus), di tramare, di ingannare gli uomini, di compiere le azioni più efferate. La circostanza che questi racconti costituiscano il patrimonio condiviso da intere generazioni, contribuendo in maniera rilevante alla formazione della mentalità diffusa,



rende particolarmente pericolosa la loro circolazione: in effetti, simili narrazioni giustificano l'assunzione da parte degli uomini, e prima di tutto dei giovani, di un atteggiamento autoassolutorio nei confronti dei propri stessi vizi, che vengono condivisi addirittura dagli dèi e dagli eroi, e di conseguenza in qualche modo giustificati. Socrate arriva ad affermare: «chiunque sarà comprensivo verso la propria stessa malvagità, se è convinto che proprio così si comportano e si comportavano i consanguinei degli dèi» (*Repubblica*, III, 391e).<sup>3</sup>

Il bando platonico non si limita all'epica, ma coinvolge anche la tragedia (e in subordine la commedia), ossia il genere che costituiva uno degli elementi più significativi dell'autorappresentazione dell'Atene del V secolo. La tragedia eredita dall'epica il materiale mitico di cui sono formati i suoi racconti e dunque presenta i medesimi difetti di essa; ai quali aggiunge però un aspetto tipico, consistente nell'enfasi sulle componenti irrazionali del comportamento degli individui: il personaggio tragico agisce in maniera irrazionale, risulta preda delle istanze compulsive ed è incapace di esercitare un controllo sugli elementi passionali del sé.

La tendenza della tragedia a mettere in scena personaggi dominati dalle passioni (*pathe*) più sfrenate costituisce per Socrate un aspetto della sua componente mimetico-rappresentativa, come emerge chiaramente dalla discussione contenuta nel X libro (spec. 605a-c).<sup>4</sup> In realtà la ragione per la quale la rappresentazione tragica si espone al rischio di generare nello spettatore (ma anche nell'attore e nello stesso poeta) effetti tanto nocivi risulta connessa alla natura mimetico-rappresentativa di questa modalità espressiva, e risiede in una caratteristica peculiare della poesia greca, ossia nel fatto che in essa sia attivo un processo di immedesimazione con il contenuto rappresentato che coinvolge l'autore, l'attore e ovviamente lo spettatore. Dal momento che la tragedia mette in scena figure dominate dalle passioni e segnate

<sup>3</sup> Sul bando platonico nei confronti della poesia omerica ed esiodea si veda Naddaff, 2002.

<sup>4</sup> La natura rappresentativa della *mimesis* platonica è stata indagata in maniera approfondita da Palumbo, 2008, pp. 154-236.

da una soggettività scissa e conflittuale, il rischio che anche il fruitore sia coinvolto da simili dinamiche risulta molto grande, appunto in ragione del processo di immedesimazione ora richiamato.

Il bando dell'epica e della tragedia dall'educazione della città perfetta non comporta, tuttavia, l'esclusione di ogni forma di poesia e di mitopoiesi. Platone è perfettamente consapevole dell'importanza che l'affabulazione esercita nella costruzione di un orizzonte valoriale condiviso.<sup>5</sup> In altre parole, anche la *kallipolis* necessita di un patrimonio di racconti nel quale i cittadini possano riconoscersi: al *côté* negativo segnato dall'esclusione dell'epica e della tragedia si accompagna nel disegno platonico una dimensione positiva, consistente nell'individuazione di due requisiti che i racconti mitici devono possedere per poter circolare all'interno della città riformata. Questi ultimi vengono indicati alla fine del II libro della *Repubblica*, quando Platone si sofferma sui cosiddetti *typoi peri theologias*, ossia sulle tracce, i lineamenti teologici, ai quali la produzione poetica deve attenersi.

Occorre prima di tutto precisare che l'ambito di pertinenza dei racconti, ossia dei miti, è rappresentato dal passato remoto, ossia da uno spazio intorno al quale non è possibile acquisire né verità né certezza (II, 382d). Il racconto mitico, sebbene costitutivamente falso (*pseudos*), può tuttavia avvicinarsi alla verità (non sul piano descrittivo, bensì su quello etico); può cioè produrre una menzogna positiva.

Come anticipato, i racconti legittimati a circolare nella città riformata dovranno attenersi a due norme fondamentali: essi saranno tenuti a trasmettere una rappresentazione degli dèi che ne valorizzi (a) la *bontà*, ossia il fatto che la divinità è causa solo di beni ed è irresponsabile (*anaitios*) dei mali, e (b) l'*immutabilità*, vale a dire l'inalterabilità della forma e l'assenza di ogni mutamento (II, 379b-381c).<sup>6</sup> Ma non

<sup>5</sup> Sull'opportunità di accompagnare la critica alla poesia tradizionale con la proposta di una nuova mitopoiesi ha scritto cose del tutto condivisibili Cerri, 1991, pp. 17-37. La funzione del mito come strumento di trasmissione di un sapere condiviso è stata richiamata da Brisson, 1982, pp. 144-151.

<sup>6</sup> Sui *typoi peri theologias*, ossia sui lineamenti ai quali deve attenersi una corretta descrizione del divino, si veda Bordt, 2006, pp. 55-66, il quale richiama l'esigenza platonica di superare ogni rappresentazione antropomorfa della divinità.

basta. Per essere ammessi a circolare nella *kallipolis* i nuovi racconti dovranno anche rappresentare individui dotati di una soggettività stabile e armoniosa, impermeabile alla passionalità dei protagonisti della tragedia (III, 396c-d). Dunque, oltre a descrivere correttamente la natura della divinità, la nuova mitologia cittadina deve promuovere modelli (*paradeigmata*) comportamentali inclini alla calma, alla ragionevolezza e soprattutto al controllo delle passioni.

La nuova *paideia* immaginata da Platone presenta dunque finalità di carattere etico. Essa si ripromette di trasmettere l'idea che la divinità non è causa delle disavventure che affliggono la vita degli uomini e che per questi ultimi è fondamentale assumere un'attitudine ferma e capace di controllare gli impulsi passionali. Ma l'intento politico non può davvero essere assente dalla strategia educativa platonica, come testimonia il celebre mito dei metalli esposto alla fine del III libro, che Platone presenta esplicitamente come una "nobile menzogna" (*gennaion pseudos*). Si tratta del racconto della nascita dalla terra di tutti i cittadini, i quali presentano però una dotazione naturale differente, giacché alcuni sono plasmati nell'oro, altri nell'argento e altri ancora nel ferro e nel bronzo: i primi sono i governanti, i secondi i difensori veri e propri, mentre il terzo gruppo corrisponde alla massa dei contadini e degli artigiani (III, 415a-c).

Questo mito, che contempla due tesi (l'autoctonia e la gerarchizzazione del corpo sociale), ha l'obiettivo di veicolare due principi: (a) la fratellanza di tutti i cittadini, nati da un'unica madre, la terra, e (b) l'esistenza tra di loro di una gerarchia naturale e funzionale, che va accettata anche da coloro che non sono destinati ad esercitare il potere.<sup>7</sup> Il carattere paradigmatico di questo racconto trova conferma nella convergenza in esso dei due fattori fondamentali che definiscono la natura eticamente orientata di un mito: si tratta del fatto (a) che il contenuto e le finalità sono gestiti dall'alto e rispondono alle esigenze di un potere saggio e giusto, vale a dire che la menzogna non è incon-

<sup>7</sup> Sul rapporto tra queste due tesi si veda Gonda, 2021; in generale sul mito dei metalli si veda Ghibellini, 2004.

sapevole, bensì orchestrata da chi conosce la verità e il bene; e (b) che il racconto conserva i tratti di una narrazione condivisa in grado di far parte del sapere accettato da una comunità.

### 3. L'educazione "primaria": musica e ginnastica

Una volta individuati i caratteri generali ai quali la nuova mitopoiesi deve conformarsi, Platone può passare a descrivere la *paideia* vera e propria, ossia il percorso educativo al quale devono venire sottoposti i futuri guardiani della città. In realtà, sebbene Socrate indichi i destinatari della *paideia* unicamente nei membri dei gruppi dei futuri governanti e difensori, è ragionevole ritenere che essa sia indirizzata, almeno nelle sue fasi iniziali, a tutti i cittadini, anche perché non si comprenderebbe come si possano altrimenti selezionare gli appartenenti ai ceti direttivi.

Inizialmente Socrate si concentra sulle componenti tradizionali di questo processo, che, come si è anticipato, sono rappresentate dalla ginnastica e dalla musica. Quest'ultimo termine include l'insieme dei racconti rivolti ai giovani, ossia le narrazioni che esercitano un ruolo fondamentale nella formazione dei cittadini e soprattutto dei governanti. Dopo averne normato gli aspetti contenutistici, Platone si concentra sugli elementi propriamente musicali (armonia e ritmo); bisogna infatti tenere presente che l'accompagnamento musicale rappresentava per i Greci una componente essenziale dell'esecuzione poetica, giacché l'inserimento dei testi in una struttura melodica e ritmica ne rendeva agevole l'apprendimento mnemonico, e dunque la diffusione e la capacità di entrare a far parte del patrimonio condiviso dal pubblico.

Per comprendere il significato della trattazione platonica della musica, bisogna ribadire che la sua indagine non ha finalità estetiche bensì etiche e pedagogiche, dal momento che anche l'armonia e il ritmo vanno valutati non per il piacere che possono procurare ma per il contributo che sono in grado di fornire alla formazione morale dei cittadini. Si comprende così la prima e fondamentale mossa compiuta da Platone, consistente nell'esclusione delle armonie eccessivamente

mollì, rilassate e lamentose, di provenienza orientale (l'armonia lidia e quella ionica) e nell'apprezzamento delle armonie che infondono coraggio in chi le ascolta o che sono in grado di trasmettere un senso di calma (III, 399a-c). Le due armonie alle quali Platone allude sono rispettivamente quella "dorica", particolarmente adatta a infondere coraggio, e quella "frigia", che riesce a placare le passioni e a indirizzare verso l'autocontrollo.<sup>8</sup>

Il richiamo alla semplicità viene esteso anche al campo della strumentistica, con l'eliminazione sia degli strumenti dotati di un numero eccessivo di corde sia di quelli a fiato, tra i quali il flauto (*aulos*). In generale Platone manifesta la sua profonda irritazione verso la tendenza al virtuosismo e dunque all'iperspecializzazione della pratica musicale, enfatizzando per contro l'esigenza di una purificazione e di un ritorno a forme di espressione più semplici ed elementari.<sup>9</sup> Una simile attitudine viene promossa anche a proposito del ritmo (che determina la scansione metrica del testo poetico), al quale Socrate dedica poche considerazioni, la più importante delle quali consiste nell'invito a «non andare in caccia di quelli variati né di ogni sorta di piedi, ma vedere quali siano i ritmi propri di una vita ordinata e coraggiosa» (III, 399e).

Il senso della strategia orchestrata da Platone a proposito della componente propriamente musicale dell'educazione emerge con chiarezza da queste parole di Socrate:

Ma allora, Glaucone, è proprio in vista di questo che l'educazione musicale è la più importante: perché sono soprattutto il ritmo e l'armonia che vengono interiorizzati nell'anima e la possiedono con maggiore forza, recando con sé la grazia e con essa plasmandola, se si è stati allevati correttamente, ma se no, tutto il contrario (III, 400d).

<sup>8</sup> Sulla riforma platonica delle pratiche musicali e sulle finalità che essa persegue si veda Gastaldi, 1998, pp. 374-385.

<sup>9</sup> L'intento platonico di ridurre la componente virtuosistica dell'accompagnamento musicale viene opportunamente sottolineato da Moutsopoulos, 2005, pp. 108-110.

L'importanza di armonia e ritmo risiede dunque nella "dinamica di introiezione" che essi sono in grado di generare nell'anima del fruitore: in forma inconscia trasmettono un anelito verso l'ordine, la misura, e la compostezza, esercitando così un ruolo prezioso nella formazione morale dell'individuo e della collettività.

Un discorso molto simile va fatto a proposito della ginnastica; anche in questo caso Platone combatte il processo di specializzazione che conduce a privilegiare la formazione di atleti e sportivi a discapito di quella dei cittadini. Tanto la cura del corpo nelle palestre quanto la dieta vanno finalizzate a preparare alla guerra e non agli agoni sportivi (III, 404b). In particolare va combattuta l'alimentazione ipercalorica che viene praticata per rafforzare le masse muscolari degli atleti, ma che può avere conseguenze esiziali per la salute dell'individuo; si suggerisce una dieta semplice, priva di condimenti, molto simile a quella che Omero (questa volta riabilitato) descrive per i combattenti, dunque costituita essenzialmente da carni arrostitite.

In generale anche la ginnastica va integrata all'interno del percorso di costruzione del cittadino, e in questo senso essa riveste primariamente una funzione etica. Come la musica, anch'essa si deve porre l'obiettivo di trasmettere agli individui, per mezzo della ripetitività e dell'abitudine, attitudini comportamentali improntate all'autocontrollo e all'armonia. Ciò che Giovanni Cerri ha scritto a proposito del mito, ossia che «come un canto magico, trasforma la mente per via irrazionale, riesce ad inculcare contenuti psichici, senza bisogno di dimostrazioni»,<sup>10</sup> si può dire in generale per l'insieme delle pratiche pedagogiche attive nella fase iniziale del percorso educativo immaginato da Platone.

#### 4. L'educazione "avanzata": il curriculum *matematico*

Musica e ginnastica appartengono ai primi stadi della *paideia* indirizzata ai cittadini della *kallipolis*. Si tratta di un'educazione basata sull'introiezione inconsapevole di attitudini e comportamenti che conducono, appunto in forma parzialmente inconscia, all'assunzione

<sup>10</sup> Cerri, 1991, p. 73.

di comportamenti virtuosi. Da entrambe è tuttavia assente un aspetto decisivo della nozione platonica di *paideia*, vale a dire la componente propriamente epistemica. Questo *deficit* viene richiamato da Glaucone, il principale interlocutore di Socrate nei punti di snodo decisivi del dialogo:

Ma quella [la musica] era il contrappunto della ginnastica, se ben ricordi: educava i difensori con le abitudini, forniva loro, grazie all'armonia, una buona armonicità, ma non la conoscenza, e grazie al ritmo, una buona ritmicità; nella parte parlata, poi, che fosse di tipo mitico oppure veritiera, trasmetteva certe altre abitudini affini a queste (*Repubblica*, VII, 522a).

Dunque il valore dell'educazione ginnico-musicale è circoscritto alla sua capacità di trasmettere al fruitore determinate abitudini e precisi comportamenti, senza tuttavia che entri in gioco la conoscenza (*episteme*). A questo stadio del percorso educativo l'abitudine irriflessa gioca dunque un ruolo fondamentale.

Sembra di poter dire che la transizione da una *paideia* incentrata sulla introiezione irriflessa di atteggiamenti a una fondata sulla conoscenza corrisponda per Platone all'abbandono del mondo della generazione, oggetto dell'opinione (*doxa*), e all'ingresso nel dominio dell'essere, accessibile alla conoscenza (*episteme*).

Secondo Platone questa conversione viene promossa e attivata dallo studio delle discipline matematiche (aritmetica, geometria, stereometria, astronomia e armonica). Ad esse spetta il compito di ri-orientare lo sguardo cognitivo dal mondo del divenire al dominio trascendente della realtà. A proposito dell'importanza di queste discipline all'interno della scuola di Platone vale forse la pena menzionare la notizia, storicamente infondata ma non per questo meno significativa, relativa a una presunta iscrizione che avrebbe accolto chi si avvicinava all'Accademia con le parole Ἀγεωμέτρητος μηδεις εισίτω, ossia «non entri nessuno che sia privo di conoscenze geometriche». L'origine di questa leggenda è piuttosto tarda, come ha mostrato accuratamente il

padre Henri Dominique Saffrey,<sup>11</sup> ma non c'è dubbio che essa contenga un nucleo di verità, nel momento in cui enfatizza l'importanza delle discipline matematiche nell'ambito della scuola diretta da Platone. Del resto uno degli aspetti che distinguono la *paideia* di Platone da quella teorizzata da un autore a lui contemporaneo come Isocrate risiede esattamente nel ruolo che queste conoscenze esercitano nella formazione degli uomini politici.

In cosa consiste l'apporto che le matematiche forniscono alla formazione dei filosofi? In che modo esse contribuiscono ad allontanare l'anima dal divenire indirizzandola verso l'essere? Secondo Platone una caratteristica tipica delle discipline matematiche consiste nella circostanza che le loro dimostrazioni, pur servendosi di esempi sensibili (come le figure tracciate sulla sabbia), si riferiscono a entità astratte e intelligibili. In altre parole, esse orientano l'anima in direzione del pensiero astratto, poiché, pur operando talora con entità spaziotemporali, le considerano in maniera universale, prescindendo dalla loro componente empirica. L'aritmetica, ad esempio, indaga intorno alle caratteristiche dell'unità pura, la quale non viene colta se non per mezzo di una procedura che astrae dalle unità concrete, ossia dagli oggetti empirici (*Repubblica*, VII, 524e-525a); in effetti l'unità aritmetica è «un'unità uguale a tutte le altre senza la minima differenza e assolutamente priva di parti» (526a), ciò che non accade per le unità percepibili. Anche la geometria astrae dalle caratteristiche concrete delle figure di cui si occupa e le considera nella loro componente universale: essa studia il quadrato in sé e la diagonale in sé.<sup>12</sup>

Come è noto, lo studio delle discipline matematiche prevede un andamento ascensivo che parte dal semplice, cioè dall'aritmetica (la scienza del numero concepito come entità priva di estensione) e at-

<sup>11</sup> Saffrey, 1990.

<sup>12</sup> In generale sulla capacità delle matematiche di modificare l'orientamento dell'anima, indirizzandolo verso il mondo intelligibile si vedano Robins, 1995 e Cattanei, 2005. Il carattere antiempirico delle matematiche immaginate da Platone trova conferma nella trattazione dell'astronomia, il cui valore non consiste nell'osservazione del cielo, ma nell'indagine intorno alle proporzioni astratte tra i movimenti (idealizzati) degli astri (*Repubblica*, VII, 530b-c): si vedano Lloyd, 1993, pp. 567-575; Scolnicov, 1988, pp. 94-100.



traverso le figure estese nello spazio e i solidi, oggetto della geometria piana e della stereometria, perviene al complesso, ossia all'astronomia e all'armonica (rispettivamente lo studio dei solidi in movimento e dei loro rapporti armonici). In questo tipo di articolazione potrebbe risiedere un ulteriore motivo di interesse di queste discipline. In effetti si è ipotizzato, non senza qualche ragione, che la sequenza degli oggetti delle scienze matematiche (numero, superficie, solido) riproduca in forma compressa e paradigmatica la gerarchia ontologica dell'intera realtà, la quale, secondo una celebre e controversa testimonianza di Aristotele, si articola in tre livelli, ossia le idee, gli intermediari matematici e le cose ordinarie (cfr. *Metafisica*, I, 6, 987b14-18). Se così fosse, il matematico si troverebbe nelle condizioni di possedere una visione sinottica della struttura della realtà (*Repubblica*, VII, 537c). A ciò si aggiunga che ciascuna delle discipline matematiche si richiama a un principio di unità e determinazione e a uno di molteplicità, rispecchiando anche in questo caso la struttura profonda della realtà, la quale, sempre secondo Aristotele, culmina nei principi dell'Uno e della Diade indeterminata o "grande e piccolo" (*Metafisica*, I, 6, 987b18-988a17).<sup>13</sup>

Alle matematiche Platone sembra dunque assegnare una doppia funzione in relazione alla dialettica, ossia alla filosofia: da una parte esse orientano l'anima verso il pensiero astratto e dunque la indirizzano verso la sfera intelligibile dell'essere; dall'altra riproducono in forma paradigmatica la struttura della realtà, sia nella sequenza dei loro oggetti, sia nei principi di unità e molteplicità nei quali ciascuna di esse si articola. L'irruzione vera e propria di queste discipline, presenti nelle prime fasi del percorso educativo solo in forma superficiale (VII, 536d-537a), scandisce dunque il passaggio da un'educazione incentrata sull'abitudine e sulla introiezione inconsapevole di attitudini comportamentali a una fondata sulla conoscenza.

<sup>13</sup> Per tutto ciò si deve rinviare a Gaiser, 1998, pp. 107-110 e 169-172.

5. *Uno sguardo d'insieme: il paragone della caverna*

L'insieme dei motivi richiamati fino a questo momento viene riproposto in forma sintetica e straordinariamente suggestiva all'interno del celebre paragone della caverna con il quale si apre il VII libro della *Repubblica* (514a-517e). Bisogna infatti precisare che questo testo, uno dei più noti e studiati dell'intero *corpus* platonico, si propone di descrivere la "nostra natura" (*hemetera physis*), ossia la condizione dell'uomo, in rapporto all'educazione e alla mancanza di educazione (*paideias perikai apaidensias*). La questione dell'educazione si colloca dunque al centro dell'immagine platonica; essa costituisce il filtro attraverso il quale si definisce la condizione dell'uomo.<sup>14</sup>

Con il racconto della caverna Platone intende dunque presentare la condizione degli uomini rispetto all'educazione e alla sua assenza. I termini *paideia* e *apaidensia* si riferiscono evidentemente all'educazione (e alla sua mancanza) nel senso platonico, il quale prevede una stretta connessione tra gli stadi della *paideia* e i differenti stati mentali o condizioni cognitive descritti nell'immagine della linea contenuta alla fine del VI libro (509d-511e).

Come è noto, Platone, dopo avere riproposto la classica distinzione tra la sfera visibile e quella intelligibile, invita a disporre le forme di conoscenza lungo una linea, che è in realtà un segmento di retta; alla prima divisione tra l'ambito intelligibile e quello visibile, egli aggiunge un'ulteriore divisione all'interno di ciascuna sfera, in modo da formare quattro segmenti, due relativi al dominio intelligibile e due a quello sensibile: si tratta, dal basso verso l'alto, ossia dallo stato mentale meno raffinato alla conoscenza filosofica vera e propria, della *eikasia*, che indica la condizione irriflessa nella quale si percepiscono le immagini delle cose, della *pistis*, che corrisponde a una conoscenza più adeguata delle entità sensibili, della *dianoia*, ossia di un tipo di conoscenza intelligibile di tipo ipotetico-deduttivo particolarmente diffusa tra i cultori

<sup>14</sup> Per una presentazione d'insieme della struttura e del significato del paragone della caverna si veda Ferrari, 2015-2016, al quale rinvio anche per l'indicazione della letteratura critica.

delle matematiche, e infine della *noesis*, la quale corrisponde alla dialettica, cioè al sapere relativo alle idee e all'idea del bene.<sup>15</sup>

L'esistenza di una corrispondenza, più o meno stringente, tra gli *steps* dell'ascesa conoscitiva e formativa esposti nella caverna e le modalità epistemiche descritte nella linea è ancora oggi fonte di controversie tra gli studiosi, ma un qualche rispecchiamento deve pur venire presupposto, giacché il paragone della caverna intende programmaticamente collegarsi a ciò che è stato affermato in precedenza (VII, 517a-b). Dunque, la sequenza degli stati mentali presentati nell'immagine della linea può costituire lo sfondo teorico sul quale interpretare la descrizione dell'ascesa cognitiva, pedagogica ed esistenziale descritta nel paragone della caverna.

La condizione "normale" degli uomini, ossia lo stato in cui essi, o la maggioranza tra loro, si trovano viene presentata come simile a quella di individui incatenati al fondo di una caverna, legati e impossibilitati financo a muovere il collo; il loro sguardo è perennemente rivolto verso la parete della caverna, sulla quale vengono proiettate, grazie a un fuoco che si trova alle loro spalle, le ombre di oggetti artificiali fatti scorrere da altri individui. L'"apertura al mondo" di questi uomini è limitata alle ombre e dovrebbe corrispondere allo stato mentale della *eikasia* esposto nell'immagine della linea. Si tratta di una condizione in cui gli uomini si trovano sia a causa di un innato *deficit* antropologico, cioè per la tendenza della loro anima a indirizzarsi verso il mondo sensibile (causata da un distorto rapporto gerarchico tra le sue componenti), sia a causa della perversione dei meccanismi sociali e politici che regolano le relazioni tra i cittadini.

A questo punto Socrate immagina che uno di questi prigionieri venga improvvisamente liberato e costretto a volgere lo sguardo verso gli oggetti di cui prima egli vedeva solo le ombre. Vale la pena riportare le parole con cui Platone presenta questo evento non programmabile e del tutto inatteso:

<sup>15</sup> Per una presentazione più accurata degli stadi epistemiche descritti nella linea e del referente ontologico di ciascuno di essi mi sia consentito rimandare a Ferrari, 2014, pp. 31-42.

Osserva ora che cosa rappresenterebbero per costoro lo scioglimento dai loro legami e la guarigione dalla loro follia, se per natura accadesse loro qualcosa di questo genere. Quando uno fosse sciolto e improvvisamente costretto ad alzarsi, a girare il collo, a camminare, ad alzare lo sguardo verso la luce, facendo tutto questo soffrirebbe e a causa del riverbero non potrebbe fissare gli occhi sugli oggetti di cui prima vedeva le ombre (VII, 515c-d).

Si tratta con tutta evidenza di un evento improvviso, sul quale l'individuo coinvolto non sembra effettivamente esercitare un'autentica influenza; da questo punto di vista non si può certamente parlare di un'autoliberazione. Due fattori, apparentemente tra loro inconciliabili, vengono evocati da Socrate: la *natura* e la *costrizione*. La liberazione dalle catene avviene "per natura" (*phusei*), ma prevede contemporaneamente un elemento di costrizione, espresso sia dalla diatesi passiva del verbo *luo* (sciogliere), sia dal richiamo al verbo *anankazo*, che significa appunto "costringere". Come si possono conciliare questi due motivi? Evidentemente una risposta a questo interrogativo richiede che si determini preventivamente che cosa siano e cosa comportino la natura e la costrizione o la forza (*bia*) evocate da Socrate.

La naturalità della liberazione dalle catene è stata variamente interpretata dagli studiosi. Nel suo epocale commento alla *Repubblica* James Adam proponeva di intendere il complesso degli eventi che scandiscono la liberazione del prigioniero come il ripristino di una condizione naturale, che era stata violata all'interno della caverna, dove gli uomini vivono *para physin*.<sup>16</sup> Nel suo altrettanto importante commento al dialogo Mario Vegetti suggeriva invece di leggere l'accento alla natura in senso normativo, vale a dire come un riferimento al modo in cui le cose dovrebbero essere e di fatto (ossia nella caverna) non sono: «la condizione *naturale* degli uomini è quella in cui essi raggiungono il massimo livello di perfettibilità, la liberazione dalla prigionia».<sup>17</sup> En-

<sup>16</sup> Adam, 1963, p. 91, n. 18 per il quale la liberazione del prigioniero coincide con il ripristino di una condizione naturale.

<sup>17</sup> Vegetti, 2003, p. 98, n. 2.

trambe queste proposte mi paiono ragionevoli. Ma credo sia possibile provare a suggerire una terza soluzione, non necessariamente in conflitto con esse.

In effetti il motivo della natura e della naturalità era stato evocato con una certa frequenza nel corso del VI libro per definire i caratteri del filosofo nato al di fuori dei (e contro i) meccanismi sociali, educativi e politici delle città storiche (per es. 485b-c). È inevitabile constatare che i caratteri di imprevedibilità e non programmabilità che definiscono la liberazione del prigioniero si ritrovano nella descrizione del “filosofo naturale”.<sup>18</sup> Credo dunque che questo richiamo possa rappresentare un valido punto di riferimento per comprendere l’accenno alla natura contenuto nel racconto della caverna: esattamente come l’esistenza dei filosofi naturali nelle città “malate” costituisce un evento imprevedibile e non programmabile (determinandosi fuori e contro le dinamiche pedagogiche della *polis*), ossia una sorta di rottura del *continuum* storico e sociale, la liberazione del prigioniero avviene “per natura”, vale a dire al di fuori e contro i meccanismi sociali della caverna, ossia della città malata. L’abbandono della condizione nella quale gli uomini si trovano “sempre o per lo più” avviene in maniera impreveduta, come impreveduta è la nascita del filosofo naturale all’interno di una città ingiusta. La naturalità di questi eventi comporta la loro disomogeneità rispetto ai meccanismi sociali ed educativi dominanti; ma essa rappresenta anche l’attuazione di una condizione naturale, se a questo termine si assegna un valore normativo.<sup>19</sup>

Veniamo al secondo elemento che scandisce la liberazione del prigioniero della caverna, ossia la costrizione. L’immagine evocata da Platone attiene allo scioglimento dai legami operato da un fattore esterno all’individuo, all’induzione a dirigere lo sguardo verso gli oggetti artificiali e verso il fuoco, e alla violenza con cui il prigioniero è trascinato verso l’uscita della caverna. Chi opera questa costrizione? Credo che la risposta più ragionevole e soprattutto più aderente al

<sup>18</sup> Sui caratteri che distinguono la natura filosofica e sui rischi ai quali essa si espone rimane fondamentale Dixsaut, 2003, pp. 286-318.

<sup>19</sup> Rinvio per tutto ciò a Ferrari, 2017, pp. 128-133.

testo consista nel richiamarsi alla funzione della *paideia* e in particolare alla *paideia* matematica.

Socrate immagina che il comportamento del prigioniero liberato sia indotto dalla costrizione (a muoversi, a guardare gli oggetti di cui prima vedeva solo le ombre, a uscire dalla caverna). Questa costrizione simboleggia l'intervento della *paideia* matematica, la quale agisce a due livelli: (a) all'interno della caverna, nel momento in cui consente al prigioniero di acquisire una conoscenza più raffinata rispetto a quella meramente congetturale che egli ha delle ombre (in questo senso è ragionevole ritenere che Platone alluda alla funzione della matematica empirica, la quale consente di raggiungere per mezzo del calcolo e della misura una conoscenza relativamente accurata degli enti fenomenici),<sup>20</sup> (b) al di fuori della caverna, quando il prigioniero, prima di rivolgere lo sguardo verso le cose stesse e il sole, si orienta in direzione delle loro immagini, che simboleggiano appunto gli enti matematici astratti (numeri e figure geometriche), di cui si occupa la *dianoia*.

Quanto appena detto porta a concludere che la matematica interviene nella *paideia* platonica sia nelle fasi iniziali, ossia nell'ambito ancora doxastico, rendendo possibile una conoscenza più precisa degli oggetti fenomenici, sia nello stadio più avanzato, promuovendo quel processo di affrancamento dal mondo sensibile e di orientamento verso il dominio intelligibile in cui consiste la conversione verso la conoscenza: nel primo caso essa definisce i contorni della *pistis*, un sapere che grazie al ricorso alla matematica empirica perviene a una conoscenza più accurata del mondo sensibile, mentre nel secondo essa si sostanzia nella *dianoia*, che indica la procedura ipotetico-deduttiva in cui prende forma quel genere di conoscenza destinato a introdurre alla dialettica. In entrambi i casi essa favorisce la *periagoge tes psyches*, ossia il movimento di conversione dell'anima. In un certo sen-

<sup>20</sup> Questo motivo è stato indagato in maniera approfondita da Karasmanis, 1988, pp. 159-164, il quale ha proposto di indentificare gli oggetti artificiali che proiettano le loro ombre sulla parete della caverna con le "forme" (*eide*) geometrico-matematiche, cioè con enti matematici collocati nel mondo sensibile. Si veda anche Ferrari, 2014, pp. 36-37.

so, la costrizione a girare il collo e a volgere lo sguardo verso i manufatti e il fuoco, così come la violenza con cui il prigioniero viene trascinato fuori dalla caverna (515e-516a), simboleggiano questo processo di ri-orientamento prodotto dalla *paideia* matematica.

Se l'interpretazione qui proposta è corretta, o almeno plausibile, bisogna concludere che la ragione per cui il paragone della caverna attiene alla *paideia* (e alla sua mancanza) risiede nella circostanza che esso allude ad essa nel momento in cui descrive il percorso di liberazione del prigioniero. Si tratta di un processo che comporta una componente di costrizione e di violenza che simboleggia proprio il ruolo dell'educazione, in particolare di quella matematica. Essa rappresenta una forza esterna all'individuo, senza la quale, tuttavia, questi non potrebbe operare quella conversione dell'anima in cui consiste la conoscenza e dunque l'acquisizione della virtù.

## 6. Conclusioni

Al termine di una rassegna, inevitabilmente rapida e parziale, si può ribadire ciò che si era osservato in apertura di queste pagine. L'educazione promossa dalla *kallipolis* prevede due momenti che presentano un profilo sostanzialmente diverso: a una fase in cui gioca un ruolo fondamentale l'introiezione inconscia di abiti e stili comportamentali, segue uno stadio nel quale la conoscenza acquisisce un'importanza decisiva. A questo livello diventa fondamentale l'irruzione del complesso delle discipline matematiche. Commentando il paragone della caverna, Socrate presenta il rapporto tra queste due componenti del percorso educativo:

Le altre cosiddette virtù dell'anima, del resto, è probabile che tendano ad avvicinarsi a quelle del corpo: in realtà infatti, anche se all'inizio sono assenti, possono essere introdotte in seguito con l'abitudine e l'esercizio; ma quella dell'intelligenza sembra partecipare, più di ogni altra, di un elemento divino, che mai perde la propria facoltà, e che, a seconda dell'orientamento, può diventare utile e proficuo, oppure inutile e dannoso (*Repubblica*, VII, 519c-d).

L'abitudine e l'esercizio svolgono una funzione fondamentale nel processo di introiezione delle virtù "comuni" o "civiche", ossia quelle virtù che si avvicinano a quelle del corpo (misura, armonia ecc.). Ma la vera e propria conversione dell'anima richiede l'intervento dell'intelligenza, ossia la capacità di abbandonare l'orizzonte fenomenico per entrare nel dominio trascendente e divino della realtà.

### *Bibliografia*

Adam J. (1963), *The "Republic" of Plato*, Second Edition, with an Introduction by D.A. Rees, Cambridge University Press, Cambridge (ed. orig.1902).

Bordt M. (2006), *Platons Theologie*, Karl Alber, Freiburg-München.

Brisson L. (1982), *Platon, les mots et les mythes*, Maspero, Paris.

Cattanei E. (2005), *Un nouveau pouvoir pour les mathématiques. Quelques remarques sur le cursus d'études du Livre VII de la "République"*, in M. Fattal (ed.), *La philosophie de Platon*, II, L'Harmattan, Paris, pp. 159-183.

Cerri G. (1991), *Platone sociologo della comunicazione*, Il Saggiatore, Milano.

Dixsaut M. (2003), *La natura filosofica. Saggio sui dialoghi di Platone*, tr. it. Loffredo, Napoli (ed. orig. 2001).

Erler M. (1991), *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, tr. it. Vita e pensiero, Milano (ed. orig. 1987).

Ferrari F. (ed.) (2014), *Platone, Il governo dei filosofi (Repubblica VI)*, Marsilio, Venezia.

Ferrari F. (2015-2016), *La condizione umana secondo il "mito" della caverna di Platone*, in «Eranos Yearbook», 73, 865-898.

Ferrari F. (2017), *Natura e costrizione nel paragone della caverna*, in «PEGE/FONS», 2, pp. 123-135.

Gaiser K. (1998), *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Klett-Cotta, Stuttgart.



Gastaldi S. (1998), *Paideia/mythologia*, in M. Vegetti (ed.), Platone, *La Repubblica*, II, Bibliopolis, Napoli, pp. 333-392.

Ghibellini A. (2004), *La nobile menzogna in Platone*, in «Giornale di Metafisica», 26, pp. 301-332.

Gonda J. (2021), *A New Interpretation of the Noble Lie*, in «Plato Journal», 21, pp. 71-85.

Karasmanis V. (1988), *Plato's "Republic": The Line and the Cave*, in «Apeiron», 21, 3, pp. 147-171.

Lloyd G.E.R. (1993), *Metodi e problemi della scienza greca*, tr. it. Laterza, Roma-Bari (ed. orig. 1966).

Moutsopoulos E. (2005), *Platon, promoteur d'une psychologie musicale ("République", III, 398c-405d)*, in M. Dixsaut (ed.), *Études sur la "République" de Platon, I: De la justice. Éducation, psychologie et politique*, Vrin, Paris, pp. 107-120.

Naddaff R. (2002), *Exiling the Poets. The Production of Censorship in Plato's "Republic"*, The University of Chicago Press, Chicago.

Palumbo L. (2008), *Mimesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella "Poetica" di Aristotele*, Loffredo, Napoli.

Platone (2007), *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, BUR, Milano.

Robins I. (1995), *Mathematics and the Conversion of the Mind: "Republic" VII 522c1-531e3*, in «Ancient Philosophy», 15, pp. 359-391.

Saffrey H.D. (1990), *ΑΓΕΩΜΕΤΡΗΤΟΣ ΜΗΔΕΙΣ ΕΙΣΙΤΩ. Une inscription légendaire*, in *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris, pp. 251-287.

Scolnicov S. (1988), *Plato's Metaphysics of Education*, Routledge, London.

Vegetti M. (ed.) (2003), Platone, *La Repubblica*, V, Bibliopolis, Napoli.

Può avere virtù e *paideia*  
chi non è capace di sviluppare *episteme*?  
Alcune riflessioni sulla *Politeia* di Platone

Federico Casella

Lo scopo di questo breve saggio è rispondere a una domanda – o, meglio, sollevare una questione – originata dalle parole chiave del tema di ricerca comune ai contributi di questo volume: è certamente evidente la stretta correlazione tra un preciso percorso educativo (*paideia*) e lo sviluppo di una condotta ottima (che si potrebbe definire *virtuosa*) nonché di una conoscenza adeguata (*episteme*), le quali devono offrire al giovane gli strumenti necessari per far parte a pieno titolo di una società umana (animata da norme morali condivise) e di una comunità politica (genericamente, *politeia*); può però valere lo stesso per uomini che non sono “strutturalmente” in grado di acquisire la forma di *episteme* e di virtù che una certa *paideia* spera di trasmettere, incapaci, cioè, di sviluppare quei particolari saperi e valori richiesti per entrare nella *politeia* che ha stabilito il percorso educativo?

1. *Natura umana, educazione e potenzialità etiche e politiche nella Repubblica*

Questa domanda si pone, ovviamente, in relazione a Platone e alla luce della concezione di fissità della natura umana largamente discussa nella sua *Politeia* (generalmente tradotta con *La Repubblica*): in altre parole, per Platone gli individui nascono con capacità intrinseche che li rendono predisposti a svolgere solo determinati compiti e, conseguentemente, ad acquisire solo alcuni tipi di sapere e di virtù, proporzionalmente alle doti e alle abilità che li contraddistinguono fin dalla giovinezza. È così che tutti gli uomini possono essere distinti in tre grandi gruppi: i «governanti» (*archontes*), gli individui migliori per antonomasia in quanto guidati dalla parte razionale della loro anima, la

quale, unita alla virtù caratteristica, la sapienza, li rende in grado di sviluppare il sapere teoretico, etico, e pratico-politico più alto (*Repubblica*, III, 414a4-b5; III, 415a1-417b5; IV, 439c6-d8); i «guerrieri» (*epikouroi*), i quali incarnano una natura aggressiva indirizzata alla protezione della città grazie alla virtù di cui dispongono maggiormente, il coraggio (IV, 440c6-d6); i «produttori» o «lavoratori» (*chrematistai*), vale a dire contadini, artigiani, commercianti, comandati dalla parte peggiore dell'anima ma in possesso della giustizia e della moderazione (di cui dispongono anche i due precedenti gruppi), virtù che li rendono adatti a vivere all'interno della città perfetta.

Le prime due categorie di cittadini sviluppano un sapere eccellente (particolarmente nel caso dei governanti) e virtù eminenti semplicemente perché la loro «natura» (*physis* – vale a dire, la disposizione della loro anima) è la migliore: proprio per questo, le doti superiori con cui questi individui sono nati vanno affinate fin da subito, così da permettere ai giovani promettenti di esercitare ottimamente in futuro i ruoli per cui sono naturalmente predisposti. Platone individua, di conseguenza, un percorso educativo assolutamente necessario a questo fine, che ogni città – se vuole essere considerata perfetta – deve applicare. Per i governanti e i guerrieri Platone prevede una precisa *paideia*, che offrirà loro sia una forma di *episteme*, e cioè di sapere, sia virtù appropriate, tali da consentire l'inserimento nella *politeia* migliore; egli non fa però lo stesso a vantaggio dei produttori, degli uomini che nascono con capacità conoscitive e pratiche inferiori. Nella *Repubblica* manca infatti un percorso educativo in grado di infondere conoscenze e virtù in uomini in possesso di qualità e attitudini infime – se comparate a quelle dei governanti e dei guerrieri – per trasformarli in cittadini adeguati. Ciò non si accorda del tutto con la descrizione dei produttori che Platone propone in questo dialogo, dato che egli dà ogni volta per presupposto il fatto che abbiano acquisito virtù e alcune forme di sapere: coerentemente con il contesto della *Repubblica*, il possesso di conoscenze e di virtù richiede un percorso educativo mirato. La domanda da cui si sono prese le mosse cercherà allora di dare – sebbene a grandi linee – una risposta anche a tale questione:

ricostruire un percorso educativo che possa essere destinato ai produttori e che sia in grado di infondere in loro virtù e conoscenze, così che possano far parte a pieno titolo della «città perfetta» (*kallipolis*) della *Repubblica*.

## 2. I crematisti nella Repubblica

Nel libro II della *Repubblica*, Platone offre una breve rassegna delle principali figure che compongono l'ampia categoria di quei cittadini che si possono definire crematisti.<sup>1</sup> Dopo aver considerato la modalità attraverso cui le città solitamente nascono – la messa in comune delle competenze proprie di ognuno, volte a soddisfare i molteplici bisogni a cui gli uomini vanno incontro – Platone elenca le varie occupazioni tipiche di una città «sana» (II, 372e7): vi sono contadini, muratori, tessitori, carpentieri, fabbri, pastori, mercanti, lavoratori salariati, ciascuno dedito, esclusivamente, alla propria occupazione (II, 369d1-371e7). La loro vita è condotta all'insegna sia dell'impegno nelle rispettive attività sia della frugalità: si dice, infatti, che si nutrono di cibi semplici e poveri, che bevono vino solo in occasioni di feste religiose pubbliche, e che si uniscono per generare figli limitatamente alle ricchezze che possiedono, le quali sono volte al mantenimento della famiglia, composta da figli, donne, schiavi (II, 372a4-d4). Una parte dei frutti del lavoro di tali uomini è trattenuta quale possesso personale, il resto è condiviso con tutti gli altri cittadini (II, 369e3-370a4).

Platone sta chiaramente descrivendo la categoria di produttori della città perfetta, dato che, come si è accennato, la città in esame è «sana». I suoi membri, inoltre, sembrano possedere alcune delle virtù fondamentali per l'esistenza stessa della *kallipolis*. Innanzitutto, la «giustizia» (*dikaioσύνη*): come si apprende in seguito nella *Repubblica*, tale virtù è intesa da Platone come la spinta a occuparsi esclusivamen-

<sup>1</sup> Si può utilizzare questo termine per annoverare le molteplici figure che compongono il terzo gruppo di individui, i produttori: Platone, riassumendo le categorie di cittadini della città perfetta, li distingue infatti nel gruppo *phylakikon*, *epikourikon* e *chrematistikon* (IV, 434c7-8).

te del ruolo più adatto alla propria natura e alle proprie capacità (IV, 432b8-434c11). In effetti, nella città illustrata nel libro II ognuno ha un incarico in cui si impegna, senza dedicarsi alle occupazioni altrui. In secondo luogo, la «moderazione» (*sophrosyne*): Platone dimostrerà nel libro IV come essa imponga un freno ai desideri peggiori, ossia la volontà di appagare i piaceri del cibo, del bere, del sesso, dell'accumulo eccessivo di ricchezze, facendo sì che siano perseguiti solo nella loro forma necessaria, vale a dire per sostentarsi e per riprodursi. Gli uomini del libro II mostrano un'attitudine contenuta proprio nei confronti di questo tipo di impulsi. La moderazione impone anche di accettare il ruolo di comando degli individui migliori: questo aspetto non è per ora menzionato perché Platone non ha ancora introdotto la figura dei governanti (IV, 431a5-442d4).<sup>2</sup>

Il ruolo che i produttori – contadini, artigiani, commercianti – sono chiamati a svolgere viene illustrato nel libro IV e viene legittimato sulla base della natura dell'anima. In questo tipo di uomini prevale il principio «desiderativo» (*epithymetikon*), un elemento del tutto irrazionale che tuttavia, grazie alla *sophrosyne*, viene piegato al servizio della città, poiché gli impulsi verso cui tale elemento spinge maggiormente (l'appagamento di piaceri corporei e materiali) vengono mitigati (IV, 430d5-432b2). A contadini, artigiani, commercianti spetta un ruolo di subordine nella città perfetta: devono infatti ubbidire agli uomini migliori, ai governanti. Il loro compito è quello di produrre ricchezze (cibo e denaro): una parte viene da loro conservata; il resto ridistribui-

<sup>2</sup> Si segue l'ipotesi di Reeve, 1988, pp. 170-172, secondo il quale la città del libro II (prima che i guerrieri siano introdotti nella discussione) guarda alla disposizione migliore che i produttori possono tenere all'interno della *kallipolis*. La moderazione agisce dunque internamente, ossia all'interno dell'anima, imponendo un freno agli impulsi peggiori perché fa sì che la parte migliore dell'anima abbia il comando o, nel caso dei produttori, un qualche margine di controllo, tale da non indirizzare i produttori ai piaceri della ragione ma di impedire che quelli legati alla sfera corporea e materiale siano perseguiti senza freno. La moderazione agisce però anche esternamente, ossia nella città, facendo sì che gli uomini migliori siano ubbiditi e seguiti incondizionatamente. Genericamente, la moderazione impone il rispetto di ciò che è superiore, tanto nell'anima quanto nella città. Per questo si veda Gastaldi, 1998.

to tra gli altri cittadini. I produttori sono infatti gli unici a possedere proprietà private e un *oikos* (famiglia, schiavi, bestiame, case, etc.), al contrario dei governanti e dei guerrieri, i quali hanno figli e proprietà in comune (III, 416d2-417b5; V, 457c9-466d4).

La disposizione dell'anima dei produttori o, meglio, le aspirazioni che guidano le loro azioni sono riprese nel libro IX della *Repubblica*. Lo scopo di questo libro è illustrare quale sia il genere di vita migliore, in grado di garantire i piaceri più alti: è, ovviamente, quello dei filosofi perché sono guidati dal principio razionale, i cui desideri spingono l'individuo ad apprendere e a conoscere (IX, 581b6-11), attività che rappresentano le forme più piene e stabili di piacere. Il genere di vita inferiore è quello seguito dagli uomini comandati dal terzo principio dell'anima, dall'elemento desiderativo: nel libro IX Platone lo definisce «amante delle ricchezze» (*philochrematon* – IX, 580e5). Gli individui in cui esso ha il sopravvento sono spinti prima di tutto ad accumulare ricchezze. Si comprende, allora, come l'esistenza di tale elemento dell'anima permetta l'istituzione del terzo gruppo di cittadini: essi sono incaricati di produrre *chremata* per il sostentamento degli altri; per Platone, è come se tale tendenza naturale di contadini, artigiani, commercianti fosse messa al servizio di tutta quanta la città, purché sia presente la moderazione. Lo sviluppo della *sophrosyne* da parte di questi uomini si mostra infatti in tutta la sua necessità: se grazie a essa l'amore per le ricchezze è contenuto e indirizzato al benessere della città, tale sentimento aiuta il mantenimento della *kallipolis*; se invece la *sophrosyne* è assente, il principio *philochrematon* porta alla nascita di comportamenti licenziosi, perché le ricchezze verranno sicuramente concepite come un mezzo per appagare i piaceri del cibo, del bere, del sesso al di là della sopravvivenza e della riproduzione (IX, 580e5-581a1).

### 3. Poesia, virtù ed educazione nella politeia platonica

Emerge a più riprese, dunque, che i produttori, in quanto cittadini della *kallipolis*, possiedono soprattutto *sophrosyne*. Platone non spiega però come questa virtù sia sorta nella loro anima, proprio perché non

fa alcun accenno esplicito a un programma educativo da destinare a contadini, artigiani, e commercianti: la *paideia* è infatti il requisito fondamentale affinché un individuo acquisisca autenticamente virtù. Nel libro IV della *Repubblica*, Platone, procedendo per gradi, precisa le caratteristiche tipiche della moderazione: all'inizio della discussione su questa virtù, la prefigura con il generico termine *metrios*, che rinvia a un senso della misura;<sup>3</sup> tale disposizione può essere acquisita esclusivamente grazie all'«educazione» e all'«allevamento» (*ten paideian [...] kai trophen* – IV, 423e5). Platone istituisce allora fin da subito un legame strettissimo tra lo sviluppo della *sophrosyne* e un preciso programma educativo, che consiste, ad esempio, nella musica e nella ginnastica, attività in grado di far introiettare il rispetto per le leggi e di infondere un'indole decorosa, come la deferenza verso gli anziani (IV, 424c8-425b6). Il programma educativo che Platone illustrerà sarà però destinato esclusivamente alle nature migliori, ossia ai giovani promettenti da ripartire, una volta divenuti adulti e data prova di possedere determinate capacità, in governanti e in guerrieri.

Il breve spazio concesso da Platone alla figura dei produttori non equivale a dire che essi siano svalutati del tutto: sono cittadini di pieni diritti, protetti dai guerrieri e guidati dai governanti; per quanto inferiori per disposizioni naturali, sono indispensabili alla *kallipolis*, in quanto provvedono al suo mantenimento grazie alle loro attività.<sup>4</sup> È da escludere, pertanto, l'ipotesi secondo la quale Platone si disinteressò completamente del terzo gruppo di cittadini tanto da non contemplare un programma educativo a loro vantaggio e lasciarli in balia della parte peggiore della loro anima. La mia proposta è che un programma educativo da destinare ai produttori della città perfetta possa essere ricostruito indirettamente, ossia a partire da alcuni punti imprescindibili della *paideia* a cui governanti e guerrieri sono sottoposti. Se questi due gruppi di cittadini sviluppano determinate virtù e particola-

<sup>3</sup> Per una ricostruzione dei significati posseduti dal termine *sophrosyne*, per i suoi sinonimi e per espressioni simili in autori precedenti a Platone, si veda Rademaker, 2005.

<sup>4</sup> Così Bertrand, 2000.

ri saperi grazie al percorso educativo che li accompagna fin dalla giovinezza, allora gli uomini che non sono chiamati ad acquisire le qualità conoscitive ed etiche proprie dei governanti e dei guerrieri possono ricevere un'educazione modellata "in opposizione" a quei punti imprescindibili della *paideia* delle nature migliori. Per chiarire tutto ciò, ritengo utile ripercorrere brevemente gli assunti fondamentali di Platone a proposito della *paideia* dei governanti e dei guerrieri.

Per Platone, l'introduzione di un percorso educativo adeguato si rende necessaria a causa dei danni di cui è stata responsabile la poesia tradizionale: serve un nuovo tipo di educazione che si basi sulla riforma della poesia. Personaggi come Omero, Esiodo, Museo e altri hanno certamente esaltato la superiorità che caratterizza la vita degli uomini giusti e dipinto negativamente la condotta ingiusta (II, 362e6-363e3). Essi hanno però diffuso un messaggio pericoloso riguardo alla giustizia e alla *sophrosyne*, alcune delle virtù da loro più menzionate: tutti i poeti le hanno descritte come conquiste difficili e penose; i vizi contrari, invece, come capaci di concedere rapidamente vantaggi personali (II, 364a1-b1). Parallelamente, essi hanno legittimato un certo scetticismo circa l'esistenza di un sistema di giustizia retributivo divino o – peggio – hanno rafforzato l'idea che gli dèi siano influenzabili dagli uomini oppure che non esistano, posizioni di cui si sono resi complici anche maghi e profeti itineranti (II, 364b3-365a3). I giovani dotati di una buona natura che hanno ascoltato i discorsi della poesia tradizionale sono stati allora inevitabilmente spinti a inferire un solo modello per la propria condotta: perseguire l'ingiustizia (II, 365a4-b3).

Tuttavia, l'importanza che la poesia assume per l'individuo non è respinta: essa ha, infatti, un forte influsso sull'anima dei giovani, ed è in grado di imprimervi nozioni e ammonimenti che saranno, una volta adulti, costantemente seguiti; semplicemente, la poesia tradizionale è stata inefficace e nociva. Il mezzo poetico risulta utile, specialmente se si considera che uno dei temi principali che i poeti sono soliti trattare – sebbene erroneamente – coincide con la *sophrosyne* e con la giustizia. Platone sta quindi stabilendo un'importante connessione tra la moderazione, la poesia e l'educazione: una certa produzione poetica



merita di fare parte del programma educativo da impartire ai giovani, per infondere in loro varie virtù. L'importanza di una riforma della poesia e la legittimità del suo inserimento nel programma educativo da rivolgere ai giovani viene estesamente dimostrata da Platone attraverso la spiegazione di come nascono le città (II, 369b7-376c7). Al termine di questa lunga trattazione, egli si sofferma nel delineare l'educazione migliore dei futuri «guardiani» (*phylakes* – cioè governanti e guerrieri) della città perfetta (II, 376c8-d11); essa prevede la divisione in ginnastica e in *mousike* (ossia musica, danze accompagnate da ritmi e melodie, canti, etc.) per affinare, rispettivamente, il corpo e l'anima (II, 376e1-3).

Per quanto riguarda la *mousike*, Platone precisa che essa comprende anche i «discorsi» (*logoi* – II, 376e10): egli si riferisce a racconti, celebrazioni, lodi con l'accompagnamento di melodie.<sup>5</sup> È opportuno, tuttavia, operare una distinzione precisa tra i *logoi*: ve ne sono, infatti, alcuni «veri», altri «falsi» (II, 376e10). Questi ultimi hanno la precedenza “temporale” sui primi: ai bambini, infatti, vanno solitamente narrati «racconti», «favole» (*mythoi* – II, 377a3), che coincidono con il genere dei discorsi falsi pur contenendo un fondo di verità (II, 377a4-5). I discorsi che includono totalmente la verità sono, per Platone, sinonimi delle discussioni più complesse in quanto filosofiche e dialettiche, ossia perché coinvolgono un rimando esplicito alla verità per antonomasia, le idee.<sup>6</sup> L'importanza di coltivare fin da giovani le nature migliori risiede soprattutto nel fatto che sono molto più facili da plasmare e da indirizzare verso una precisa disposizione rispetto agli

<sup>5</sup> Cfr. Brancacci, 2010.

<sup>6</sup> Nella *Repubblica*, l'espressione “discorsi (assolutamente) veri” compare spesso nel momento in cui Platone tenta di descrivere la natura dei filosofi, i quali hanno per oggetto di interesse il piano delle idee sempre vero e certo (si veda ad esempio V, 475d5; VI, 498a4; IX, 582d13), oppure come formula usata dai vari interlocutori al fine di mostrare il carattere conclusivo della nozione discussa fino a quel punto e il fatto che è approvata da Platone stesso: da qui la connessione tra discorso vero, filosofia (platonica), e dunque conoscenza presupposta delle idee. Per questo si veda Anderson, 2010.

adulti: Platone suggerisce allora la necessità di adattare i *mythoi* a uno schema ben preciso, operando una riforma della poesia tradizionale (II, 376e1-377d2).<sup>7</sup>

Dato che Omero e gli altri poeti hanno narrato vicende turpi e disdicevoli come violenze contro i figli, parricidi, guerre, e ogni altro genere di atto brutale e ingiusto, è necessario evitare la menzione di tali vicende (II, 377d3-378e4). A questo proposito, bisogna introdurre «tracce circa le rappresentazioni della sfera divina» (*hoi typoi peri theologias*), da adottare nel momento di comporre inni, racconti o tragedie (II, 379a5-9). Le norme principali sono due, e riguardano entrambe le caratteristiche primarie da attribuire agli dèi. Innanzitutto, il «dio» (*theos*) va descritto come «buono» (*agathos*): per natura egli è, infatti, totalmente alieno da ogni malvagità. Non ignora, poi, la sfera umana: quando interviene nella vita degli uomini è responsabile esclusivamente di eventi positivi, per quanto siano limitati nel numero; di conseguenza, non causa mai dolori o sciagure, nemmeno per punire gli individui malvagi (II, 379b1-380c6). In secondo luogo, va rappresentato come immutabile: non assume, di volta in volta, forme diverse e molteplici in quanto è perfetto, qualità che corrisponde alla mancanza di mutamento (II, 380e3-4); poiché non si trasforma mai, non mente e non inganna (II, 380c7-383b9).

Il destinatario principale che Platone ha in mente per questo tipo di racconti sono i *phylakes*, gli uomini chiamati a rivestire incarichi importanti all'interno della città perfetta che egli intende delineare, distinti successivamente in guerrieri e in governanti. Lo scopo dei *typoi peri theologias* è di allevare guardiani rispettosi della sfera divina e, per quanto è possibile a un uomo, i più vicini possibile alle caratteristiche tipiche delle divinità (II, 383c1-5). L'importanza di descrivere gli dèi come buoni, avversi a punizioni e a castighi, perfetti, stabili, immutabili e, conseguentemente, lontani dalla pura falsità appare evidente: di

<sup>7</sup> La musica annovera dunque al suo interno una particolare categoria di discorsi, i *mythoi*, con tutte le utili conseguenze che questi ultimi possono avere sull'anima dei giovani: per l'inclusione dei *mythoi* nella *mousike*; cfr. Schmitt, 2002.

fronte agli occhi dei fanciulli più promettenti bisogna porre un modello positivo e valido, da assumere come guida costante per la propria condotta. Si tratta di una sorta di prefigurazione di ciò con cui le nature migliori (precisamente una parte più circoscritta, i futuri governanti) dovranno entrare in qualche modo in contatto una volta adulte: una realtà divina, buona e vera perché mai mutevole, ossia il mondo noetico, paradigma di bontà, verità e immutabilità, un piano divino e superiore per antonomasia; si pongono le basi, allora, per l'acquisizione della sapienza, che nel libro II non coincide perfettamente con la scienza delle idee di cui dispongono i filosofi-re descritti, ad esempio, nei libri V-VI, ma che rappresenta comunque il sapere più alto all'interno della città perfetta, in grado di offrire ai suoi governanti le competenze necessarie per comandare ottimamente uomini e città.<sup>8</sup>

La distinzione tra governanti e guerrieri all'interno del più ampio gruppo dei difensori inizia a emergere più nettamente nel proseguimento della discussione. Per favorire lo sviluppo del «coraggio» (*andreia*), occorrono ulteriori direttive: la vita nell'aldilà e nell'Ade va totalmente lodata ed esaltata come qualcosa di positivo e di appagante, poiché intenderla come una sciagura da evitare a qualsiasi costo o da deplorare una volta divenuti un'ombra negli Inferi rischia di spingere gli uomini a preferire la schiavitù e l'asservimento alla morte onorevole in battaglia (III, 386a6-387b7). Per sostenere questo comportamento, occorre escludere riferimenti al Cocito o allo Stige, rappresentazioni di defunti, di cadaveri e di quanto è legato a questa dimensione lugu-

<sup>8</sup> Come suggerisce Ferrari, 1998, spec. pp. 424-425, Platone trasferisce alcuni caratteri ontologici tipici delle idee, più precisamente dell'idea del bene (come la causalità positiva, l'immutabilità, la bontà), alla divinità, la quale funge da «vicario dell'idea del bene» all'interno della città, assicurando così che chi conosce la natura divina e alle sue caratteristiche si avvicina il più possibile governi ottimamente la città. Per la necessità di non sovrapporre perfettamente la figura dei governanti che disporranno della sapienza, oggetto del programma educativo in esame, a quella dei filosofi in possesso della scienza delle idee dei libri V-VI si veda Vegetti, 2000.

bre e minacciosa; è dunque preferibile impiegare nomi che rimandano a un destino ultraterreno felice (III, 387b8-c10).

In aggiunta a questi schemi sulla teologia, vi sono altri accorgimenti, quelli volti a far sorgere la *sophrosyne*, intesa come obbedienza nei confronti dei governanti e come controllo sui piaceri legati alla sfera corporea: sono comportamenti che la moltitudine (III, 389d9) – vale a dire i produttori, i cittadini peggiori – solitamente adotta. A tal proposito, ribellioni a figure autorevoli e immagini che esaltano banchetti, feste, e altri piaceri vanno assolutamente evitati (III, 389e7-390d6). Infine, è necessario impedire in ogni modo che gli individui in questione diventino inclini ad ammassare e ad accumulare doni e ricchezze (III, 390d7-e1): tali spinte vanno completamente eradiccate dalla loro anima (III, 390d7-392a2).

#### 4. *Può esistere un programma educativo per i crematisti?*

Come affermato chiaramente da Platone, questa riforma della poesia si inserisce in un programma educativo da destinare alle nature migliori, ai guardiani, ossia ai futuri guerrieri e governanti: servono, infatti, a infondere in loro moderazione, giustizia, coraggio (soprattutto nel caso dei guerrieri) e la conoscenza più alta (particolarmente nel caso dei governanti). Platone sembra ignorare, allora, un percorso educativo che guarda allo sviluppo dell'anima dei produttori, i quali sono chiamati ad acquisire moderazione e giustizia e non coraggio e sapienza. Tuttavia, ritengo che egli avesse comunque nutrito la volontà di indirizzare l'anima della più ampia parte dei cittadini verso una condotta preferibile tramite un programma educativo, per alcuni generici aspetti, simile a quanto egli ha finora delineato attraverso le parole di Socrate: non si spiega, altrimenti, la presenza di virtù all'interno del terzo gruppo, la quale dipende – alla luce di quanto detto precedentemente – proprio da un'educazione mirata.

Innanzitutto, anche un plausibile percorso educativo per i *chrematistai* potrebbe fare affidamento sui *mythoi*: si tratta infatti di un preciso genere di discorsi, solamente in minima parte veri; proprio per questo, escludono un rimando esplicito alle idee, dunque non prevedono il

Può avere virtù e *paideia* chi non è capace di sviluppare *episteme*?

possesto di abilità conoscitive elevate; possono, di conseguenza, essere capiti facilmente dagli individui in cui l'elemento razionale è ridotto. I *mythoi*, poi, fanno parte integrante di qualsiasi *paideia* proprio perché l'educazione prevede la ginnastica come esercizio che affina il corpo e la *mousike* come attività che perfeziona l'anima: nella *mousike* sono appunto annoverati i *mythoi*, i prodotti della poesia.

In secondo luogo, gli accorgimenti suggeriti da Platone affinché i giovani guerrieri e governanti acquisiscano giustizia e moderazione possono essere estesi negli stessi esatti termini al percorso educativo dei produttori che si sta cercando di delineare: infatti, contadini, artigiani e commercianti devono rispettare il ruolo di comando che spetta agli individui migliori e devono limitare al massimo i desideri irrazionali, ignorando i piaceri del cibo, del bere, del sesso, dell'accumulo smodato di ricchezze (perseguendoli solo nella forma necessaria, vale a dire per sostentarsi e per riprodursi). I *mythoi* da diffondere tra i produttori non descriveranno mai banchetti sontuosi, felici e ricchi, atti di ribellione verso figure autorevoli e superiori: in effetti, la moderazione è una virtù comune a tutti i cittadini.

In terzo luogo, l'acquisizione della moderazione può essere ulteriormente rafforzata dai contenuti di questi *mythoi*: dato che gli schemi sulla teologia sono finalizzati a far sviluppare soprattutto sapienza e coraggio nelle giovani nature migliori, ne consegue che ciò che non si adatta all'anima dei difensori può essere utile per fare presa sull'anima dei produttori. In altre parole, i racconti esattamente opposti agli accorgimenti suggeriti da Platone possono essere destinati ai cittadini che non rientrano nel novero dei difensori. Se i *mythoi* che violano i *typoi peri theologias* supportano il messaggio di seguire esclusivamente una precisa condotta, ossia rispettare chi è superiore e limitare i desideri corporei e materiali, allora possono essere diffusi nella città perfetta per promuovere la moderazione, purché siano destinati solo e soltanto ai produttori: è come se Platone dovesse colpire l'elemento che nell'anima dei produttori esercita il maggiore controllo, tentare di rivolgersi direttamente alla parte irrazionale che li domina per suggerire il genere di vita preferibile.

Per i limiti imposti alla presente ricerca, accenno solamente al fatto che il racconto di Er che chiude il libro X della *Repubblica* sembra adeguarsi proprio a questi possibili punti di un'educazione da destinare alle nature inferiori: è un mito (X, 621b8); presuppone l'acquisizione della nozione di immortalità dell'anima, la quale è dimostrata poco prima senza alcun rimando alla teoria delle idee, risultando dunque di semplice fruizione ed escludendo un destinatario filosofico (X, 608c4-612a7); suggerisce che perseguire i piaceri del corpo è poco piacevole rispetto a godere dei piaceri ultraterreni come premio per una condotta virtuosa (X, 613e5-614a8); descrive gli dèi come punitori dei mortali (X, 612e8-613a2; 614c4-5; 615a5-c3), menziona gli Inferi ed evoca alla mente scenari orrificici (X, 614b8-d3; 615c4-e5; 616a1-4; 619a2) per rafforzare l'invito a preferire un genere di vita virtuoso; si chiude con un messaggio, ossia la necessità di demandare il controllo delle proprie scelte alla guida di un individuo infallibile, che sembra essere il filosofo e, più genericamente, una persona appartenente al gruppo di uomini migliori, quelli guidati dal principio razionale (X, 618b7-619b1). Conto di poter continuare a riflettere su questa problematica:<sup>9</sup>

<sup>9</sup> È qui possibile soltanto limitarsi ad accennare anche ad alcune obiezioni o altre soluzioni. Per esempio, non era necessaria alcuna educazione per i crematisti perché sarebbe stata sufficiente l'“abitudine” di vivere all'interno della città perfetta: in altre parole, bastava nascere nella *kallipolis* e continuare a farne parte per essere automaticamente virtuosi, eventualità però esclusa da Platone nel libro X della *Repubblica* con l'esempio dell'anima che fu un tempo virtuosa solo per abitudine e che, proprio per questo, fu spinta a compiere le peggiori scelte per il proprio futuro genere di vita (X, 619c8-d1). In altre parole, Platone illustra la pericolosità di questo accorgimento: ciò equivale a dire che di fronte alle tentazioni più grandi (e deleterie) l'anima che è virtuosa solo per abitudine sarà portata a cedere. Oppure, bastava il valore coercitivo delle leggi, ad esempio di normative volte a limitare il patrimonio, come suggerito da Centrone, 2000: a mio avviso, il rispetto delle leggi presuppone però il possesso della moderazione e, dunque, di un programma educativo che la possa infondere, perché le leggi sono un'emanazione degli uomini migliori, le cui direttive sono accolte se si dispone, appunto, di moderazione, come Platone sembra ammettere (IV, 425b7-427a1). Infine, l'educazione da imporre ai crematisti era solo tecnica, volta a far loro apprendere un particolare mestiere, come propone Hourani, 1949: ma ciò continua a non spiegare la presenza di virtù effettive, la quale si deve, come si è detto, principalmente alla *paideia*.

Può avere virtù e *paideia* chi non è capace di sviluppare *episteme*?

per il momento, mi limito ad affermare che per Platone, al fine di instaurare e di mantenere in piedi la *kallipolis*, non bisognasse pensare solo all'affinamento delle nature migliori, ma che fosse necessario guardare anche alla condizione degli uomini che non dispongono di una *physis* ottima; la *kallipolis* presuppone che “tutti” i suoi cittadini siano autenticamente virtuosi e, dunque, che siano stati opportunamente coltivati da un'educazione mirata, nel caso dei crematisti volta non a far loro sviluppare *episteme* ma virtù che risultano fondamentali per essere legittimamente inseriti in una *politeia* perfetta.

### *Bibliografia*

Anderson M. (2010), Ἀληθῆ Λέγεις: *Speaking the Truth in Plato's Republic*, in «Ancient Philosophy», 30, 2, pp. 247-260.

Bertrand J.-M. (2000). *Le citoyen des cités platoniciennes*, in «Cahiers du Centre Gustave Glotz», 11, pp. 37-55.

Brancacci A. (2010), *Musica, mimesis e paideia nella Repubblica di Platone*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 89, 3, pp. 48-71.

Centrone B. (2000), *La posizione dei crematisti nella Repubblica di Platone*, in M. Migliori (ed.), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, La città del Sole, Napoli, pp. 305-336.

Ferrari F. (1998), *Theologia*, in M. Vegetti (ed.), Platone, *La Repubblica*, II, Bibliopolis, Napoli, pp. 403-425.

Gastaldi S. (1998), *Sophrosyne*, in M. Vegetti (ed.), Platone, *La Repubblica*, III, Bibliopolis, Napoli, pp. 205-237.

Hourani G.F. (1949), *The Education of the Third Class in Plato's Republic*, in «The Classical Quarterly», 43, 1/2, pp. 58-60.

Rademaker A. (2005), *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint. Polysemy and Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Brill, Leiden-Boston.

Reeve C.D.C. (1988), *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*, Princeton University Press, Princeton.

Schmitt A. (2002), *Mythos und Vernunft bei Platon*, in M. Janka – C. Schäfer (eds.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, pp. 290-309.

Vegetti M. (2000), *Il regno filosofico*, in M. Vegetti (ed.), *Platone, La Repubblica*, IV, Bibliopolis, Napoli, pp. 335-364.



# L'educazione aristotelica alla virtù tra etica e politica

*Chiara Blengini*

Se compito del filosofo è mappare i concetti, questo vale a maggior ragione per lo storico della filosofia, che si trova in aggiunta a fronteggiare l'arduo compito di dover ricostruire un orizzonte di pensiero ormai lontano nel tempo.

Nello specifico, la costellazione concettuale di cui mi occuperò in questo contributo riguarda le nozioni di educazione e di virtù, e la loro intersezione in Aristotele.

## *1. Il caso di Aristotele*

Per quanto concerne l'educazione, è curioso notare come – benché vi sia un ben noto e nutrito filone che considera la filosofia antica come, essenzialmente, *paideia*<sup>1</sup> – la letteratura si sia concentrata principalmente sul plesso Socrate-Platone, trascurando invece il contributo di Aristotele al tema. Di contro, la dimensione paideutica risulta imprescindibile per comprendere la riflessione aristotelica sulla virtù e, più ampiamente, la sua teoria etico-politica.

In generale, all'interno del sistema filosofico aristotelico ogni settore disciplinare ricopre una collocazione ben precisa. Aristotele, infatti, vivendo a seguito di un periodo di forte progresso scientifico, svolse un ruolo cruciale nell'organizzare e sistematizzare i saperi del suo tempo. Per questo motivo, nel suo caso, un buon punto di par-

<sup>1</sup> A concepire la filosofia platonica nella sua interezza come progetto educativo furono, *in primis*, Jaeger, 1934-1947 e Stenzel, 1928.

tenza per avvicinarsi a un certo tema o nozione spesso consiste nel riflettere sulla sua collocazione relativa all'interno del *corpus*, che non è mai casuale.

Nel caso della virtù, essa viene affrontata – come ci si aspetterebbe – nei testi di etica, e particolare attenzione viene dedicata all'educazione morale in *Etica Nicomachea*, X, 9. Va sottolineato, però, come non ci sia giunto un trattato aristotelico a sé sull'educazione,<sup>2</sup> benché si rintraccino alcune riflessioni su questo tema, proprio in stretta correlazione con quello della virtù, nei libri finali (VII-VIII) della *Politica*, nel contesto della trattazione sull'*ariste politeia*.

In quanto segue, mi propongo di tracciare le coordinate generali della riflessione di Aristotele sulla virtù, concentrandomi poi in particolare sulla questione della sua acquisizione. A questo proposito, solleverò due principali problemi che si pongono per la teoria aristotelica, ovvero la circolarità e l'eteronomia, e proporrò una soluzione che sconfini dalla sfera del soggetto morale individuale per attingere a quella, più ampia, della dimensione politica.

## 2. *Etica e virtù in Aristotele*

Scopo dell'etica è, secondo Aristotele, il raggiungimento del cosiddetto sommo bene, identificato all'inizio dell'*Etica Nicomachea* con l'*eudaimonia*, termine comunemente reso con “felicità”, benché si tratti, comprensibilmente, di una nozione ben diversa da quella moderna.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Vi è tuttavia notizia di un *Peri paideias*, oggi perduto, che compare sia nella lista delle opere aristoteliche riportate da Diogene Laerzio (al numero 19), sia in quella tramandata da Esichio di Mileto (al numero 18, con il titolo *Peri paideias e paidentikon*), sia nel catalogo del neo-platonico Tolomeo (al numero 4). Per questa notizia si veda Fermani, 2017, p. 193. Aristotele stesso fa riferimento a un suo proprio trattato sull'allevamento dei bambini (*en tois peri tes paidonomias*) in *Politica*, VII, 16, 1335b4 e la questione emerge ripetutamente in varie opere del *corpus*. Per un'analisi trasversale, si veda Tress, 1995.

<sup>3</sup> È nota, tuttavia, la nuova stagione che stanno vivendo le teorie eudaimonistiche, da quando – pur con qualche semplificazione – l'etica contemporanea si è rivolta ad Aristotele, intorno agli anni Sessanta, per uscire dall'*impasse* che si era venuta a creare tra i due principali modelli di etiche a disposizione, quelle deontologiche e quelle

Essa viene identificata con il fine naturale per l'uomo ed è definita come «attività dell'anima secondo virtù».<sup>4</sup>

Se, per essere felici, si tratta di agire virtuosamente, la questione si sposta allora sul comprendere che cosa mai sia la virtù, e su come realizzarla. È proprio questo il secondo, fondamentale risultato raggiunto dall'indagine nell'*Etica Nicomachea*. In II, 4 – e nella ricapitolazione in II, 6 – viene così fornita una definizione generale di virtù come uno «stato abituale» o «disposizione» (*hexis*). Più precisamente, si tratta della disposizione «in base a cui ci atteggiamento bene o male riguardo alle passioni»,<sup>5</sup> ovvero – come verrà ulteriormente specificato nel prosieguo del trattato – quella che tende al giusto mezzo.

Va sottolineato, a questo proposito, come al centro delle nozioni aristoteliche di felicità e di virtù vi sia il concetto di prassi e, più in generale, l'agire. La caratterizzazione ontologica della felicità come un'attività piuttosto che come uno stato o un possesso conferma così il carattere prestazionale insito nelle radici storico-semantiche della virtù nella Grecia antica: originariamente, infatti, il termine *arete* indicava l'eccellenza in un ambito di azione, una sfumatura di significato

utilitaristiche. Esempi significativi di tali proposte di ispirazione aristotelica sono Annas, 2011 e Hursthouse, 1999.

<sup>4</sup> *Etica Nicomachea*, I, 6, 1098a15-16; si farà qui riferimento alla traduzione di C. Natali, 2003. In quanto indispensabile a realizzare il sommo bene per l'uomo, la virtù è legata a filo doppio alla nozione di natura umana. Nell'etica contemporanea, la discussione su questi temi ha assunto la forma della seguente domanda: se le virtù siano o meno correttive, ovvero se portino a compimento la condizione dell'uomo o se, viceversa, subentrino a porre rimedio a mancanze o difetti in essa, presupponendo così una natura umana in qualche modo imperfetta. A favore di una concezione correttiva delle virtù è Korsgaard, 1986, che la attribuisce allo stesso Aristotele, citando in particolare *Etica Nicomachea*, X, 1177b4-26 e 1178b7-22. Contraria a questa tesi è invece Gottlieb, 2009, p. 70, secondo la quale la natura umana non presenta di per sé nessuna carenza: il vizio non è tanto segno di un'umanità difettiva quanto mancanza di quell'eccellenza di funzionamento che è la virtù.

<sup>5</sup> *Etica Nicomachea*, II, 4, 1105b25-26.

di cui permane ancora oggi traccia in alcune espressioni, come ad esempio “pianista virtuoso”.<sup>6</sup>

Tale accento sulla dimensione pratica ha importanti conseguenze. Innanzitutto, in quanto attività, la felicità sarà in gran parte l’esito dell’azione umana<sup>7</sup> e non frutto della casualità o del fato. Se è responsabilità del singolo essere felice, scopo dell’etica non sarà tanto la teoria ma la prassi, in accordo con la classificazione di tale scienza all’interno del sistema aristotelico.<sup>8</sup> In altri termini, conoscere che cosa sia la virtù è funzionale a diventare virtuosi, e dunque felici, poiché è, questa, un’impresa largamente in nostro potere: la felicità dipende da noi, ed è compito dell’etica indicarcene la strada. Per questo motivo, in ambito etico, fondamentale non è tanto il sapere astratto quanto l’azione:

Nel campo dell’agire la realizzazione non consiste nel conoscere teoricamente (*to theoresai... kai gnonai*) ogni aspetto, ma piuttosto nel metterlo in pratica (*to prattein*). E quindi, riguardo alla virtù (*peri aretes*), non è sufficiente conoscerla, ma dobbiamo sforzarci di possederla e di farne uso, o di sapere se in qualche altro modo possiamo diventare buoni (*agathoi*).<sup>9</sup>

Ora, se per quanto riguarda la virtù conoscerla non è sufficiente ma occorre praticarla, la domanda centrale dell’etica diventa appunto come diventare buoni, ovvero come acquisire la virtù. L’intera riflessione aristotelica in etica può essere intesa, in un certo senso, come un tentativo di rispondere a questa domanda. Diventare virtuosi, infatti, è un processo lungo e faticoso di progressivo addestramento che comincia dall’infanzia, tra le mura domestiche, e prosegue durante la

<sup>6</sup> Per una ricostruzione puntuale ed esaustiva della complessità semantica e concettuale del termine, e delle peculiarità dell’uso aristotelico, si rimanda a Gastaldi, 1987.

<sup>7</sup> *Etica Nicomachea*, III, 5, 1112b32.

<sup>8</sup> L’etica è infatti, per Aristotele, una scienza pratica. Per la classificazione aristotelica delle scienze, si veda *Metafisica*, VI, 1.

<sup>9</sup> *Etica Nicomachea*, IX, 10, 1179a35-b4, parzialmente modificata. Cfr. anche 1103b26-28; 1105a18-19; 1179b1-5.

vita adulta nel contesto della *polis*.<sup>10</sup> Non solo: affinché un agire possa dirsi virtuoso, non basta che esso selezioni il corso di azione corretto, ma deve inoltre rispettare svariate condizioni. In particolare, il virtuoso che compia un'azione moralmente eccellente dovrà: *i*) possederne la conoscenza appropriata, *ii*) scegliere l'azione per se stessa e, infine, *iii*) l'azione deve procedere da un carattere stabile e immutabile.<sup>11</sup>

### 3. Problemi per l'etica aristotelica: circolarità ed eteronomia

Una prima, grave difficoltà emerge così per l'etica aristotelica: sembra che chi agisce virtuosamente debba in qualche modo essere *già* virtuoso,<sup>12</sup> ma non è chiaro allora come possa diventarlo *ab initio*.

La teoria, infatti, non basta alla virtù aristotelica, così che i discorsi – tradizionalmente canale privilegiato dell'apprendimento nella Grecia antica – non sono sufficienti a persuadere la maggior parte degli individui dell'auspicabilità di raggiungere l'eccellenza morale, a meno che essi non siano preliminarmente ben disposti nei confronti della prospettiva aristotelica. Ma, in tal modo, la conversione alla virtù sembra impedita sul nascere, e la massa continuerà ad essere dominata dalle

<sup>10</sup> A insistere sugli aspetti faticosi e dolorosi nel processo di acquisizione della virtù è Curzer, 2002.

<sup>11</sup> Le condizioni affinché un'azione possa dirsi propriamente virtuosa sono esposte in *Etica Nicomachea*, II, 3, 1105a17-1105b12, nell'ambito di una differenziazione tra arti e virtù. Tale sezione riveste un ruolo cruciale nell'economia complessiva dell'argomentazione aristotelica nell'*Etica Nicomachea* ed è stata di conseguenza ampiamente discussa tra gli interpreti. Particolarmente illuminante è, in proposito, Donini, 2014, pp. 60-61.

<sup>12</sup> Questo problema è stato ampiamente affrontato dagli interpreti, spesso declinandosi nei termini della questione se la priorità, nella prospettiva offerta dall'*Etica Nicomachea* sulla virtù, sia da attribuirsi all'azione o, piuttosto, all'agente. La domanda, dunque, è la seguente: è la virtuosità dell'azione a far sì che l'agente sia moralmente eccellente o, viceversa, è la moralità dell'agente a rendere virtuosa l'azione? Detto altrimenti: quella aristotelica sarebbe un'etica *act-centred* o, invece, *agent-centred*? A sostegno di quest'ultima opzione argomenta, ad esempio, Taylor, 2006, in particolare p. 94, mentre per la centralità dell'azione si schiera Vasiliou, 2011, pp. 173-183. Per una soluzione diversa, che si sottrae all'alternativa di agente/azione e nega un problema di circolarità in Aristotele, si veda Aronadio, 2015, pp. 112-113.

passioni.<sup>13</sup> Se, dunque, il canale verbale è impotente a insegnare la virtù, quale altra via resta aperta all'apprendimento morale?

La teoria etica sembra così in difficoltà a svolgere il suo compito di educare all'eccellenza morale. A risultare problematico è principalmente il punto di partenza, ovvero quella fase iniziale di apprendimento della virtù in cui l'insegnamento, soprattutto orale e teorico, dovrebbe essere risolutivo.<sup>14</sup>

L'acquisizione della virtù sembra affetta da un vizio di circolarità di difficile soluzione ed è proprio qui che – secondo molti – va rintracciata la “pietra d'inciampo” dell'etica aristotelica, all'interno della quale si pone con urgenza la questione dell'educazione morale.<sup>15</sup>

Eppure, rintracciare la risposta di Aristotele a questo cruciale problema non è compito semplice poiché, benché i materiali a questo scopo non manchino, essi risultano tuttavia sparsi in maniera disordinata all'interno del *corpus* e, in particolare, dell'*Etica Nicomachea*.<sup>16</sup> Co-

<sup>13</sup> *Etica Nicomachea*, I, 1, 1095a9-12. Cfr. anche I, 8, 1099a13-15 e X, 10, 1179b4-31, dove Aristotele afferma chiaramente che soltanto chi abbia ricevuto una buona educazione può trarre beneficio dalle sue lezioni in materia morale poiché soltanto chi già abbia una predisposizione alla virtù e tragga piacere da ciò che è nobile può essere davvero recettivo delle argomentazioni e discussioni ivi contenute. Sul carattere fortemente preselezionato del pubblico dell'etica aristotelica insiste Vasiliou, 1996. Si veda anche Burnyeat, 1980, p. 75.

<sup>14</sup> La questione non è nuova al pensiero greco. La domanda sulla trasmissibilità della virtù costituisce, infatti, uno dei filoni principali della riflessione etica greca e, soprattutto, della tradizione socratico-platonica. Nel *Menone*, in particolare, il tema occupa un ruolo centrale nella discussione: qui, l'interrogativo sullo statuto scientifico dell'etica passa appunto per la questione della sua insegnabilità. Si veda in proposito il celebre *incipit* del dialogo: *Menone*, 70a.

<sup>15</sup> Per Curzer, 2002, pp. 141-142, ad esempio, in una prospettiva aristotelica resta problematico spiegare come si acquisisca la capacità di identificare gli atti virtuosi e come si giunga a desiderare gli atti virtuosi per se stessi. Si tratta, però, di due componenti necessarie alla virtù aristotelica, che rimane così misteriosa.

<sup>16</sup> Della scarsità di informazioni sulle prime fasi dello sviluppo morale da parte di Aristotele si lamenta Dunne, 1999, p. 58, mentre Kristjánsson, 2006, pp. 103-104 ne sottolinea il carattere vago e dispersivo. Proprio al compito di ricostruire il punto di vista aristotelico sullo sviluppo dell'uomo moralmente buono nel tempo, con particolare attenzione ai momenti iniziali, si è dedicato espressamente Burnyeat, 1980. Vi sono, in effetti, numerosi *loci* dell'*Etica Nicomachea* dedicati a descrivere

me se non bastasse, la soluzione che sembra lecito trarre dai testi è tutt'altro che soddisfacente, per lo meno da un punto di vista contemporaneo. Essa è imperniata, infatti, sulla nozione di abitudine. L'educazione etica in Aristotele è educazione e formazione del carattere, addestramento delle passioni, così che, per apprendere le virtù morali, bisognerà abituarsi ad agire nel modo corretto fino ad acquisire la disposizione virtuosa e a farla diventare una sorta di seconda natura. Tale processo, lungo e graduale, è detto "abituazione" (*ethismos*).

Sfortunatamente, il concetto di abitudine è esso stesso fortemente problematico. Non è affatto chiaro, infatti, come Aristotele intenda più specificamente il processo di abituazione e la questione è stata oggetto di dibattito tra gli studiosi. In particolare, è controverso se una componente razionale sia implicata già nella fase iniziale di acquisizione della virtù o se si tratti piuttosto, per lo meno preliminarmente, di un processo del tutto acritico.<sup>17</sup>

agenti a livelli diversi di eccellenza morale. Sembra trattarsi, più che di elementi di una classificazione dal peggiore al migliore, di stadi di uno sviluppo diacronico, tappe che l'agente virtuoso deve attraversare, in ordine sequenziale, prima di raggiungere l'eccellenza morale completa. Non tutti, però, riusciranno nell'impresa: molti si areneranno ad uno stadio intermedio, mentre alcuni non saranno nemmeno in grado di superare l'iniziale dominio delle passioni. Per questa lettura si vedano Burnyeat, 1980, p. 70; Curzer, 2002, p. 154; Sherman, 1989, p. 161.

<sup>17</sup> Burnyeat, 1980, ad esempio, intende la fase di abituazione come una combinazione di due processi distinti: una prima fase dove l'apprendimento avviene tramite un condizionamento non razionale e una seconda, razionale e subordinata alla prima, in cui tale condizionamento è accompagnato dall'insegnamento per spiegazione e descrizione, in modo da formare gradualmente nel discente morale una *phronesis* autonoma. L'interpretazione di Burnyeat, pur autorevole, è stata fortemente criticata da Curzer, 2002, secondo cui per Aristotele l'abituazione è un processo puramente meccanico e nessun insegnamento o argomentazione razionale entra in gioco finché l'*ethismos* non è completo: prima, solo comandi ed esortazioni sono i mezzi dell'apprendimento morale. Una lettura ancora diversa, diametralmente opposta a quella di Curzer, è stata proposta da Sherman, 1989, secondo cui per Aristotele l'abituazione richiede fin dal principio l'esercizio di giudizio e ragione da parte del discente morale. Sherman si oppone all'interpretazione meccanica di Curzer, sostenendo che essa non riesce a spiegare la transizione da uno stato di infanzia a uno di maturità morale completa.

Inoltre, la centralità accordata alla nozione di abitudine sembra avere l'indesiderata conseguenza di spostare all'esterno del soggetto il principio dell'agire morale. Se l'unico modo per diventare virtuosi è abituarsi a compiere azioni moralmente eccellenti nel modo corretto, ovvero così come le compirebbe il virtuoso vero e proprio,<sup>18</sup> l'acquisizione della virtù morale assomiglia pericolosamente a un processo del tutto meccanico. Sembra dunque che, in fase di formazione del carattere, il principio dell'azione risieda nel modello esterno di agente virtuoso a cui il discente morale deve conformarsi, mentre, una volta acquisita la *hexis* corretta, praticare la virtù diventerebbe un procedimento del tutto automatizzato. In nessuno dei due casi il principio dell'azione virtuosa sembra risiedere nell'agente. Ma, se è così, come può l'agente aristotelico essere ancora considerato un soggetto morale nel senso pieno del termine? E, più in generale, com'è possibile difendere Aristotele dall'accusa di proporre un'etica – se mi si permette l'anacronismo – eteronoma?

Il problema è quello del paradosso dell'educazione morale coniato da Peters, nella formulazione datane da Kristjánsson: un'autonomia morale che si sia formata in maniera eteronoma, com'è quella dell'agente aristotelico, è moralmente e politicamente possibile e, soprattutto, giustificabile?<sup>19</sup> Alcuni dei problemi che comporta un simile scenario, tra i tanti che si potrebbero sollevare, sono ad esempio: *i*) l'indottrinamento, ovvero il timore che la manipolazione inerente al processo di abituaione possa impedire un esercizio davvero libero e privo di restrizioni dell'autonomia; *ii*) la possibilità che, nel sopprimere concezioni alternative del bene, l'abituaione morale limiti le opzioni di vita futura; *iii*) la minaccia della forza, ovvero il fatto che l'abituaione implichi necessariamente una forzatura e sia, dunque, moralmente e politicamente sospetta se non proprio da condannarsi.<sup>20</sup>

La difficoltà è seria e sembra derivare direttamente dalla centralità accordata, nell'*Etica Nicomachea*, all'abitudine. Il giovane ricava le rego-

<sup>18</sup> *Etica Nicomachea*, II, 3, 1105b5-9.

<sup>19</sup> Kristjánsson, 2006, p. 102, in riferimento a Peters, 1981.

<sup>20</sup> Per questa formulazione cfr. Curren, 2000, p. 206.



le morali dall'ambiente circostante, mutuandone moduli di comportamento e attribuzioni di valore che con il tempo giunge ad interiorizzare e che, una volta consolidatosi il suo *ethos*, ne costituiranno la razionalità pratica. Il processo formativo così concepito – come nota acutamente Donini – consta di due aspetti: uno, di crescita personale, che avviene nell'interiorità del singolo; l'altro, che riguarda gli aspetti sociali e culturali e coinvolge l'ambiente educativo più ampio in cui l'evoluzione individuale ha luogo, e che può essere denominato «inculturazione».<sup>21</sup> La maturazione della razionalità pratica del singolo si iscrive così all'interno di un progetto più ampio di trasmissione dei valori comunitari, scandito dalle leggi cittadine e dagli usi condivisi, ma obbediente a una logica altrettanto razionale benché diversa da quella individuale. La razionalità di tale progetto è, tuttavia, esterna al soggetto, in quanto detenuta dalla *polis*.

Ed è proprio in questa direzione che bisogna guardare per trovare una soluzione a entrambi i problemi che si sono scoperti affliggere l'etica aristotelica, ovvero: la circolarità e l'eteronomia.

#### 4. Una soluzione politica

In effetti, se si rimane all'interno della prospettiva etica, il problema sembrerebbe insolubile. Per uscire dall'*impasse* è necessario ampliare la prospettiva e considerare il soggetto morale non soltanto come singolo, bensì come inserito in una comunità di tipo politico, passando cioè dal piano dell'uomo a quello del cittadino.

Dal punto di vista del sistema di Aristotele, tale operazione è legittimata in base alla classificazione aristotelica delle scienze, secondo cui la politica è scienza architettonica e come tale ricomprende in sé l'etica e se ne serve per raggiungere il proprio fine.<sup>22</sup> In una prospettiva aristotelica, l'individuo non può essere virtuoso singolarmente: lo sviluppo delle virtù non è una questione privata o soltanto una conquista personale ma, in senso forte, un'impresa pubblica. Per diventa-

<sup>21</sup> Donini, 2014, p. 119. Per un commento critico si veda Aronadio, 2015, pp. 119-120.

<sup>22</sup> *Etica Nicomachea*, I, 1.

re, essere e rimanere un individuo virtuoso, è necessario vivere in una società dotata della corretta costituzione.

L'*arche* della contrazione delle abitudini virtuose nella fase iniziale dello sviluppo morale del soggetto è così trasferita, per così dire, dal singolo alla collettività. In questo modo si elimina il problema della circolarità, perché l'individuo può e deve guardare agli altri membri della comunità, in particolare agli *spondaioi* (gli individui moralmente eccellenti) per ricavare il canone di comportamento eticamente corretto. È così che, in quella delicatissima fase in cui si decide del nostro futuro morale, apprendiamo le virtù nella (e della) comunità in cui siamo inseriti. In questo modo, non è più necessario *essere già* soggetti morali per *diventare* soggetti morali: ad essere *già* virtuosi saranno semplicemente i concittadini moralmente formati, ovvero i modelli da cui il discente morale prende esempio.<sup>23</sup>

Al tempo stesso, il principio dello sviluppo morale del soggetto non risulta esternalizzato nella misura in cui Aristotele concepisce la città come un intero le cui parti sono appunto i singoli individui. La comunità politica costituisce così una sorta di estensione del singolo e, anzi, ne è la piena realizzazione: solo nella *polis* l'uomo è davvero tale e può vivere l'esistenza che gli è propria, intermedia tra gli estremi della divinità e della bestialità, realizzando così appieno il sommo bene umano: la felicità. La preoccupazione per il carattere eteronomo dell'etica aristotelica è, dunque, in gran parte generata dalla nostra sensibilità moderna e costituisce un problema di anacronismo. Dal punto di vista aristotelico, la possibilità di una formazione autonoma del carattere morale nemmeno si pone, in quanto il sé risulta inevita-

<sup>23</sup> Tale soluzione comporta tuttavia – come messo in luce da Aronadio, 2015, p. 126 – «un'unidirezionalità nel rapporto fra ambiente e uomo che trova poi corrispondenza ed esito nell'unidirezionalità degli abiti». La società sembra così assumere priorità logica rispetto all'individuo, fin quasi a profilarsi come un'entità metafisica. In tal modo, però, si verrebbe a creare una sorta di determinismo dell'ambiente, il che è problematico in un'etica e, soprattutto, un'antropologia che si vorrebbero descrittive, come è il caso in Aristotele. Al contrasto di metafisico e descrittivo nell'intreccio delle nozioni di normale, naturale e normativo è dedicata l'eccellente analisi di Vegetti, 2000.

bilmente immerso socialmente. È semplicemente un fatto che, a un certo punto nell'evoluzione morale dell'individuo, se questa è avvenuta come si conviene, la virtù correttamente abituata diventi razionalità pratica e dunque virtù critica, grazie alle ripetute interazioni con agenti morali già pienamente formati. Che lo sviluppo morale avvenga in maniera eteronoma è dunque un dato empirico, non un punto aperto alla discussione.<sup>24</sup>

La questione morale si trasforma, così, in una questione politica. E proprio nel libro VII della *Politica*, nel contesto dell'indagine sulla costituzione migliore (*ariste politeia*), Aristotele torna ad occuparsi dell'educazione alla virtù, questa volta dal punto di vista della città. Il fine della politica converge infatti con quello dell'etica, e anzi lo porta a un livello superiore, realizzandolo più pienamente, poiché scopo della politica è «la ricerca della migliore costituzione possibile, ma questa è quella che permette alla città di avere i migliori ordinamenti politici e la città che ha i migliori ordinamenti politici è quella che può realizzare la massima felicità».<sup>25</sup> Compito del legislatore sarà dunque quello di realizzare la vita migliore, e quindi la felicità, per tutti o almeno per la maggior parte dei componenti della *polis*. Ma ciò, come sappiamo dall'*Etica Nicomachea*, passa necessariamente per l'acquisizione della virtù.

Come afferma Aristotele:

Resti dunque stabilito tra noi che ciascuno merita tanta felicità per quanta virtù, saggezza e capacità di agire in conformità a virtù e saggezza egli possiede; [...] è felice la città migliore e che è meglio disposta. È impossibile che sia ben disposto chi non compie buone azioni, e nessuna buona azione, né di un individuo né di una città, può realizzarsi senza virtù e saggezza. Il coraggio, la giustizia, la saggezza di una città hanno la stessa capacità e forma di quelle cose la cui presenza in un privato individuo fa sì che lo si dica giusto, saggio e temperante. [...] Ora resti però stabilito questo: che la vita migliore, e per l'individuo singolarmente preso e per le città come collettività, è la vita

<sup>24</sup> È questa la soluzione al corno psicologico del paradosso dell'educazione morale sostenuta da Kristjánsson, 2006, pp. 118-119

<sup>25</sup> *Politica*, VII, 13, 1332a3-7; qui si farà riferimento alla traduzione di C.A. Viano, 2019. Cfr. anche VII, 2, 1324a23-25; VII, 8, 1328a35-37; VII, 9, 1328b34-39.

retta dalla virtù accompagnata da mezzi che rendano possibile la partecipazione a opere virtuose.<sup>26</sup>

La vita migliore è dunque la stessa e per l'individuo singolo e per la città collettivamente.<sup>27</sup> Per realizzare la felicità, pertanto, è necessario rendere felici gli uomini che compongono la *polis*, facendone dei cittadini virtuosi. La via è quella di applicare la ricetta dell'etica alla dimensione politica, trasferendola dal microlivello individuale al macrolivello collettivo. Tre sono gli elementi a disposizione del legislatore per rendere buoni i cittadini e sviluppare in essi le virtù, ovvero: natura (*physis*), abitudine (*ethos*) e ragione (*logos*), che devono essere sapientemente accordate tra loro.<sup>28</sup> Si tratta, dunque, da un lato di stabilire un sistema di leggi rette come mezzo di abituazione a comportamenti virtuosi, d'altro lato, e principalmente, di istituire un sistema educativo funzionale allo sviluppo delle virtù. Il modello di *paideia* proposto da Aristotele nel contesto di *Politica*, VII-VIII è quello di un'educazione «liberale e nobile»,<sup>29</sup> orientata al criterio dell'ottimo, piuttosto che soltanto a quello dell'utile o del necessario, e alla valorizzazione del tempo libero (la cosiddetta *scholè*).<sup>30</sup> Il suo programma dovrà mirare ad elevare l'uomo, abituandolo a godere dei piaceri migliori e a sviluppare le virtù, in particolare quelle valide nelle occupazioni, come coraggio e forza, e nel riposo, ovvero temperanza, giustizia e filosofia.<sup>31</sup>

Al tempo stesso, però, Aristotele si scaglia contro un eccessivo accentramento delle pratiche educative, e in particolare contro l'abo-

<sup>26</sup> *Ibi*, VII, 1, 1323b21-1324a2.

<sup>27</sup> *Ibi*, VII, 3, 1325b30-33. Presupposto è una sorta di pensiero combinatorio da parte di Aristotele, secondo cui la città è un intero le cui parti sono i cittadini: *ibi*, III, 1, 1274b39-41. Solo così è possibile giustificare la continuità di discorso tra etica e politica.

<sup>28</sup> *Ibi*, VII, 15, 1332a40.

<sup>29</sup> *Ibi*, VII, 3, 1338a32.

<sup>30</sup> Bisogna qui tenere sempre presente che il destinatario del discorso etico-politico aristotelico corrisponde a una figura ben precisa: il maschio greco adulto, cittadino e possessore di beni. L'eccellenza morale è preclusa a chiunque non rientri in questa tipologia umana. Si rimanda ancora alla *Politica*, VII, 2, 1325b3-5.

<sup>31</sup> *Ibi*, VIII, 3 e VII, 15.

lizzazione del privato difesa da Platone per bocca di Socrate nella *Repubblica*. Le cure personali e gli affetti che si danno nella dimensione domestica e familiare sono, infatti, indispensabili al *training* etico del soggetto nelle sue prime fasi di vita. Questo avviene, inizialmente, per opera degli adulti e *in primis* dei genitori, che interagiscono con il bambino proponendogli così al tempo stesso dei modelli di comportamento che si presuppongono eticamente corretti. Tale fase formativa deve, dunque, rimanere prerogativa dell'*oikos* e non può essere trasferita al livello della *polis*, che subentra solo successivamente nello sviluppo morale del soggetto.<sup>32</sup>

### 5. Conclusioni

Anche in Aristotele, dunque, come già per Platone, la riflessione sull'educazione morale del soggetto interessa le fondamenta stesse del sistema di pensiero, intrecciando teoria e pratica, concezione dell'uomo e della società. Per questo, le difficoltà dell'etica aristotelica non trovano soluzione se si rimane al livello del singolo individuo e possono essere risolte soltanto nel respiro più ampio della riflessione politica.

Estendendo il contesto di riferimento alla dimensione della *polis*, si può invece dissolvere sia il problema della circolarità – in quanto il discente morale può fare affidamento sul modello dei concittadini quali soggetti moralmente già formati – sia quello dell'eteronomia – nella misura in cui il principio dell'azione morale rimane interno al soggetto, se inteso non più come singolo individuo ma come comunità dei cittadini.

Si può poi discutere se una simile risposta alla domanda sulla formazione morale risulti soddisfacente, soprattutto agli occhi di noi contemporanei; certo è che Aristotele non trascurò affatto la crucialità della questione:

<sup>32</sup> *Ibi*, II, 1-2. Su questi temi, si veda Tress, 1995, pp. 15-16 e, per un'indagine più approfondita, Curren, 2000.

Non è quindi una differenza da poco, se fin dalla nascita veniamo abituati in un modo piuttosto che in un altro, è importantissima, anzi, è tutto.<sup>33</sup>

### *Bibliografia*

Annas J. (2011), *Intelligent Virtue*, Oxford University Press, Oxford [etc.].

Aristotele (2003<sup>3</sup>), *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari.

Aristotele (2019<sup>8</sup>), *Politica*, a cura di C.A. Viano, BUR, Milano.

Aronadio F. (2015), *Ethos e formazione della personalità morale nelle Etiche di Aristotele. A proposito di Abitudine e saggezza di Pierluigi Donini*, in «Etica & Politica», 17, 1, pp. 105-126.

Burnyeat M.F. (1980), *Aristotle on learning to be Good*, in A. Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley [etc.].

Curren R.R. (2000), *Aristotle on the Necessity of Public Education*, Rowman & Littlefield, Lanham.

Curzer H.J. (2002), *Aristotle's Painful Path to Virtue*, in «Journal of the History of Philosophy», 40, pp. 141-162.

Donini P. (2014), *Abitudine e saggezza. Aristotele dall'Etica Eudemia all'Etica Nicomachea*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.

Dunne J. (1999), *Virtue, Phronesis and Learning*, in D. Carr – J. Stuetel (eds.), *Virtue Ethics and Moral Education*, Routledge, London [etc.], pp. 49-63.

Fermani A. (2017), *L'educazione come cura e come piena fioritura dell'essere umano. Riflessioni sulla paideia in Aristotele*, in «Educação e Filosofia», 31, 61, pp. 187-232.

Gastaldi S. (1987), *Lo spoudaios aristotelico tra etica e poetica*, in «Elenchos», 8, 1, pp. 63-104.

Gottlieb P. (2009), *The Virtue of Aristotle's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge [etc.].

Hursthouse R. (1999), *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford.

Jaeger W. (1934-1947), *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 voll., De Gruyter, Berlin.

<sup>33</sup> *Etica Nicomachea*, II, 1, 1103b23-25.

Korsgaard C.M. (1986), *Aristotle and Kant on the Source of Value*, in «Ethics», 96, pp. 486-505.

Kristjánsson K. (2006), *Habituated Reason. Aristotle and the "Paradox of Moral Education"*, in «Theory and Research in Education», 4, 1, pp. 101-122.

Peters R.S. (1981), *Moral Development and Moral Education*, George Allen & Unwin, London.

Sherman N. (1989), *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Clarendon Press, Oxford [etc.].

Stenzel J. (1928), *Platon der Erzieher*, Meiner, Leipzig.

Taylor C.C.W. (2006), *Commentary*, in Aristotle, *Nicomachean Ethics Books II-IV*, translated with an Introduction and Commentary by C.C.W. Taylor, Clarendon Press, Oxford [etc.], pp. 59-237.

Tress D.M. (1995), *Aristotle's Child: Formation through Genesis, Oikos, and Polis*, in «The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter», 358, 4, pp. 1-19.

Vasiliou I. (1996), *The Role of Good Upbringing in Aristotle's Ethics*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 56, pp. 771-797.

Vasiliou I. (2011), *Aristotle, Agents, and Actions*, in J. Miller (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 170-190.

Vegetti M. (2000), *Normale, naturale, normativo in Aristotele*, in «Quaderni di Storia», 52, pp. 73-84.

# Virtù e *paideia* nella filosofia romana

Stefano Maso

All'insegna di un progressivo allontanamento dalle costruzioni teoriche di Platone e di Aristotele diviene centrale, per il cittadino e soprattutto per il filosofo romano, l'esperienza diretta del reale. In ciò si configura quella che possiamo definire una vera e propria «arte del vivere». Con l'intenzione di mostrare, senza pretesa alcuna di completezza, la fondatezza di questo assunto interpretativo, si intende sollecitare la riflessione in quattro direzioni, facendo leva sul concetto di *virtus*: vale a dire su quello che, a Roma, diviene lo strumento per eccellenza nella prassi della “condotta di vita filosofica”.

Anzitutto ecco che *virtus* può essere messa alla prova nel confronto sociale e politico; in questo ambito il riferimento principale è Cicerone; quindi ecco la *virtus* evocata nella relazione tra anima e corpo (così è per l'epicureismo e Lucrezio); in terzo luogo essa appare decisa nel progresso verso la sapienza, come attestano Seneca e lo stoicismo in generale; infine ecco che la *virtus* si manifesta nella strenua ricerca dell'autocontrollo, come in modo specifico appare in Marco Aurelio.

Considerando nell'insieme questo quadro interpretativo, è fin d'ora possibile intuire che esso si caratterizzerà per la tensione costante tra *phronesis* ed *episteme* e per il fatto che a predominare tendenzialmente sarà la prima più che la seconda.

## 1. *Virtù e società*

Se l'indagine di Aristotele metteva in luce i tratti fondamentali caratterizzanti il singolo uomo che per natura riesce (o può riuscire) a



esprimersi “virtuosamente” nel contesto sociale, la posizione di Cicerone appare rovesciata: solo a partire dal successo (o insuccesso) che ciascuno ottiene nel contesto civile e sociale è possibile determinare il raggiungimento della virtù da parte del singolo.

Di conseguenza il riconoscimento pubblico non è più un corollario che può accompagnare l'uomo virtuoso, ma è un obiettivo che va ricercato cosicché la virtù stessa non rimanga uno sterile attributo soggettivo. Non è un caso che di *honos* sia riconosciuto, come derivativo, *honestum*: nel senso di “onorabile”; di qui *dignitas* che, attraverso il protoitalico \*dek-ē- e il protoindoeuropeo *decet* (\*dek-eh<sub>1</sub>), ci porta in direzione del greco *dechomai*, vale a dire di “ciò che si riceve” con soddisfazione perché ci è dovuto.<sup>1</sup>

Tutto questo ci riconduce al sistema valoriale romano che pone al centro, ancor prima di reinterpretare le categorie etiche del mondo greco, il *mos maiorum*. Questo significa che tra il II e il I secolo a.C. la tradizione di “scuola” filosofica (si tratti di Platone, Aristotele, Crisippo o Epicuro) potrà innestarsi efficacemente solo se i protagonisti romani (da Lucrezio a Panezio a Cicerone) saranno riusciti a farne combaciare le strutture portanti con la tradizione indigena. All'epoca di Cicerone il richiamo al *mos maiorum* ha già superato la sacralità originaria e ha assunto i tratti della ritualità spendibile soprattutto in ambito politico. Ed è proprio in questo contesto che l'Arpinate interviene, mostrando un forte interesse per la cultura filosofica che sa recuperare i valori della romanità, facendoli fruttare grazie all'uso di una tecnica retorico/oratoria efficace.

Volendo riassumere la strategia d'approccio di Cicerone alla filosofia, sarà da citare anzitutto il suo “dubitare” di fronte alle asserzioni di carattere dogmatico. Ciò non vale solo per la scuola stoica o per l'epicureismo, ma anche per il platonismo cui si ispira la scuola “accademica” del suo tempo. Dal metodo dubitativo discende la disponibilità ad “argomentare da una parte e dall'altra”: *in utramque partem disserere*.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Si veda De Vaan, 2008, *ad loc.*

<sup>2</sup> Su questo si veda Maso, 2022, pp. 88-92. Questa asserzione ciceroniana torna più volte: *De oratore*, 1, 263; 3, 80; 3, 107; *Orator*, 46; *Academica*, 1, 46; *Lucullus*, 7; 104;

Cicerone considerava la *disputatio in utramque partem* il punto di incontro tra la pratica del foro, l'insegnamento di Filone di Larissa e l'opera di Aristotele (secondo la presentazione che gli aveva fatto Antioco di Ascalona). Recentemente Sophie Aubert-Baillet<sup>3</sup> ha analizzato l'influenza della *disputatio in utramque partem* sulle lettere di Cicerone, a livello microtestuale e macrotestuale: ciò conferma, a suo avviso, oltre all'indubbio valore tecnico-retorico, lo scetticismo politico e filosofico di Cicerone, soprattutto al tempo della guerra civile.

In ogni caso, in base ad *Academica*, II, 65-66, Cicerone sembra davvero aver abbracciato – anche all'epoca dei suoi ultimi scritti – la scuola accademica. Infatti, nel rispondere a Catulo a proposito delle critiche di Lucullo all'Accademia, Cicerone dichiara di voler essere coerente con le proprie idee e di essere fiducioso di poterle difendere. Non si tratterebbe di una pura questione di dialettica:

Perché se fossi stato spinto ad aderire a questa particolare filosofia (*ad hanc potissimum philosophiam me adplicavi*) da una sorta di ostentazione o combattività, riterrei ciò non solo una follia da parte mia, ma anche che il mio carattere morale merita condanna (*Lucullus*, 65).

Perciò da un lato Cicerone, attraverso questa metodica, giura di voler pervenire alla verità:

Sono pieno di zelo per la scoperta della verità (*studio veri reperiendi*) e sostengo davvero le opinioni che esprimo (*et ea sentire quae dicerem*). Come posso infatti non essere ansioso di scoprire la verità (*non cupere verum invenire*), se mi rallegrò ogni volta che scopro qualcosa che somiglia alla verità (*si simile veri quid invenerim*)? (*Lucullus*, 65-66).

Dall'altro, tiene salda la sua attenzione al versante operativo:

108; 124; 133; *De natura deorum*, 2, 168; *De fato*, 1; *De officiis*, 3, 89; *Familiares*, 11, 27, 8; *Ad Atticum*, 9, 4, 3; *Tusculanae disputationes*, 1, 8; *De finibus*, 3, 3; 5, 10. Preciso che qui e in seguito, dove non diversamente indicato, le traduzioni sono mie.

<sup>3</sup> Aubert-Baillet, 2019, pp. 271-282.

Ma tutto il mio discorso è rivolto alla virtù, e non all'inoperosità (*cum virtute non cum desidia*); alla dignità e non al piacere smodato (*cum dignitate non cum voluptate*); a quegli uomini che si considerano nati per la loro patria, per i loro concittadini, per la lode, per la gloria, non per il sonno, per i banchetti e per i dolci piaceri (*delectationi*) (*Pro Sestio*, 138).

In evidenza è il carattere “attivo” della *virtus* romana, tutta orientata alla *dignitas* e non alla soddisfazione del piacere che, in alternativa, gli Epicurei proponevano.

Cicerone considera l'impegno nello studio della filosofia e della retorica il suo modo per contribuire al successo dei valori dei *maiores*: il suo modo per essere virtuoso di fronte alla comunità sociale cui appartiene. E allora eccolo con fermezza pianificare:

Siccome ieri prima di mezzogiorno ci siamo applicati al declamare (*ante meridiem dictioni operam dedissemus*), nel pomeriggio (*post meridiem*) siamo scesi in Accademia (*scil.* per discutere, per filosofare: *disputationem habere*) (*Tusculanae disputationes*, 2, 9).

L'esito di questo impegno tenace che costituisce la base della propria educazione si traduce nella consapevolezza di aver guadagnato il potere di influire sui comportamenti delle persone; l'eloquenza consente, appunto, di indirizzare la politica, i costumi, le aspettative di chi ci circonda. In questo il buon retore si affianca senz'altro a chi pratica la filosofia come professione.

Cicerone riflette:

Il vero potere dell'eloquenza è tale (*illa vis autem eloquentiae tanta est*) che abbraccia l'origine, l'influenza, i cambiamenti di tutte le cose nel mondo, tutte le virtù, i doveri e tutta la natura (*omnium rerum, virtutum, officiorum, omnisque naturae*), nella misura in cui influisce sui comportamenti, le menti e le vite dell'umanità (*quae mores hominum, quae animos, quae vitam continet*). Può rendere conto di costumi, leggi e diritti, può governare uno stato e parlare di ogni cosa relativa a qualsiasi argomento con eleganza e forza (*ornate copioseque*). In questa ricerca utilizzo anche i miei talenti, per quanto mi è possibile, per quanto mi è stato permesso da capacità naturali, apprendimento misurato e pratica costante (*quantum ingenio, quantum mediocri doctrina, quantum usu valemus*).

Né mi concepisco molto inferiore nella disputa a coloro che hanno per così dire piantato la loro tenda per la vita nella sola filosofia (*in una philosophia quasi tabernaculum vitae suae conlocarunt*) (*De oratore*, 3, 76-77).

2. *Virtù tra animus e corpus. L'epicureismo di Lucrezio. Saper prendere la distanza dal dolore e dal piacere: il piacere catastematico*

La proposta di Epicuro ha in sé qualcosa di paradossale. Si consideri il significato fondamentale del “piacere catastematico”: stando alla lettera, esso si presenta come la condizione stabile in cui si realizza una forma di “anestesia”, cioè l'*analgesia*: nel calco latino, *indolentia*.

Così una delle prime *Massime Capitali*:

Sappiamo che “dovunque è piacere (*hedomenon*), e per tutto il tempo che persiste, non c'è né dolore fisico (*algoun*) né spirituale (*lypoumenon*) né ambedue (*synanphoteron*)” (KD 3).

Questa massima è esplicita. Nell'ottica di Epicuro, grazie a quanto in essa si asserisce, il dolore è escluso. Dove non c'è dolore allora lì c'è piacere; eppure, il dolore o il piacere dipendono entrambi dalla percezione. Quindi per *percepire* il piacere dovrei *non percepire* il dolore: il piacere costituisce il limite per il dolore. Ma com'è possibile *percepire* e insieme *non percepire*? Si badi: non si tratta di percepire qualcosa e di non percepire qualcos'altro: si tratta di “percepire” e “non percepire” nello stesso momento, dato che «per tutto il tempo che» si percepisce (l'uno) è escluso che si percepisca (l'altro). Che la radicalità di questa intenzione (e di questa situazione) sia evidente, lo mostra con chiarezza Cicerone. Nel secondo libro del *De finibus bonorum et malorum* Cicerone confuta quanto l'epicureo Torquato ha appena sostenuto, dicendo che: «il termine ultimo di incremento del piacere sta nella rimozione di ogni dolore», *augendae voluptatis finis est doloris omnis amotio* (2, 9). Secondo l'Arpinate Epicuro avrebbe confuso l'assenza di dolore (la condizione di anestesia) con il piacere, mentre essa è uno stato intermedio tra dolore e piacere. Cicerone sostiene espressamente che: «altro è la valenza del “piacere”, altro quella del “non sentir dolore”»,

*aliam vero vim voluptatis esse, aliam nihil dolendi (ibid.)*. E supporta la sua tesi con un esempio lampante:

- Estne, quaeso – inquam – sitiendi in bibendo voluptas?
- Quid istud possit – inquit – negare?
- Eademne quae restincta siti?
- Immo alio genere; restincta enim sitis stabilitatem voluptatis habet – inquit – illa autem voluptas ipsius restinctionis in motu est.
- Cur igitur – inquam – res tam dissimiles eodem nomine appellas?

Mentre si sta bevendo, sostiene Cicerone, si prova un certo piacere che non coincide però con quello provato da chi non ha sete (perché magari ha già vuotato precedentemente il bicchiere, dissetandosi). Inoltre, si chiede, se si tratta di due diverse forme di piacere, perché chiamarle con lo stesso nome? Sono o non sono in opposizione tra loro *analgesia/indolentia/amotio/non dolere* e, dall'altra parte, *gaudere/voluptas*?

Secondo Cicerone, Epicuro avrebbe confuso l'assenza di dolore con il piacere, mentre essa è uno stato intermedio tra dolore e piacere. In questo stadio gioca un ruolo decisivo il “mutare”; più precisamente la *varietas*. Cicerone osserva che la *varietas* non può non portar aumento di piacere e dunque non può essere assimilata al piacere “catastematico”, ma a quello, appunto, “cinetico”.

Ma ciò che in realtà supporta la tesi epicurea non è tanto il dolore o il piacere, quanto piuttosto l'*esperienza* dell'uno e dell'altro. E l'esperienza non è un fattore puramente fisico: essa implica l'intelligenza di ciò che è esperito. Epicuro sosteneva che l'uomo saggio sa apprezzare fino in fondo la sua *esperienza* di piacere, lasciando fuori (escludendolo dunque) il dolore: concentrato sul “piacere” – un piacere che dunque si esprime nella sua “stabilità” – l'uomo non avverte il dolore. Tale *esperienza* si configura come totalizzante rispetto al piacere, cioè alla negazione del dolore. Per questo motivo, secondo Torquato (l'epicureo interlocutore di Cicerone nel *De finibus*) tolto ogni dolore (*analgesia*), il piacere varia, ma non cresce.

In coerenza con ciò, Epicuro e Lucrezio insegnano che occorre “imparare” ad apprezzare il piacere catastematico; ciò implica “impa-

rare” a sperimentare l’“indipendenza dai desideri” (*autarkeia*, *Lettera a Meneceo*, 130); “imparare” ad avvezzarsi (*to synethizein*) a un vitto semplice e frugale (*Lettera a Meneceo*, 131). Si tratta di una vera e propria operazione razionale di “calcolo” (*symmetresis*, *Lettera a Meneceo*, 130).

Nell’ottica della scuola epicurea il *logismos* è un fattore indispensabile nella gestione della sensazione, sia dal punto di vista conoscitivo, si veda *Lettera a Erodoto*, 38-39, dove *aisthesis* e *logismos* sono entrambi necessari al *tekmairesthai* (cioè al giudicare/inferire a proposito degli *adela*), sia da quello fisico sperimentale: *Lettera a Meneceo*, 130: «In base al calcolo (*symmetresei*) e alla considerazione degli utili e dei danni bisogna giudicar di queste cose. Talora, infatti, sperimentiamo (*chrometha*) che il bene è per noi un male, e di converso il male è un bene».

In pratica, occorre concentrarsi su ciò che sperimentiamo come piacevole: anche in punto di morte o quando si sta reagendo al dolore fisico (cfr. la lettera di Epicuro agli amici in punto di morte), ci si può concentrare sul fatto di essere ancora in vita e di apprezzare il fatto di poter apprezzare di non essere più nella condizione di non apprezzare.

Così scrive Epicuro a Idomeneo: «I dolori della vescica (*strangourika*) e dei visceri erano tali da non poter essere maggiori; eppure a tutto questo si opponeva la gioia dell’anima (*chairon*) per il ricordo dei nostri passati ragionamenti filosofici (*dialogismon mneme*)».

La concezione fisico-materialista di Epicuro si traduce, in ambito psicologico-comportamentale, nelle regole del “quadrifarmaco” che costituiscono una vera e propria dottrina del “limite”. L’educazione è, al riguardo, fondamentale, anche se non sempre mostra la sua efficacia: quest’ultimo è il caso della situazione paurosa o amorosa, allorché svanisce quella capacità di controllo razionale che è in grado di ricondurre l’uomo al corretto rapporto con la realtà che lo circonda.

A differenza di Epicuro, Lucrezio non esita a mostrare cosa accade, se non si è educati (o non ci si educa) alla dottrina del limite: cioè al piacere “catastematico”, a quel piacere che segue alla razionale configurazione del desiderio. Si pensi non solo alla descrizione della peste, nel sesto libro del *De rerum natura*, ma anche al tema del piacere amoroso, dove all’autocontrollo del sapiente (definito *sannus*) si contrappone la

sfrenatezza dell'*insipiens* (*miserus*), e alla *pura voluptas* si contrappone la *non pura voluptas*, la *rabies*. Scrive Lucrezio, IV, 1052-1120<sup>4</sup>

nam certe *purast sanis magis inde voluptas  
quam miseris;*

etenim potiundi tempore in ipso  
fluctuat incertis erroribus ardor aman-  
tum

nec constat quid primum oculis mani-  
busque fruuntur.

quod petiere, premunt arte faciuntque  
dolorem

corporis et dentes inlidunt saepe label-  
lis

osculaque adfigunt, quia *non est pura  
voluptas*

et stimuli subsunt, qui instigant laedere  
id ipsum,

quod cumque est, *rabies* unde illaec  
germina surgunt.

sed leviter poenas frangit Venus inter  
amorem

*blandaque refrenat morsus admixta voluptas.*

namque in eo spes est, unde est ardoris  
origo,

restingui quoque posse ab eodem cor-  
pore flammam.

quod fieri contra totum natura repu-  
gnat;

unaque res haec est, cuius quam pluri-  
ma habemus,

tam magis ardescit *dira cupidine* pectus.

La voluttà è più limpida ai savi che ai  
miseri dissennati.

Infatti proprio nel momento del pieno  
possesso, fluttua in incerti ondeggia-  
menti l'ardore degli amanti

che non sanno di cosa prima godere  
con gli occhi e le mani.

Premono stretta la creatura che deside-  
rano, infliggono dolore

al suo corpo, e spesso le mordono a  
sangue le tenebre labbra,

le inchiodano con i baci, poiché il pia-  
cere non è puro,

e vi sono oscuri impulsi che spingono a  
straziare l'oggetto,

qualunque sia, da cui sorgono i germi di  
quella furia.

Attenua appena il tormento Venere  
nell'atto d'amore,

mitiga il morso, cui è mista, la gioia dei  
sensi.

In ciò è la speranza, che dalla forma  
corporea medesima,

fonte del nostro ardore, possa anche  
essere estinta la fiamma.

Ma che ciò avvenga la natura nega reci-  
sa;

amore è l'unica cosa nella quale più è  
grande il possesso,

più il cuore arde d'un desiderio feroce.

<sup>4</sup> La traduzione di Lucrezio è quella di L. Canali, 1990, con qualche leggero in-  
tervento. I corsivi sono miei.

Lucrezio procede poco oltre (1057-1090) evocando la «tacita brama» (*muta cupido*) che presagisce il «piacere» (*voluptatem*) (1057). Ammonisce che «ad altro il pensiero deve volgersi» (*alio convertere mentem*) (1064); con intento “anestetico” assicura che evitare l’amore può in realtà spingere in direzione di ulteriori gioie e consente di evitare gli affanni: *nec Veneris fructu caret is qui vitat amorem, sed potius quae sunt sine poena commoda sumit* (1073-74). Infatti ricorda che: «La voluttà è più limpida ai savi che ai miseri dissennati», *Nam certe purast sanis magis inde voluptas quam miseris* (1075-76).

In conclusione, per Lucrezio l’amore «è l’unica cosa nella quale più grande è il possesso, più il cuore arde d’un desiderio feroce», *unaque res haec est, cuius quam plurima habemus, tam magis ardescit dira cuppedine pectus* (1089-90).

Com’è facile cogliere, nella prospettiva di Lucrezio la concezione del piacere “catastematico” solo in parte può funzionare perché solo in parte la dottrina del limite può trovare conferma all’interno di un’esperienza del vivere dove la passione, il desiderio non educato e le emozioni giocano un ruolo non secondario.

### 3. *Virtù e consapevolezza di sé. Seneca e il progresso dell’adolescente verso la sapienza*

Nel contesto della filosofia stoica la questione della *virtus* si fa cruciale. Il *sapiens* rappresenta il prototipo dell’uomo virtuoso: di colui che ha fatto della *virtus* medesima la propria ragione di esistere. Con Seneca si assiste però a un delicato passaggio: se la *virtus* appartiene per definizione al *sapiens* (e *sapiens* non può essere che l’uomo adulto in possesso di tutte le sue facoltà e consapevole di questo suo possesso), che accade con chi ancora è in cammino verso la sapienza? Che accade con l’adolescente (il *proficiens*), che ancora non ha piena consapevolezza di sé e delle proprie azioni?

Nelle lettere 94 e 95 egli presenta i tratti fondamentali della sua teoria pedagogica e si concentra sulla dinamica relazionale tra *decreta* e



*praecepta*.<sup>5</sup> La precettistica suggerisce le “azioni buone” (*kathēkonta*) che tendenzialmente si debbono compiere nelle occasioni ricorrenti e nella casistica contemplata; tuttavia, l’osservanza dei semplici precetti non coincide immediatamente con la *virtus*, dato che quest’ultima non può prescindere dalla “consapevolezza” del valore e del significato delle proprie azioni rispetto alle norme del vivere civile e del fine cui si tende. Di qui ecco il richiamo ai *decreta*, cioè ai principi più universali cui si conforma l’etica.

Con convinzione Seneca esprime la sua opposizione alla tesi dello stoico Aristone: secondo costui, solo i *decreta* sarebbero utili all’uomo; ciò sarebbe in accordo con l’ortodossia stoica, in base alla quale varrebbe solo la retta disposizione dell’animo ben istruito sui dogmi fondamentali dell’etica. Questa “acquisizione” renderebbe superflua la precettistica.

Per Seneca invece, che probabilmente in questo si appoggia a Posidonio,<sup>6</sup> sono necessari entrambi: soprattutto il *proficiens* sarà progressivamente educato alla sapienza e profitterà sia del richiamo ai *dogmata* sia della pronta obbedienza ai *praecepta*.

In una precedente lettera Seneca aveva già affrontato il problema del *proficiens* e della sua educazione, inquadrandolo però all’interno sia del processo di maturazione sia della consapevolezza che il medesimo *proficiens* ha guadagnato. È la fase in cui costui sente il bisogno di verificare (cioè di mostrare a se medesimo) il progresso effettuato e il livello di responsabilità raggiunto:

Conducimi qui un giovane non corrotto e di vivace ingegno (*adulescentem incorruptum et ingenio vegetum*): dirà che egli considererà persona più fortunata (*fortunatiorem*) colui che sa sostenere a testa alta tutto il peso delle avversità (*omnia rerum adversarum onera rigida cervice sustollat*), che sa ergersi al di sopra della sorte (*supra fortunam extet*). Non c’è niente di speciale nel mantenersi

<sup>5</sup> Il miglior commento al libro XV dell’epistolario (costituito dalle sole due epistole 94 e 95, straordinariamente lunghe) resta quello di Bellincioni, 1979. Da vedere anche Bellincioni, 1978; Toppolo, 2000, 13-36; Schafer, 2009.

<sup>6</sup> Posidonio è citato ai §§ 65-67 dell’*ep.* 95.

saldi quando c'è tranquillità (*in tranquillitate*): piuttosto ti deve colpire se qualcuno si solleva (*ibi extolli aliquem*) quando tutti gli altri sono proni (*ubi omnes deprimuntur*), se se ne sta retto in piedi (*ibi stare*) quando tutti gli altri giacciono a terra (*ubi omnes iacent*). Che cosa intendiamo come male quando siamo tra i tormenti o tra quelle che chiamiamo avversità? Questo io credo: il fatto che lo spirito si lascia abbattere e piegare fino a soccombere (*succidere mentem et incurvari et subcumbere*). Nessuna di queste cose può però accadere all'uomo saggio: costui se ne sta retto sotto qualsiasi tipo di peso (*stat rectus sub quolibet pondere*). Nulla lo può fiaccare, niente di ciò che deve sopportare gli dispiace (*nihil displicet*). Infatti, non si lamenta quand'anche tutto ciò che può capitare a un uomo accadesse a lui. Conosce la propria forza (*vires suas novit*), sa di essere nato per sopportare un peso. Non isolo il sapiente dall'insieme degli altri uomini né gli nego che provi dolore, come se fosse una qualsiasi roccia priva di sensibilità (*sicut ab aliqua rupe nullum sensum admittente summoveo*). Ho presente che egli è composto di due parti: una è irrazionale (*altera est irrationalis*), percepisce i tormenti, il fuoco, soffre; l'altra è razionale (*altera rationalis*), tiene salde le sue opinioni, è intrepida e indomita. In questa sta il sommo bene per l'uomo; finché non raggiunge la sua completezza (*antequam impleatur*), la mente oscilla esitando (*incerta mentis volutatio est*); quando invece l'ha raggiunta, essa ha una stabilità incrollabile (*inmota illi stabilitas est*). E così quando uno incomincia ad avanzare (*inchoatus*) procedendo verso la vetta (*ad summa procedens*) e sta praticando la virtù, può anche avvicinarsi alla perfezione ma ancora non l'ha raggiunta (*etiam si adpropinquat perfecto bono sed ei nondum summam manum inposuit*): per questo di tanto in tanto perderà il passo (*ibit interim cessim*) e la sua tensione interiore si indebolirà: non ha ancora superato gli ostacoli più difficili e si trova ancora su di un terreno scivoloso (*etiannunc versatur in lubrico*). Invece l'uomo felice che ha raggiunto pienamente la virtù (*virtutis exactae*) tanto più è di sé contento quanto più severamente è stato messo alla prova (*cum fortissime expertus est*). E quello che preoccupa gli altri (*metuenda ceteris*), se è il prezzo da pagare per compiere qualcosa di onesto, non solo lo sopporta ma anzi lo abbraccia (*non tantum fert sed amplexatur*), e preferisce di gran lunga sentirsi dire "Quanto sei forte!" (*tanto melior*) che "Quanto sei fortunato!" (*tanto felicior*) (*ep.* 71, 25-28).<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Qui e in seguito la traduzione, con qualche leggero ritocco, è di C. Barone, 1989.

In questo passo esemplare è confrontata la condizione del *proficiens* (l'adolescente ben indirizzato verso la virtù) e quella del *sapiens* (che ha già raggiunto la virtù). Se abbiamo a che fare con un *adulescens incorruptus*, ecco che costui vorrà saggiare la propria forza e il proprio coraggio; per farlo non si accontenterà delle situazioni facili: il successo gli deve arridere nelle situazioni di difficoltà (*non in tranquillitate*) e senza il contributo della buona sorte (*supra fortunam*). Seneca lo ritrae fiducioso della propria forza, eretto e saldo come una roccia (*stat rectus sub quolibet pondere*) – il che peraltro è tipico del *sapiens* – proprio nel luogo in cui tutti gli altri se ne stanno curvi, incapaci di contrapporsi alle avversità (*ubi omnes deprimuntur*). I tratti tipici del *sapiens* stoico sono evocati, ma è facile constatare come Seneca intenda attribuirli senz'altro, quale obiettivo naturale e certamente raggiungibile, anche all'*adulescens incorruptus*. A questo punto segue un tocco di raffinata retorica: Seneca si chiede qual è il vero male per chi sta sopportando il dolore fisico, cioè per chi si trova di fronte a ciò che deve massimamente temere. La risposta è pienamente parte del “repertorio” stoico: *succidere mentem et incurvari et subcumbere*. L'uomo virtuoso non può che essere l'uomo nel pieno possesso della sua facoltà razionale; di conseguenza, l'indebolimento o il semplice “fluttuare” (come in altre occasioni Seneca segnala)<sup>8</sup> della propria mente non sono ammissibili.<sup>9</sup> Si è di fronte alla ragione che si traduce nell'esercizio coerente della volontà.<sup>10</sup> È la volontà di “resistere” e, insieme, di continuare a mantenere la fiducia di essere in grado di farlo. Ed è significativo che questo aspetto sia massimamente

<sup>8</sup> Cfr. *ep.* 120, 20: «L'indizio più evidente di una mente corrotta è dato dal suo fluttuare e dall'ondeggiare continuo tra la simulazione della virtù e l'amore per i vizi», *maximum indicium est malae mentis fluctuatio et inter simulationem virtutum amoreque vitiorum adsidua iactatio*.

<sup>9</sup> Nella prospettiva senecana è a tal punto decisiva la centralità della ragione che, qualora il *sapiens* si trovi nell'evidente condizione di perderla, è autorizzato a suicidarsi. Si veda Maso, 2006, pp. 40-49.

<sup>10</sup> Sull'importanza e il significato di *voluntas* in Seneca il dibattito è oggi in pieno sviluppo: si vedano Inwood, 2005, pp. 132-156; Hadot, 2014, pp. 299-310. Per l'interferenza con il tema dell'*autarkeia* e del *sibi fidere* si veda Maso, 2006, pp. 133-152. Per l'affinità e le sfumature diverse tra i testi in prosa di Seneca e le tragedie si veda Maso, 2019, pp. 239-262.

celebrato nel *De vita beata*, nel dialogo in cui si propone il significato di “felicità”:

L'uomo deve rimanere incorruttibile (*incompactus vir*) da ciò che è esterno, e invincibile e ammiratore solo di se stesso (*mirator tantum sui*), “fiducioso solo del proprio animo (*fidens animo*) e pronto alle possibili evenienze”, artefice della propria vita (*artifex vitae*). La sua fiducia (*fiducia*) non deve essere disgiunta dalla conoscenza (*scientia*), la conoscenza non disgiunta dalla costanza (*constantia*): rimangano in lui salde le decisioni prese una volta per tutte, né in ciò che ha stabilito ci siano cancellature. (*De vita beata*, 8, 3).

È questa la sicurezza della ragione sicura «che non conosce le contraddizioni e che non esita quando si trova in mezzo alle opinioni, alle credenze e a tutto ciò che dipende dalla persuasione. È la ragione (*ratio*) che, quando si è organizzata e ha dato un senso (*consensit*) alle sue parti e si è, per così dire, armonizzata (*concinuit*), ha raggiunto il sommo bene (*summum bonum tetigit*) (*De vita beata*, 5).

Ebbene, l'*adulescens incorruptus* punta alla vetta: *ad summa procedere* significa appunto puntare al *perfectum bonum*, al *summum bonum*. Non è però un'operazione del tutto sicura e facile: nella fase di avvicinamento si può «perdere il passo» perché ci si trova in un percorso ancora scivoloso (*etiannunc versatur in lubrico*). Come ben sa l'alpinista: anche quando la vetta è vicina, ma non è ancora stata raggiunta, non si deve e non si può essere già sicuri del successo. Seneca però continua a mostrare la sua ammirazione per questo *adulescens*: non per nulla lo stesso entusiasmo e la stessa prerogativa che caratterizza l'uomo felice (*beatus*) che ha già raggiunto la vetta (*virtutis exacta*) coincidono con quelli dell'*adulescens incorruptus* ancora *proficiens*. Entrambi sono tanto più contenti quanto più sono messi alla prova, entrambi abbracciano (*amplexatur*) ciò che preoccupa gli altri (*metuenda ceteris*). Entrambi pre-

feriscono attribuire il merito del successo a se stessi piuttosto che alla buona sorte.<sup>11</sup>

È interessante, a questo punto, ricordare la strategia pedagogica che Seneca predispone non solo nei confronti del giovane intenzionato a raggiungere la *virtù*, ma anche rispetto a se medesimo.

A lato di un famoso passo del *De ira* in cui per la prima volta in modo paradigmatico è illustrato un vero e proprio “esame di coscienza”,<sup>12</sup> val la pena citare qualche paragrafo dalla lettera 68.

*Ep.* 68, 1: Condivido la tua decisione: vivi una vita appartata, ma nascondila agli altri (*absconde te in otio, sed et ipsum otium absconde*).

§ 6: Se ti isoli, non devi far sì che gli altri parlino di te, ma che tu parli con te stesso (*cum secesseris, non est hoc agendum, ut de te homines loquantur, sed ut ipse tecum loquaris*). E di cosa parlerai? Di ciò che gli uomini fanno molto volentieri nei confronti degli altri: critica te a te stesso (*de te apud te male aexistima*): imparerai a dire e ad ascoltare la verità. Considera soprattutto i lati più deboli del tuo carattere.

§ 8: Che faccio nel mio ritiro? Curo il mio malanno (*Quid in otio facio? Ulcus meum curo*).

§ 10: Proprio tu, Seneca, potresti obiettare, “mi raccomandi una vita ritirata (*otium commendas mihi*)? Stai forse scivolando verso la dottrina epicurea?” Ti

<sup>11</sup> Il richiamo alla sorte è presente all’inizio del § 25 della lettera 71 (*fortunatiorem e supra fortunam*) e alla fine del § 28 (*felicior*). Naturalmente non va tralasciato il quadro generale di riferimento stoico, per il quale la sorte è ancorata al realizzarsi del destino: appartiene al *logos* del destino.

<sup>12</sup> Cfr. *De ira*, 3, 36, 1-2. L’interpretazione di Inwood, 2005, pp. 341-346, si oppone a quella di Foucault, 1986, pp. 60-62 e 2001, pp. 147-150 (cfr. 1996, 96-110), che fa riferimento soprattutto alle tesi di P. Hadot, 1981. Inwood non solo nega il richiamo a una pratica antica risalente al pitagorismo, pensando piuttosto alla tradizione romana della setta dei Sestii, ma più in generale nega il significato filosofico del linguaggio autoriflessivo di Seneca e contesta che il Cordovese apporti un qualche contributo all’ontologia del *self*. *Contra* è da vedere ora I. Hadot, 2014, pp. 294-298. Ker, 2009, pp. 160-172 ricostruisce efficacemente lo *status quaestionis* del dibattito.

raccomando una vita appartata in cui svolgere attività più importanti e belle di quelle che hai lasciato (*in quo maiora agas et pulchriora quam quae reliquisti*).

Sono presenti, in questi quattro paragrafi, alcuni dei temi chiave del progetto paidetico senecano: occorre sapersi tenere lontani dalla folla per guadagnare la dimensione appartata dell'interiorità (*otium*). Si apre così lo spazio all'autocritica e alla cura dei propri mali spirituali. Ciò non significa approdare alla dottrina epicurea; piuttosto significa profittare di quanto anche altre dottrine possono suggerire a proposito della pratica quotidiana della *virtus*. Si tratta di un esercizio di critica interiore grazie al quale si perviene a realizzare qualcosa di veramente importante: *ad maiora agas*.

#### 4. *Virtù e anachorein. Marco Aurelio e il ruolo dell'hegemonikon*

Il richiamo all'interiorità, al processo che in qualsiasi condizione ci può condurre al ritiro in noi stessi per riflettere sulla propria condotta di vita e sul rapporto con il mondo esterno (cioè con la comunità sociale cui si appartiene), trova un'eco ampia e importante in Marco Aurelio. Così leggiamo in uno dei suoi appunti:

Si cercano per sé dei ritiri in campagna, sulle rive del mare, sui monti; anche tu sei solito desiderare fortemente tali luoghi. Ma tutto questo è davvero stupido, perché, in qualunque momento lo desideri, ti è lecito ritirti (*anachorein*) in te stesso (*eis heauton*). E in nessun luogo un uomo può ritirarsi più tranquillamente e con meno problemi che nella sua anima;

Concediti, dunque, continuamente questo ritiro (*anachoresin*) e rinnova te stesso;

Ricordati di ritirti (*hupochoreseos*) in questo campicello che ti appartiene e, prima di ogni cosa, non tormentarti, non crearti tensioni, sii libero (*eleutheros*) e guarda alle cose come un adulto, un essere umano, un cittadino (*hos polites*), un vivente mortale (4, 3).

Il ritiro in se stessi apre la strada alla meditazione e alla libertà interiore; si tratta di un percorso che deve portarci a considerare la realtà

che ci circonda nel modo meno viziato possibile dalla nostra soggettiva prospettiva di esseri umani. È un percorso che evoca l'ascesi. P. Hadot<sup>13</sup> sottolinea proprio questa tensione; una tensione che, a suo parere, esalta l'importanza dell'analisi in forza della quale qualsiasi fatto che ci accade va considerato nel suo contesto e nella sua relazione con la totalità dei fatti e degli enti. Precisa Marco Aurelio:

Niente è costitutivo della magnanimità (*megalophrosynes*) quanto il poter indagare con metodo e in modo veridico ciascuna delle realtà che cadono sotto i nostri sensi nel corso della vita e il guardare queste in modo tale da esaminare quale vantaggio possano offrire a quale mondo, e, di conseguenza, quale valore abbiano in rapporto al tutto e quale rispetto all'uomo che è cittadino (*politén*) della città più elevata, della quale le restanti città sono come le singole case (3, 11).<sup>14</sup>

L'accento alla *megalophrosynes*, che evoca l'elevatezza dei sentimenti e insieme l'orgoglio di chi li prova, consente di valutare il distacco dalla realtà diveniente – e, per questo, confusa – che Marco Aurelio propone. Attenzione però: la sua ricetta colloca sì l'uomo quale *medium* tra il tutto e gli enti nella loro singolarità; tuttavia tale medietà si traduce nella figura del “cittadino”: Marco Aurelio non rinuncia cioè a intravedere la rete di relazioni che, per natura, l'uomo stoico incarna e che, daccapo, lo inserisce nel divenire che la sorte per lui ha disegnato. In questo processo di “autocollocazione”, secondo la dottrina stoica l'*hegemonikon* – la parte decisionale e insieme individuativa dell'essere umano – gioca un ruolo fondamentale. Al riguardo scrive Marco Aurelio:

L'*hegemonikon* è il principio che tiene sveglio e muove se stesso; che agisce su di sé realizzandosi come vuole e che, d'altra parte, fa in modo che tutto quanto accade gli appaia quale gli vuole (6, 8).

<sup>13</sup> Hadot, 1988, pp. 119-133.

<sup>14</sup> La traduzione seguita, anche in questo caso con qualche leggero ritocco, è di C. Cassanmagnago, 2008.

Quest'ultimo passo consente di riannodare una serie di fili. Coerentemente alla prospettiva stoica l'*hegemonikon* da un lato si presenta come il centro della autocomprensione di sé, nel senso che si realizza secondo il suo volere; dall'altro, affronta la realtà circostante nel modo che coincide con la rappresentazione della realtà che è riuscito a elaborare. "Stoico" è proprio il modo in cui questa rappresentazione della realtà, guadagnata attraverso un processo e un metodo "oggettivo", appare peraltro come espressione della volontà stessa dell'*hegemonikon*. In questo si manifesta l'*anachorein* del *sapiens* e si traduce la sua *virtus*.

Nel quadro più generale della riproposizione, a Roma, degli elementi fondanti la ricerca filosofica e, soprattutto, l'etica greca, l'approccio di Marco Aurelio mostra una sorta di evoluzione che segue a quanto già con Seneca era stato guadagnato e che poi sia Musonio Rufo sia il suo allievo Epitteto avevano riconsiderato.<sup>15</sup> Pur se da un altro punto di vista, anche con Cicerone e con Lucrezio ci si era mossi in modo analogo; si può concludere allora che tutti i maggiori rappresentanti del pensiero appartenenti alle diverse scuole filosofiche rivelano una particolare propensione non tanto (o non solo) a riprendere e a rievocare le tesi ortodosse dei rispettivi maestri, quanto piuttosto a metterne a frutto le potenzialità nell'ambito dell'etica e della politica. Ciò implica un comune interesse per la formazione del cittadino e per il ruolo che la riflessione teoretica può daccapo conseguire, una volta che lo spazio per la meditazione e per l'esercizio della meditazione siano colti come un'opportunità per praticare la *phronesis*.

<sup>15</sup> Soprattutto in Epitteto la questione della "libertà" si intreccia con quella del "fato" che governa la catena causale di ciò che accade. Appare fondamentale verificare come sia possibile temperare la volontà del singolo individuo con l'andamento logico dell'universo, cioè con la volontà del tutto. Per Epitteto e poi per il tardo stoicismo si prospetta una soluzione dove il compatibilismo risulta possibile in virtù di una precisa e potente "restrizione di campo". A una generale accettazione del ruolo del destino e del sistema preordinato di causalità (che esige un serio impegno in ambito educativo, si veda Long, 2002, pp. 153-172), si accompagna infatti lo spazio per una decisione svincolata e libera solo in riferimento a quel minimo territorio che davvero "dipende da noi" direttamente: quello dove si manifesta l'espressione di un giudizio (*hypolepsis*), di un impulso ad agire (*borme*), del desiderio (*orexis*), dell'avversione (*enklistis*).



*Bibliografia*

Aubert-Baillet S. (2019), *Terminology and Practice of Dialectic in Cicero's Letters*, in T. Bénatouil – K. Ierodiakonou (eds.), *Dialectic after Plato and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 254-282.

Bellincioni M. (1978), *Educazione alla sapientia in Seneca*, Paideia, Brescia.

De Vaan M.A.C. (2008), *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Brill, Leiden-Boston.

Foucault M. (1986), *The Care of the Self: History of Sexuality*, III, tr. ingl. R. Hurley, New York (ed. orig. 1984).

Foucault M. (1996), *Discorso e verità nella Grecia antica*, tr. it. Donzelli, Roma (ed. orig. 1985).

Foucault M. (2001), *Fearless Speech*, a cura di J. Pearson, Semiotexte, Los Angeles.

Hadot P. (1981), *Exercices spirituels et philosophie antique*, A. Michel, Paris.

Hadot I. (2014), *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Vrin, Paris.

Inwood B. (2005), *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Clarendon Press, Oxford.

Ioppolo A.M. (2000), “*Decreta*” e “*praecepta*” in Seneca, in A. Brancacci (ed.), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Bibliopolis, Napoli, pp. 13-36.

Ker J., (2009), *Seneca on self-examination: rereading “On Anger” 3.36*, in S. Bartsch – D. Wray, *Seneca and the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 160-187.

Long A. (2002), *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Clarendon Press, Oxford.

Lucrezio C.T. (1990), *La natura delle cose*, a cura di L. Canali, introd. G.B. Conte, Rizzoli, Milano.

Marco Aurelio (2008), *Pensieri*, a cura di C. Cassanmagnago, Bompiani, Milano.

Maso S. (2006), *Le regard de la vérité. Cinq études sur Sénèque*, L'Harmattan, Paris.

Maso S. (2019), 'Mentes caecus instiget furor': *akrasia in Seneca?*, in F. de Luise – I. Zavattoni (eds.), *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, Edizioni del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento, Trento, pp. 239-262.

Maso S. (2022), *Cicero's Philosophy*, De Gruyter, Berlin-Boston.

Schafer J. (2009), *Ars didactica. Seneca's 94th and 95th Letters*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Seneca L.A. (1979), *Lettere a Lucilio. Libro XV: le lettere 94 e 95*, testo, introduzione, versione e commento a cura di M. Bellincioni, Paideia, Brescia.

Seneca L.A. (1989), *Lettere a Lucilio*, a cura di C. Barone, Garzanti, Milano.

L'albero delle virtù  
nel mondo cristiano e medievale



## L'etica come scienza delle virtù. Due prospettive patristiche: Origene e Agostino

*Vito Limone*

L'obiettivo principale del presente contributo è di prendere in considerazione lo statuto epistemologico conferito all'etica nell'ambito del pensiero cristiano antico, nello specifico l'etica come scienza delle virtù e il ruolo riservato all'etica all'interno del sistema delle scienze filosofiche.<sup>1</sup> Per fare ciò, l'attenzione sarà focalizzata su due figure rappresentative della tradizione patristica, cioè Origene di Alessandria (185-254) e Agostino di Ippona (354-430), rispettivamente per l'Oriente greco e per l'Occidente latino. A questo riguardo, occorre innanzitutto formulare due osservazioni preliminari di carattere metodologico.

In primo luogo, in questa sede non sarà possibile delineare le concezioni che questi due autori hanno dell'etica, ma saranno esaminati la definizione che essi formulano dell'etica come scienza delle virtù e il ruolo che essi attribuiscono all'etica nel sistema del sapere filosofico. La ricerca si concentrerà su due testi chiave di Origene e di Agostino, dai quali risulta in modo evidente la suddetta visione episte-

<sup>1</sup> La prima sezione di questa ricerca si riferisce, in parte, ai risultati già presentati nei seguenti contributi: Limone, 2018, pp. 75-139; 2019, pp. 95-106. In generale, l'etica dei primi cristiani è stata studiata soprattutto in relazione a quella degli stoici; a questo proposito si vedano Thorsteinsson, 2010, pp. 71-206; Rasimus *et al.*, 2010; Sorabji, 2000, pp. 341-417. Per una recente panoramica sull'etica dei primi cristiani si vedano Cardman, 2008; Karamanolis, 2021<sup>2</sup>, pp. 200-230; alcuni studi in questa direzione sono contenuti in Xenophontos – Marmodoro, 2021, pp. 98-119, 120-139, 161-173.

mologica dell'etica. In particolare, i testi che saranno oggetto di esame in questo studio saranno un passo del *Commento al Cantico dei Cantici* di Origene e uno del *Contro gli accademici* di Agostino.

In secondo luogo, il punto di partenza di questo contributo sarà un celebre articolo dello studioso francese Pierre Hadot, che è stato pubblicato nel 1979<sup>2</sup> e che ha avuto una grande fortuna negli studi sul pensiero antico, il quale propone una tesi relativa alla circolazione dei diversi sistemi del sapere nel mondo antico che, come si vedrà, non è però in grado di spiegare la complessità delle visioni di Origene e di Agostino.

Quanto alla struttura di questa ricerca, la prima parte consisterà in una sintesi della tesi di Hadot, con un'attenzione particolare alla posizione dell'etica; quindi, seguirà l'analisi dei due succitati passi di Origene e di Agostino.

### *1. L'etica come scienza: la tesi di Pierre Hadot*

Come anticipato, il punto di avvio di questa indagine è costituito dalla ben nota tesi di Hadot, secondo la quale nella storia del pensiero antico sarebbe possibile identificare non solo la concezione della filosofia come sistema di scienze filosofiche, ma anche una triplice declinazione di questa concezione. Nello specifico, secondo Hadot, nella cultura antica si potrebbero attestare tre principali modelli di sistema delle scienze filosofiche: uno piramidale, uno circolare, uno pedagogico.

Il primo modello, quello piramidale, che risale a Platone e Aristotele, prevede un rapporto simmetrico fra epistemologia e ontologia e, dunque, che la filosofia si divida in tante scienze quanti sono i gradi dell'essere, sicché a enti dotati di un maggiore grado d'essere corrispondono scienze dotate di un maggiore potere conoscitivo e a enti dotati di un minore grado d'essere, invece, scienze dotate di un mino-

<sup>2</sup> Hadot, 1979. Questa ricerca ha avuto una tale fortuna che è stata tradotta in più lingue, ad es. in tedesco, cfr. Hadot, 1982, in italiano, cfr. Hadot, 2014, pp. 119-146, e in inglese, cfr. Hadot, 2020, pp. 105-132.

re potere conoscitivo.<sup>3</sup> Questo modello è documentato, in particolare, dalla classificazione che Aristotele espone nel libro E della *Metafisica* delle scienze filosofiche in teoretiche, pratiche e poietiche, fondata sul principio regolativo per cui quanto più immobile è l'ente, tanto più rigorosa è la scienza ad esso relativa: pertanto, ad enti immobili, ad es. il primo motore, corrispondono scienze più rigorose, ad es. la teologia; ad enti mobili, ad es. la volontà, corrispondono scienze meno rigorose, ad es. l'etica.<sup>4</sup>

Il secondo modello, quello circolare, inaugurato dagli stoici, divide il sapere filosofico in etica, fisica e logica, o dialettica,<sup>5</sup> ed esclude qualsiasi forma di sovraordinazione fra queste scienze, in quanto esse si riferiscono al medesimo *logos* universale che si rivela rispettivamente come azione, natura e linguaggio. Secondo Hadot, il fatto che l'oggetto delle scienze filosofiche sia il medesimo, variamente declinato, implica non solo la parità fra le scienze, ma anche fra le stratificazioni interne ad esse, ad es. nell'ambito dell'etica gli stoici reputano che l'esercizio delle virtù particolari presupponga il possesso dell'unità di

<sup>3</sup> In particolare, Platone ritiene che ad enti dotati di maggiore grado d'essere, ad es. i numeri e le idee, corrispondano scienze dotate di maggiore potere conoscitivo, ad es. la matematica e la dialettica, mentre ad enti dotati di minore grado d'essere, ad es. il sensibile, corrispondano scienze dotate di minore potere conoscitivo, ad es. le arti, cfr. Platone, *Repubblica*, VI, 510b, tr. G. Reale, 2009. Su questo tema si veda Cambiano, 1991.

<sup>4</sup> Aristotele, *Metafisica*, VI, 1025b.1-1026a.32; cfr. IV, 1004a.2-3, tr. G. Reale, 2009<sup>2</sup>. Su questo argomento si veda Reale, 1994<sup>6</sup>, pp. 258-261.

<sup>5</sup> Questa tripartizione delle scienze filosofiche, risalente allo stoicismo, è documentata dalle seguenti notizie relative a Crisippo, trasmesse da Diogene Laerzio, Sesto Empirico e Plutarco, cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 39, SVF II, 37, tr. R. Radice, 2006<sup>2</sup>; Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VII, 22, SVF II, 44, tr. R. Radice, 2006<sup>2</sup>; Plutarco, *Le contraddizioni degli stoici*, 9, SVF II, 42, tr. R. Radice, 2006<sup>2</sup>. Come già ipotizzato da Hadot, è possibile che questa tripartizione stoica della filosofia derivi da una divisione della filosofia già elaborata nell'Accademia antica da Senocrate, cfr. Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VII, 16, SVF II, 38, tr. R. Radice, 2006<sup>2</sup>.

esse.<sup>6</sup> Inoltre, Hadot sostiene che questo modello sia stato ereditato da Agostino.

Infine, il terzo modello, quello pedagogico, che sarebbe il più diffuso all'interno delle scuole filosofiche della prima età imperiale, nello specifico quelle platoniche, prevede la corrispondenza progressiva delle scienze filosofiche nel programma di insegnamento, da un lato, e della capacità di apprendimento da parte degli scolari, dall'altro lato, in modo tale che il percorso di educazione si evolva dalla conoscenza delle realtà sensibili e più semplici a quella delle realtà intelleggibili e più complesse, detta "epoptica".<sup>7</sup> Secondo questo modello, la funzione dell'etica sarebbe quella di purificare l'anima grazie all'esercizio delle virtù e al dominio sulle passioni del corpo, e così prepararla alle successive fasi del progresso pedagogico-spirituale. Per Hadot, la proposta di Origene rientrerebbe in questa terza classificazione.

Già diversi studi hanno rilevato che la tesi di Hadot non è in grado di corrispondere alle molteplici visioni sulle scienze filosofiche attestate nella prima età imperiale, le quali combinano più di una delle classificazioni rintracciate da lui. Questo può notarsi nei casi, ad es., dei medioplatonici Apuleio o Alcinoos,<sup>8</sup> di Filone Giudeo<sup>9</sup> o di Clemente

<sup>6</sup> Più precisamente, Aristone di Chio sostiene che le diverse virtù siano nomi diversi di un'unica virtù, cfr. Plutarco, *Le contraddizioni degli stoici*, 7, SVF I, 200, tr. R. Radice, 2006<sup>2</sup>; Galeno, *Sulle dottrine di Ippocrate e Platone*, VII, 2, SVF I, 374, tr. R. Radice, mentre a Crisippo è attribuita la dottrina della cosiddetta "antakolouthia" (interconnessione) fra le virtù, tale per cui l'esercizio di una presuppone il possesso dell'unità di tutte, cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 125, SVF II, 295, tr. R. Radice, 2006<sup>2</sup>; Plutarco, *Le contraddizioni degli stoici*, 27, SVF III, 299, tr. R. Radice, 2006<sup>2</sup>; Clemente di Alessandria, *Stromati*, II, 18, 154, SVF III, 275, tr. R. Radice, 2006<sup>2</sup>. Sui precedenti platonici di questa teoria si veda Alesse, 2018, p. 54.

<sup>7</sup> Questa espressione risale a Platone, *Simposio*, 210e, tr. G. Reale, 2001; *Fedro*, 250c, tr. G. Reale, 1998. A questo proposito cfr. Evans, 2006. Una ricognizione dell'uso di questa formula nella storia del pensiero antico è delineata da Hadot, 1972.

<sup>8</sup> Su Alcinoos cfr. Witt, 1937, pp. 98-103; Göransson, 1995, pp. 157-181; su Apuleio cfr. Moreschini, 1978, pp. 63-70.

<sup>9</sup> Cfr. Alexandre, 1967, p. 127; Bos, 2010, pp. 172-174.



Alessandrino.<sup>10</sup> Come si vedrà, anche Origene e Agostino esibiscono delle posizioni che sfuggono alla ricostruzione di Hadot.

## 2. *Il ruolo dell'etica nella sapienza di Salomone: Origene*

Come noto, Origene di Alessandria è stato uno dei principali esponenti della teologia dell'Oriente cristiano nei primi secoli. Fra le sue numerose opere esegetiche sull'Antico e sul Nuovo Testamento si distingue un lungo commentario in dieci libri sul *Cantico dei Cantici*, composto fra il 240 e il 245,<sup>11</sup> originariamente in greco, di cui sono però sopravvissuti solo il prologo e i primi quattro libri nella traduzione latina di Rufino di Aquileia,<sup>12</sup> nonché alcuni frammenti greci. Proprio nel prologo di questo commentario, scritto nel 245 a Cesarea di Palestina, è contenuto un passaggio nel quale Origene non soltanto elabora una concezione del sistema delle scienze filosofiche che diverge dal suddetto quadro di Hadot, ma anche delinea la sua propria idea di etica come scienza delle virtù.

In particolare, nella sezione testuale in cui è inserito il brano che sarà citato a breve Origene esamina la posizione che il *Cantico dei Cantici* ha fra i tre libri che sono tradizionalmente attribuiti al re Salomone, cioè *Proverbi*, *Qoelet* o *Ecclesiaste*, e il *Cantico* stesso, e ritiene che ciascuno di questi libri contenga una delle scienze di cui si compone la filosofia, argomentando che la filosofia dei greci sia stata anticipata dalla sapienza di Salomone. Il testo è il seguente:

Innanzitutto, proviamo ad interrogarci su che cosa significhi il fatto che, possedendo la Chiesa di Dio tre libri che sono stati scritti da Salomone, il primo di essi sia il libro dei *Proverbi*, il secondo, invece, sia quel libro che è chiamato *Ecclesiaste* e, infine, il terzo sia il *Cantico dei Cantici*. Questo è ciò che possiamo dire a proposito di questo argomento. Le scienze generali, grazie alle quali si perviene alla conoscenza della realtà, sono tre, che i greci hanno chiamato la “scienza etica”, la “scienza fisica” e la “scienza epoptica”; noi,

<sup>10</sup> Cfr. Rizzerio, 1996, pp. 181-215; Itter, 2009, pp. 7-32, 79-108.

<sup>11</sup> Su questa datazione cfr. Limone, 2017, pp. 195-204.

<sup>12</sup> Risalente agli ultimi anni di vita di Rufino, cfr. Hammond, 1977, pp. 393-394, 429.

invece, possiamo definirle “scienza morale”, “scienza naturale” e “scienza contemplativa”. Inoltre, tra i greci alcuni hanno aggiunto come quarta scienza la scienza logica, che noi possiamo definire anche “scienza del ragionamento”. Alcuni, in verità, hanno sostenuto che quest’ultima scienza non sia separata dalle altre, ma sia piuttosto interamente collegata e connessa con le altre scienze, delle quali abbiamo parlato prima. Infatti, la scienza logica – che noi chiamiamo “scienza del ragionamento” – riguarda i significati e le proprietà e le improprietà delle parole e delle espressioni: pertanto, conviene che questa scienza non sia separata dalle altre, ma sia collegata e connessa con esse. Inoltre, chiamiamo “scienza morale” quella scienza grazie alla quale viene prescritto un onesto modo di vivere e vengono proposte delle regole che tendono alla virtù. Si chiama “scienza naturale”, invece, quella scienza che si occupa della natura di ogni cosa, affinché, in vita, non facciamo niente che sia contro natura, ma ogni cosa sia usata secondo il fine che il Creatore ha stabilito. Infine, chiamiamo “scienza contemplativa” quella scienza grazie alla quale, dopo aver oltrepassato le cose visibili, contempliamo le cose divine e celesti e le osserviamo con la sola intelligenza, poiché vanno al di là della forma corporea. A me sembra, in verità, che i sapienti tra i greci presero queste scienze da Salomone, il quale le aveva apprese grazie allo Spirito di Dio molto tempo prima di loro: invece, costoro le hanno proposte come se fossero state scoperte da loro e, dopo averne parlato nei loro scritti, le hanno tramandate ai posteri.<sup>13</sup>

Da questo brano possono ricavarsi i seguenti argomenti più rilevanti. Innanzitutto, Origene sostiene che i tre libri di Salomone, *Proverbi*, *Qoelet* e *Cantico*, contengano già ciò di cui trattano le scienze di cui si compone la filosofia dei greci, ossia l’etica, la fisica e l’epoptica e che, dunque, i greci abbiano derivato la propria divisione della filosofia dalla sapienza di Salomone.<sup>14</sup> Inoltre, Origene affianca a queste tre scienze anche una quarta scienza, la logica, in merito alla quale menziona l’opinione di alcuni che non la reputerebbero una scienza vera e

<sup>13</sup> Il testo è citato secondo la seguente traduzione: Limone - Moreschini, 2016, pp. 179-183.

<sup>14</sup> A questo proposito si veda Harl, 1987, pp. 249-269.

propria, bensì uno strumento delle tre scienze.<sup>15</sup> Infine, il modello epistemologico tratteggiato da Origene non è riducibile ad alcuna delle tre classificazioni di Hadot, ma piuttosto le combina tutte e tre; infatti, il rapporto fra le tre scienze per Origene è: piramidale, poiché l'attività dell'epoptica è al vertice del sistema delle scienze; circolare, poiché le tre scienze sono collegate fra di loro come se fossero un unico corpo; infine, pedagogico, poiché il passaggio dall'etica all'epoptica è una progressiva ascesa dal sensibile all'intelligibile.

A proposito dell'etica, che Origene definisce come quella scienza «grazie alla quale viene prescritto un onesto modo di vivere e vengono proposte delle regole che tendono alla virtù», la sua collocazione nella suddetta partizione origeniana delle scienze implica che essa sia, nello stesso tempo, al livello più basso della piramide delle scienze, eppure inseparabile dalle altre e, nella sostanza, funzionale alla purificazione dell'uomo per mezzo dell'esercizio delle virtù e alla sua preparazione in vista della contemplazione delle realtà intelleggibili.<sup>16</sup>

### *3. Il ruolo dell'etica nella filosofia di Platone: Agostino*

Un caso analogo a quello di Origene in Occidente è rappresentato da Agostino, il quale elabora un'immagine della filosofia, in particolare di quella parte della filosofia che è l'etica, che eccede lo schema di Hadot. Il brano nel quale più a lungo l'ipponate si esprime sulla divisione del sapere filosofico è contenuto nel libro III del dialogo *Contro gli accademici*, composto di certo prima del battesimo di Agostino avvenuto nella notte fra il 24 e il 25 aprile 387 e probabilmente prima del suo rientro a Milano, fra l'Epifania e la Quaresima di quello stesso

<sup>15</sup> Questa quadripartizione delle scienze in etica, fisica, epoptica e logica si attesta anche altrove nell'opera origeniana, ad es. Origene, *Commento al Vangelo di Matteo*, XVII, 7, tr. G. Bendinelli – R. Scognamiglio, 2015; *Frammenti alle Lamentazioni*, 14; *Commento alla Genesi*, III, in *Filocalia* XIV, 2. Accanto a questa quadripartizione delle scienze nell'Alessandrino si rintraccia, però, anche una tripartizione del sapere, cfr. Origene, *Omellerie sulla Genesi*, VI, 2-3; XIV, 3, tr. M.I. Danieli, 1992; *Omellerie sull'Esodo*, III, 3, tr. M.I. Danieli, 1991. Sulla concezione relativa alla logica in Origene si vedano Somos, 2013; 2015; Heine, 1993.

<sup>16</sup> A questo proposito si veda anche Somos, 2014.

anno, attorno al 10 marzo, che riproduce le conversazioni con gli amici e i parenti con i quali si ritira a Cassiciaco, in Brianza, a partire dall'autunno del 386.<sup>17</sup>

Il punto di partenza del discorso di Agostino è la tesi degli accademici i quali ritengono che all'uomo non sia possibile avere una conoscenza scientifica della verità; a questa tesi egli obietta, sostenendo che gli accademici non siano in realtà convinti di quanto ritengono, e che piuttosto essi preferiscano professare una dottrina scettica, allo scopo di preservare il platonismo da misinterpretazioni e manipolazioni.

È proprio all'interno di questo contesto che Agostino colloca una sua panoramica sull'evoluzione del platonismo dal suo iniziatore fino alla sua epoca, e afferma:

Si dice che Platone – l'uomo più sapiente e più colto della sua epoca, il quale non solo parlò in un modo tale da render grande qualunque cosa dicesse, ma disse anche cose tali che, in qualunque modo le avesse dette, non sarebbero state di poco conto – si dice dunque che, dopo la morte del suo maestro Socrate (cui era straordinariamente affezionato) abbia imparato molte cose anche dai Pitagorici. Pitagora, d'altra parte, non soddisfatto dalla filosofia greca, che ai suoi tempi era o pressoché inesistente o perlomeno segretissima, dopo aver creduto, impressionato dalle discussioni di un certo Ferecide di Siro, che l'animo è immortale, aveva ascoltato anche molti sapienti, viaggiando in lungo e in largo per paesi stranieri. Si dice quindi che Platone, aggiungendo all'arguzia e alla finezza socratica, che ebbe in materia di morale, la scienza delle cose naturali e divine, che aveva appreso attentamente da coloro che ho ricordato, e ponendo alla base, a mo' di fondatrice e giudice di quelle parti, la dialettica, tale che fosse o la sapienza stessa o condizione indispensabile della sapienza, abbia costituito un sistema completo di filosofia, sul quale ora non è il momento di dissertare. Basta, all'ipotesi che qui voglio esporre, il fatto che Platone abbia pensato che vi fossero due mondi: uno intellegibile, nel quale dimorasse la verità stessa, e poi questo mondo sensibile, che noi, com'è evidente, sentiamo con la vista e il tatto; e che dunque quello fosse vero, questo simile al vero e fatto a immagine del primo, e che perciò la verità, provenendo dal mondo intellegibile, per

<sup>17</sup> Per un quadro sintetico su quest'opera si veda Catapano, 2010, pp. 15-22.

così dire si affinasse e quasi si rasserenasse in un'anima che conoscesse se stessa, mentre da questo mondo si potesse generare, negli animi degli stolti, non la scienza ma l'opinione; e infine che ogni azione compiuta in questo mondo per mezzo delle virtù che egli chiamava "civili" – simili ad altre virtù, quelle vere, note solo a pochi sapienti – non potesse essere designata che con il nome di "verosimile".<sup>18</sup>

Secondo Agostino, Platone sarebbe stato il primo a costruire un sistema completo di filosofia, costituito da tre parti: l'etica, che egli avrebbe appreso dal suo maestro Socrate; la fisica, che invece avrebbe acquisito dai pitagorici; infine, la dialettica, che avrebbe introdotto egli stesso. Come è stato già dimostrato dagli studiosi, questo brano è la rielaborazione di materiale già presente nelle fonti di Agostino, prima fra tutte l'opera di Cicerone.<sup>19</sup>

L'Ipponate sottolinea in modo particolare che Platone avrebbe affiancato all'etica e alla fisica una terza scienza, cioè la dialettica, la quale tratta dei seguenti argomenti fondamentali: innanzitutto, distingue due livelli della realtà, uno sensibile, che si percepisce con la vista e il tatto, e uno intellegibile, che custodisce la verità, rilevando che la conoscenza dell'intellegibile da parte di quell'anima che conosca se stessa genera la scienza, mentre la conoscenza del sensibile genera l'opinione; inoltre, applica la suddetta differenza fra sensibile e intellegibile anche agli ambiti delle altre scienze, ad es. distingue fra le "virtù civili" che appartengono al livello sensibile, cioè la vita etica e politica, dalle "virtù vere", che sono il modello eidetico delle precedenti e appartengono al livello intellegibile. Nella proposta di Agostino la dialettica viene definita come una scienza dotata di uno statuto epistemologico ambivalente, in quanto, da un lato, si presenta come una scienza assieme alle altre due nell'ambito del sistema delle scienze filosofiche e,

<sup>18</sup> Il testo è citato secondo la seguente traduzione: Catapano, 2006, pp. 191-193. Per l'analisi dettagliata di questo brano si rimanda a Cutino, 1998, pp. 78-86; Catapano, 2001, pp. 144-148.

<sup>19</sup> La fonte ciceroniana è stata ampiamente messa in evidenza nella letteratura, cfr. Alfarc, 1918, p. 427; O'Meara, 1950, p. 197; Du Roy, 1966, p. 116; Boyancé, 1971; Cutino, 1998, pp. 79-84; Catapano, 2001, pp. 145-146.

dall'altro lato, è quella scienza che è «la sapienza stessa o la condizione indispensabile della sapienza» e, pertanto, dispone di una superiorità e primazia rispetto alle altre. L'ambiguità dello statuto epistemologico della dialettica, in Agostino, è dovuta al fatto che in essa confluiscono sia la nozione stoica di dialettica come logica, cioè quella disciplina relativa al linguaggio e al ragionamento della quale si servono le altre scienze, sia quella medioplatonica di eidetica, cioè quella disciplina relativa alle idee e alle realtà intelleggibili.<sup>20</sup> Occorre notare che la medesima ambiguità epistemologica è conferita da Origene, proprio nel brano sopraccitato, alla logica la quale è reputata, nel medesimo tempo, una scienza accanto alle altre scienze e lo strumento delle scienze.

Dal testo di Agostino possono ricavarsi due risultati principali in merito al sistema delle scienze filosofiche da lui esposto e al ruolo occupato dall'etica. Quanto al primo aspetto, come Origene, così Agostino delinea un modello di sapere filosofico che sfugge al quadro di Hadot, poiché combina le tre classificazioni di cui si è detto prima; infatti, il rapporto fra etica, fisica e dialettica è circolare, poiché in Platone le tre scienze concorrono alla completezza del sistema; piramidale, poiché la dialettica è dotata di una priorità epistemologica sulle altre; pedagogico, poiché Platone stesso è progredito dall'etica, alla fisica, infine alla dialettica. Quanto al secondo aspetto, Agostino evidenzia che il compito proprio dell'etica è occuparsi delle "virtù civili", cioè della vita pratica etica e politica, e che, tuttavia, l'illuminazione della dialettica le consente la conoscenza degli archetipi intelleggibili delle virtù, quelli che egli definisce le "virtù vere".

Infine, la tripartizione agostiniana della filosofia in etica, fisica e dialettica, nonché l'attribuzione della paternità di questa divisione a Platone, sono ulteriormente attestate nella sua più tarda opera, *La città di Dio*, risalente alla seconda decade del secolo V, nello specifico nel libro VIII, in cui Agostino considera Platone come colui che ha combinato la scienza pratico/morale, appresa da Socrate, e quella con-

<sup>20</sup> In proposito si veda Marrou, 1987, pp. 176-177; per una panoramica sull'uso da parte di Agostino della dialettica si vedano Catapano, 2001, pp. 137-142; Hadot, 1979.

templativo/naturale, appresa da Pitagora, e colui che ha diviso la filosofia in morale, naturale e razionale,<sup>21</sup> e nel libro IX, in cui egli rintraccia nella tripartizione platonica della filosofia un'anticipazione della divina Trinità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.<sup>22</sup>

#### 4. Osservazioni conclusive

Come visto, la base della ricerca qui presentata è stata la tesi di Hadot, secondo la quale nella storia del pensiero antico si potrebbero riconoscere tre fondamentali visioni della filosofia, cioè una piramidale, una circolare e una pedagogica; in ciascuna di queste visioni l'etica, che è la scienza delle virtù, occupa un suo proprio ruolo. La debolezza di questa tesi consiste nel fatto che la classificazione proposta da Hadot è troppo rigida perché sia in grado di corrispondere alla pluralità e alla complessità delle teorie della filosofia circolanti nell'antichità. Questa debolezza è messa in evidenza da due casi esemplificativi nella storia della teologia patristica, ossia le posizioni di Origene e di Agostino.

Quanto ad Origene, in un testo del prologo del suo commentario al *Cantico dei Cantici*, trasmesso parzialmente nella traduzione latina di Rufino, egli riconduce le tre scienze della filosofia greca, ossia etica, fisica ed eoptica, ai tre libri di Salomone, cioè *Proverbi*, *Qoelet* e *Cantico*, ed elabora un'immagine della filosofia che integra i tre modelli di Hadot. Nella prospettiva origeniana, l'etica è quella scienza che prevede la purificazione dell'individuo grazie all'esercizio delle virtù.

A proposito di Agostino, in un passaggio del *Contro gli accademici*, egli riconduce a Platone la divisione della filosofia in etica, fisica e dialettica, precisando che il rapporto fra queste tre scienze è tale da armonizzare le tre classificazioni di cui parla Hadot. Secondo Agostino, l'etica non riguarda solo la vita pratica, ma, coadiuvata dalla dialettica, si rivolge anche ai prototipi intellegibili delle virtù.

<sup>21</sup> Agostino, *La città di Dio*, VIII, 4, tr. L. Alici, 2001. Su questo passo cfr. Piccolomini, 1971.

<sup>22</sup> Agostino, *La città di Dio*, XI, 25. Cfr. anche Agostino, *L'ordine*, II, 5, 16, tr. G. Catapano, 2006; su questo testo: Doignon, 1987; Catapano, 2001, pp. 231-242.

Un elemento comune alle due soluzioni di Origene e Agostino è il conferimento di uno statuto epistemologico ambiguo rispettivamente alla logica e alla dialettica, giacché esse sono considerate come parte del sistema delle scienze filosofiche e, al contempo, come strumento di esse.

### *Bibliografia*

Agostino (2001), *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano.

Agostino (2006), *Tutti i dialoghi*, a cura di G. Catapano, Bompiani, Milano.

Alesse F. (2018), *The Influence of the Platonic Dialogues on Stoic Ethics from Zeno to Panaetius of Rhodes*, in H. Tarrant – D.A. Layne – D. Baltzly – F. Renaud (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston, pp. 46-57.

Alfaric P. (1918), *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Nourry, Paris.

Alexandre M. (1967), *La culture profane chez Philon*, in R. Arnaldez – C. Mondésert – J. Pouilloux (eds.), *Philon d'Alexandrie. Colloques nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique (Lyon, 11-15 septembre 1966)*, Éditions du CNRS, Paris, pp. 105-129.

Aristotele (2009<sup>2</sup>), *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.

Bos A.P. (2010), *Hagar and the Enkyklios Paideia in Philo of Alexandria*, in M. Goodman, G. H. Van Kooten, J.T.A.G.M. van Ruiten (eds.), *Abraham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, Brill, Leiden-Boston, pp. 163-175.

Boyancé P. (1971), *Cicéron et les parties de la philosophie*, in «Revue des Études Latines», 49, pp. 127-144.

Cambiano G. (1991), *Platone e le tecniche*, Laterza, Roma-Bari.

Cardman F. (2008), *Early Christian Ethics*, in S. Ashbrook Harvey – D. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford University Press, Oxford.

Catapano G. (2001), *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafisologici dal Contra Academicos al De vera religione*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.



- Catapano G. (2010), *Agostino*, Carocci, Roma.
- Cutino M. (1998), *Filosofia tripartita e trinità cristiana nei Dialogi di Agostino*, in «Revue d'Études Augustiniennes», 44, pp. 77-100.
- Doignon J. (1987), *Le De ordine, son déroulement, ses thèmes*, in G. Reale et al. (eds.), *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio 1-4 ottobre 1986*, II, Augustinus, Palermo, pp. 113-150.
- Du Roy O. (1966), *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études augustiniennes, Paris.
- Evans N. (2006), *Diontima and Demeter as Mystagogues in Plato's Symposium*, in «Hypatia», 21, 2, pp. 1-27.
- Göransson T. (1995), *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg.
- Hadot P. (1972), *Epoptheia*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe Verlag, Basel, 2, p. 599.
- Hadot P. (1979), *La Présentation du Platonisme par Augustin*, in A.M. Ritter (ed.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 272-279.
- Hadot P. (1979), *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, in «Museum Helveticum», 36, 4, pp. 201-223.
- Hadot P. (1982), *Die Einteilung der Philosophie im Altertum*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 36, 3, pp. 422-444.
- Hadot P. (2014), *Studi di filosofia antica*, tr. it. L. Cremonesi, ETS, Pisa.
- Hadot P. (2020), *The Selected Writings of Pierre Hadot. Philosophy as Practice*, Bloomsbury, London-New York.
- Hammond C.P. (1977), *The Last Ten Years of Rufinus' Life and the Date of His Move South from Aquileia*, in «The Journal of Theological Studies» 28, 2, pp. 372-429.
- Harl M. (1987), *Les trois livres de "Salomon" et les trois parties de la philosophie dans les Prologues des Commentaires sur le "Cantique des Cantiques" (d'Origène aux Chaînes exégétiques grecques)*, in J. Dummer (ed.), *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung*, Akademie-Verlag, Berlin, pp. 249-269.

Heine R.E. (1993), *Stoic Logic as Handmaid to Exegesis and Theology in Origen's Commentary on the Gospel of John*, in «The Journal of Theological Studies», n.s. 44, 1, pp. 90-117.

Itter A.C. (2009), *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Brill, Leiden-Boston.

Karamanolis G. (2021<sup>2</sup>), *The Philosophy of Early Christianity*, Routledge, London-New York.

Limone V. (2017), *Origen on the Song of Songs: A Reassessment and Proposal of Dating of his Writings on the Song*, in M. Vinzent (ed.), *Studia Patristica. Vol. XCIV/20*, Peeters, Leuven, pp. 195-204.

Limone V. (2018), *Origene e la filosofia greca. Scienze, testi, lessico*, Morcelliana, Brescia.

Limone V. (2019), *L'uso del concetto di sistema delle scienze in Origene*, in A.M. Mazzanti (ed.), *Un metodo per il dialogo fra le culture. La chrêsis patristica*, Morcelliana, Brescia, pp. 95-106.

Limone V. – Moreschini C. (eds.) (2016), *Origene. Gregorio di Nissa, Sul Cantico dei Cantici*, Bompiani, Milano.

Marrou H.-I. (1987), *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, tr. it. Jaca Book, Milano (ed. orig. 1938).

Moreschini C. (1978), *Apuleio e il platonismo*, Olschki, Firenze.

O'Meara J.J. (ed.) (1950), *St. Augustine: Against the Academics*, Newman Press, Westminster, MD.

Origene (1991), *Omèlie sull'Esodo*, a cura di M.I. Danieli, Città Nuova, Roma.

Origene (1992), *Omèlie sulla Genesi*, a cura di M.I. Danieli, Città Nuova, Roma.

Origene (2015), *Commento al Vangelo di Matteo, III*, a cura di G. Bendinelli – R. Scognamiglio, Città Nuova, Roma.

Piccolomini R. (1971), *Platone nel Libro VIII del "De Civitate Dei"*, in «Augustinianum», 11, 2, pp. 233-261.

Platone (1998), *Fedro*, a cura di G. Reale, Mondadori, Milano.

- Platone (2001), *Simposio*, a cura di G. Reale, Mondadori, Milano.
- Platone (2009), *Repubblica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- Radice R. (ed.) (2006<sup>2</sup>), *Stoici antichi. Tutti i frammenti - SVF (Stoicorum Veterum Fragmenta)*, Bompiani, Milano.
- Rasimus T. – Engberg-Pedersen T. – Dunderberg I. (eds.) (2010), *Stoicism in Early Christianity*, Baker Academic, Grand Rapids, MI.
- Reale G. (1994<sup>6</sup>), *Il concetto di «filosofia prima» e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e pensiero, Milano.
- Rizzerio L. (1996), *Clemente di Alessandria e la «φροσολογία veramente gnostica». Saggio sulle origini e le implicazioni di un'epistemologia e di un'ontologia cristiane*, Peeters, Leuven.
- Somos R. (2013), *Is the Handmaid Stoic or Middle Platonic? Some Comments on Origen's Use of Logic*, in M. Vinzent (ed.), *Studia Patristica. LVI*, Peeters, Leuven, pp. 29-40.
- Somos R. (2014), *The Place of Philosophia Moralis in Rufinus' Translation Project*, in M. Girolami (ed.), *L'Oriente in Occidente. L'opera di Rufino di Concordia*, Morcelliana, Brescia, pp. 201-212.
- Somos R. (2015), *Logic and Argumentation in Origen*, Aschendorff, Münster.
- Sorabji R. (2000), *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, Oxford.
- Thorsteinsson R. (2010), *Roman Christianity and Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality*, Oxford University Press, Oxford [etc.].
- Witt R.E. (1937), *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Xenophontos S. – Marmodoro A. (eds.) (2021), *The Reception of Greek Ethics in Late Antiquity and Byzantium*, Cambridge University Press, Cambridge [etc.].

# La radice delle virtù: l'umiltà medievale tra discorso metaforico e discussioni scolastiche.

*Silvana Vecchio*

Agli indotti e a quanti si sono convertiti da poco proponiamo l'immagine di due alberelli, diversi nell'andamento (*ascensu*) e nei frutti, aggiungendo alcune brevi definizioni dei vizi e delle virtù, affinché sia evidente da quale delle due radici derivino i diversi frutti e sia possibile, attratti dal frutto, scegliere fra i due alberi.<sup>1</sup>

Queste parole introducono l'opuscolo *De fructibus carnis et spiritus*, attribuito a Ugo di San Vittore, ma probabilmente opera del monaco Corrado di Hirsau, tutto organizzato sull'immagine dei due alberi contrapposti dei vizi e delle virtù: l'albero dei vizi affonda le proprie radici nella superbia e sviluppa i rami dei sette vizi capitali – vanagloria, invidia, ira, tristizia, avarizia, gola e lussuria –, dai quali spuntano i frutti dei vizi secondari; l'albero delle virtù si radica invece nell'umiltà e si propaga attraverso sette rami che sono costituiti dalle quattro virtù cardinali – prudenza, giustizia, forza, temperanza – e dalle tre virtù teologali – fede, speranza, carità –, che producono a loro volta una pluralità di virtù secondarie.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *De fructibus*, col. 997. La traduzione è mia. Per l'attribuzione dell'opera, cfr. Bultot, 1963.

<sup>2</sup> Il tema dell'albero delle virtù è stato affrontato in Vecchio, 2015, di cui il presente saggio riprende, con alcune modifiche, l'impianto generale.

### 1. *L'albero delle virtù*

La complessa metafora dell'albero, di forte impatto visivo,<sup>3</sup> compendia una serie di motivi attorno ai quali si è sviluppata nel corso dell'Alto Medioevo la riflessione sulle attitudini morali e consente di dipanare le fila di tradizioni diverse che, all'altezza del XII secolo, sembrano intrecciarsi e fondersi in un quadro complessivo e pacificato. L'immagine dei due alberi traduce innanzitutto in forma estremamente plastica e efficace l'idea della netta contrapposizione tra l'universo del vizio e quello della virtù, la drastica alternativa tra bene e male. I comportamenti umani appaiono riconducibili a un doppio percorso, scandito dall'alternativa tra la virtù che conduce al bene e alla salvezza e il vizio che porta inevitabilmente alla dannazione.

Si tratta di un'idea quasi scontata e diffusissima nella letteratura morale del Medioevo, che, prima ancora della metafora arborea, ha trovato la sua traduzione più efficace nella metafora militare. In una fortunatissima opera scritta nei primi anni del V secolo, la *Psychomachia* di Prudenzio, l'immagine della battaglia è stata impiegata per descrivere gli opposti schieramenti delle falangi dei vizi e delle virtù e le diverse fasi del conflitto: la Fede respinge e strangola l'Idolatria, la Castità sgozza la Lussuria, la Pazienza resiste strenuamente agli attacchi dell'Ira, la Superbia viene decapitata dall'Umiltà; il fascino insinuante della Sensualità è bloccato dalla Sobrietà; l'Avarizia, travestita da Parsimonia sembra avere la meglio, ma viene intercettata dalla Carità che la uccide; la morte dell'Eresia, alla quale la Fede trapassa la lingua, segna la vittoria definitiva delle virtù.<sup>4</sup> Prudenzio introduce la battaglia tra l'universo del bene e quello del male a partire dallo scontro frontale tra Fede e Idolatria, ma negli autori successivi, a partire da Ambrogio Autperto, il conflitto tra vizi e virtù è capeggiato da due condottieri che sono superbia e umiltà, a seguito dei quali si scontrano coppie di virtù e di vizi nettamente contrapposti: la vanagloria affronta il timor di Dio, l'odio si oppone alla carità, l'ira alla pazienza, la disperazione

<sup>3</sup> Sulla iconografia dell'albero cfr. Bachet, 2000; Bolzoni, 2002, pp. 103-144.

<sup>4</sup> Prudenzio, 1948.

alla speranza, la gola alla parsimonia, la lussuria alla castità, e così via in una lunga lista di 24 vizi che affrontano altrettante virtù.<sup>5</sup> Il gioco degli opposti schieramenti è, nei primi secoli del Medioevo, abbastanza variabile, ma la contrapposizione tra superbia e umiltà, individuate come comandanti rispettivamente dell'esercito del male e del bene, costituisce ben presto un motivo ricorrente nella letteratura *de vitiis et virtutibus* almeno fino al XII secolo.<sup>6</sup> Rispetto alla metafora militare l'immagine dei due alberi offre la possibilità non solo di evidenziare la contrapposizione tra vizi e virtù, ma anche di delineare una precisa genealogia delle due serie, mettendo a fuoco la matrice dalla quale esse traggono origine. Nel momento in cui mostrano la doppia radice che li alimenta, i due alberi suggeriscono l'idea di una concatenazione fisiologica dell'universo tanto del bene quanto del male, una sorta di generazione naturale per cui dalle attitudini viziose non possono che nascere ulteriori e sempre più gravi peccati, così come dagli abiti virtuosi si sviluppano i frutti preziosi della vita buona.

L'idea di descrivere il processo generativo delle attitudini morali utilizzando il modello vegetale nasce in realtà prioritariamente in relazione al discorso dei vizi. In una pagina famosa di Gregorio Magno, che nel VI secolo ha codificato il sistema dei vizi capitali, la metafora militare che vede impegnato il *miles Christi* contro la falange dei peccati si intreccia con la metafora arborea per descrivere una gerarchia dei vizi che è anche una genealogia, nella quale, a partire da una radice unica, la superbia, i singoli vizi si generano l'uno dall'altro e a loro volta generano vizi secondari. Gregorio infatti parla della superbia come del generale delle truppe del male, ma la definisce anche la radice dalla quale tutte le colpe traggono origine:<sup>7</sup> nella classificazione

<sup>5</sup> Ambrogio Autperto, 1979.

<sup>6</sup> Per un rapido profilo del genere letterario della *pugna spiritualis*, la cui fortuna è attestata anche nella letteratura in volgare alla fine del Medioevo, si veda Fabiani, 2014, pp. 37-40. Riferimento indispensabile per la sterminata letteratura medievale su vizi e virtù, è il repertorio di Bloomfield *et al.*, 1979; per la definizione e l'analisi di questo genere letterario si veda Newhauser, 1993.

<sup>7</sup> Gregorio Magno, 1985, XXXI, XLV, 87, p. 1610.

gregoriana trova così la formulazione più esplicita l'idea che esista una sorta di supervizio nel quale tutti gli altri sono contenuti come in germe. Lo schema gregoriano del resto non fa che confermare quanto afferma la Scrittura: il versetto dell'*Ecclesiastico* 10,15: «Inizio di tutti i peccati è la superbia» sancisce una priorità che è in primo luogo cronologica, dal momento che la superbia è il peccato delle origini, il peccato di Lucifero, l'angelo ribelle che ha tentato di innalzarsi fino a Dio, e il peccato di Adamo ed Eva, i progenitori indotti dalla tentazione diabolica a trasgredire i comandamenti divini mangiando il frutto proibito. Ma il primato cronologico si traduce in una priorità ontologica, dal momento che lo smodato desiderio di eccellenza che sta alla base del peccato di Lucifero e dei progenitori, quell'impulso che spinge la creatura ad autocompiacersi di se stessa e ad assimilarsi al creatore, sottende di fatto ogni genere di peccato e costituisce la radice primaria della sua genesi. La tradizione medievale compatta ha riaffermato senza esitazioni il primato della superbia nell'universo della colpa<sup>8</sup> e ha più volte ripreso lo spunto gregoriano della radice dei vizi non solo nella letteratura morale, ma anche a livello iconografico: la "mala pianta" è stata rappresentata con tutte le sue ramificazioni nelle pagine dei manoscritti, sulle pareti delle chiese, nelle sculture dei capitelli, in tutti quei luoghi insomma in cui essa poteva illustrare anche meglio delle parole la proliferazione e la concatenazione dei peccati e trasmettere al popolo cristiano il senso della loro pervasività e pericolosità.<sup>9</sup>

A differenza dell'albero dei vizi, l'albero delle virtù non compare in maniera esplicita fino al XII secolo,<sup>10</sup> quando l'autore del *De fructibus* contrappone all'albero della carne l'albero dello spirito e illustra la genealogia non solo del male ma anche del bene. Al pari dei peccati, an-

<sup>8</sup> Casagrande – Vecchio, 2000, pp. 3-6; sul primato della superbia in epoca feudale si veda Little, 1971.

<sup>9</sup> Cfr. Frugoni, 1974. Più in generale per l'iconografia dei vizi gli studi classici di riferimento sono Katzenellenbogen, 1989; O'Reilly, 1988.

<sup>10</sup> Più o meno negli stessi anni la metafora arborea si ritrova anche in un altro fortunato trattato morale, lo *Speculum virginum*, 1990, pp. 85-93. Per l'albero delle virtù descritto da Petrarca, cfr. Bolzoni, 2002, pp. 108-111.

che le virtù sono concatenate e costituiscono un organismo vivente che rispecchia la struttura dell'*arbor mala*. In realtà la specularità è solo apparente: i due alberi, come esplicitamente dichiara l'autore, non solo sono dissimili nei frutti e nella direzione dei rami – rivolti verso l'alto quelli delle virtù, piegati verso il basso quelli dei vizi –, ma soprattutto, al di là della corrispondenza morfologica e numerica, non consentono di mettere in relazione i singoli vizi e le loro filiazioni con l'universo contrapposto delle virtù. I sette vizi insomma non sono il contrario delle sette virtù.

Questo accade perché, descrivendo i due alberi, Corrado di Hirsau ha giustapposto, secondo una tradizione consolidata almeno a partire dall'età carolingia, due schemi profondamente eterogenei, che rinviano a tradizioni diverse e difficilmente omologabili. Se il sistema dei sette vizi capitali si presenta fin dalle origini sostanzialmente compatto e può avvalersi dell'autorevole riferimento al testo di Gregorio,<sup>11</sup> per il sistema delle virtù la costruzione di un modello settenario appare il risultato di una operazione più stratificata nel tempo e derivante dalla fusione di elementi di diversa provenienza, a partire dall'aggiunta delle tre virtù teologali allo schema classico delle quattro virtù cardinali. Mentre le quattro virtù – prudenza, giustizia, forza e temperanza – vantano un lungo passato filosofico, che trae origine dal pensiero di Platone e che ha profondamente innervato la riflessione morale del mondo classico sia greco che latino, le tre virtù teologali costituiscono una specificità del mondo cristiano, che affonda le sue radici in solidi riferimenti scritturali.<sup>12</sup> Fede, speranza e carità sono le virtù che, a detta di Paolo, contraddistinguono l'uomo "nuovo", e si caratterizzano come un dono della grazia divina. La specificità cristiana e il carat-

<sup>11</sup> In realtà anche per i vizi esiste qualche oscillazione tra il modello di Cassiano, che prevede otto vizi principali e quello di Gregorio che descrive sette vizi dipendenti dalla superbia. Per la storia di questo schema il riferimento d'obbligo è il libro ormai classico di Bloomfield, 1952; si vedano anche Casagrande – Vecchio, 2000; Newhauser, 2005.

<sup>12</sup> Per la storia delle quattro virtù cardinali in epoca medievale, cfr. Aubert, 1994; Bejczy, 2011.



tere “gratuito” delle virtù teologali, ripetutamente sottolineati dai Padri della Chiesa, segnalano la distanza e la superiorità di queste virtù rispetto a quelle “soltanto” morali che il mondo cristiano ha ereditato dalla dottrina degli antichi e che ha ben presto integrato nel proprio sistema morale, trasformandone la natura e riorganizzandone l’impianto in funzione di una morale cristocentrica.<sup>13</sup>

Nel corso dei secoli medievali il costante riferimento alle virtù morali, sempre più spesso affiancate alle virtù teologiche, ha consentito di elaborare uno schema che può giocare sulla corrispondenza delle sette virtù e dei sette vizi. Certo, all’interno delle due serie non è possibile individuare una contrapposizione puntuale tra i singoli vizi e le singole virtù: lo scontro frontale che il modello della battaglia metteva in evidenza passa in secondo piano di fronte alla giustapposizione dei due schemi, che costituiscono come si è visto il punto d’arrivo di vicende culturali molto diverse, e si fonda in ultima analisi sulla corrispondenza numerica, affidata al numero sette, la cui potenza simbolica, già evidente nel testo biblico, si è ulteriormente rafforzata nel corso della riflessione patristica e medievale. Ma al di là del numero, il dispositivo che consente di contrapporre la lista delle virtù a quella dei vizi è l’opposizione radicale di umiltà e superbia, che, ripetutamente evidenziata nella trattatistica sui vizi e le virtù, trova la sua traduzione più efficace nelle due diverse radici che sorreggono i due alberi. Lo spunto gregoriano, che vedeva nella superbia la matrice di tutti gli altri peccati, impone l’esigenza di attribuire un analogo statuto a una virtù capace di generare l’albero delle sette virtù. Contrapposta alla superbia, questa virtù non può essere che l’umiltà.

## 2. *Una virtù difficile da collocare*

L’umiltà è una strana virtù, una virtù per molti versi difficile da inquadrare nel panorama morale elaborato dalla cultura occidentale.<sup>14</sup> Si

<sup>13</sup> Cfr. Pinckaers, 1992, pp. 165-166.

<sup>14</sup> Per illustrare le tappe fondamentali di questa storia si fa riferimento a Adnès, 1969; Gauthier, 1951, pp. 418-488; Negri, 2021.

tratta di una virtù sconosciuta nel mondo classico, sia greco sia latino, e di conseguenza assente dalle classificazioni, dove l'atteggiamento corrispondente all'umiltà sembra piuttosto assimilabile a una forma di piccolezza d'animo e di pusillanimità che rappresenta un vizio più che una virtù. È invece nel lessico biblico, e poi nella tradizione cristiana, che l'idea di piccolezza implicita nel termine assume una valenza positiva, estendendosi dall'ambito semantico della povertà legata allo status sociale, a una condizione spirituale, un'attitudine morale che caratterizza l'uomo che si abbandona nelle mani di Dio e da lui dipende totalmente. Il discorso della montagna proclama beati i poveri di spirito, e il messaggio evangelico sembra privilegiare come interlocutori i semplici, i bambini, quanti cioè conservano uno spirito di infanzia e di "piccolezza" che li rende particolarmente ricettivi della parola di Dio. Il Cristo stesso si propone come modello di umiltà, intesa nel doppio senso di disponibilità assoluta al disegno di Dio e di spirito di servizio nei confronti dei fratelli, e così come il Cristo si è annullato, rinunciando alla sua condizione divina per assumere la piccolezza e la miseria della condizione umana, il cristiano deve anteporre a se stesso e ai propri interessi gli altri, anche quelli che per qualche motivo gli sono inferiori.<sup>15</sup> In questo contesto l'umiltà appare strettamente legata alla carità, che è virtù fondamentale del cristiano, ma che solo se preceduta e accompagnata costantemente dall'umiltà mostra il suo carattere di amore gratuito e disinteressato che ricerca il bene dell'altro.

La specificità evangelica dell'umiltà e il ruolo centrale che essa svolge nella costruzione della morale cristiana sono stati ripetutamente segnalati da Agostino, che ha lucidamente individuato proprio in questa virtù il radicale capovolgimento di valori che caratterizza la vita del cristiano.<sup>16</sup> Sul modello del Cristo, che nell'umiliazione è stato glorificato, il cristiano trova nell'abbassamento volontario la forma più

<sup>15</sup> Su questo aspetto dell'umiltà si veda Casagrande, 2021.

<sup>16</sup> Nella *Città di Dio*, umiltà e superbia rappresentano il marchio che distingue i cittadini delle due città, quella celeste e quella terrestre (Agostino, 1955, XIV, 28, p. 451). Sulla specificità cristiana dell'umiltà, cfr. anche Agostino, 1956, 31, p. 239.

alta di glorificazione.<sup>17</sup> La storia medievale dell'umiltà, tutta giocata sul sovvertimento delle nozioni di alto e basso, trasforma la virtù degli ultimi nel fondamento stesso di tutte le virtù.

Le tappe di tale capovolgimento di valori sono perfettamente leggibili nei testi monastici. Cassiano, il grande promotore del monachesimo occidentale e il padre, prima ancora di Gregorio, del sistema dei vizi capitali, riconosce nell'umiltà il rimedio specifico alla superbia e la virtù che inaugura quel percorso di perfezionamento che conduce il monaco a Dio.<sup>18</sup> Madre di tutte le virtù, l'umiltà si manifesta nel monaco come rinuncia alla propria volontà, come docilità e obbedienza alla Regola e ai superiori, tutti atteggiamenti sottesi dalla convinzione intima della propria piccolezza. Le tappe di questo percorso spirituale trovano una precisa codificazione in quella "scala dell'umiltà" che Benedetto descrive nella *Regola* come percorso obbligato per il monaco che voglia raggiungere le vette della vita celeste.<sup>19</sup> I dodici gradini della scala scandiscono un percorso di ascesa/ascesi che, coinvolgendo anima e corpo, inizia con il timor di Dio e la memoria dei suoi precetti, prosegue con la rinuncia ai propri desideri, l'obbedienza ai superiori, la pazienza, la confessione dei peccati; accontentandosi di quanto c'è di più vile, il monaco si considera un operaio indegno e si convince intimamente della propria inferiorità; non fa nulla che non sia prescritto dalla regola, coltiva il silenzio, rinuncia al riso, parla solo quando è necessario e a bassa voce, e mostra anche esternamente in tutti i suoi comportamenti un atteggiamento umile. Attraverso questo percorso che va dall'interiorità all'esteriorità e che cerca di plasmare l'anima del monaco e l'intera sua vita secondo il paradigma dell'umiltà, egli si trasforma in perfetto amante di Dio e, non più per timore ma per amore, si dispone quasi naturalmente alla pratica delle virtù.

<sup>17</sup> Agostino, 1955, XIV, 13, p. 435.

<sup>18</sup> Giovanni Cassiano, 1888, XII 32 1, p. 230.

<sup>19</sup> *La regola di San Benedetto e le Regole dei padri*, 1995, VII, p. 155.

L'immagine della scala dell'umiltà è ripresa nel XII secolo da Bernardo di Chiaravalle;<sup>20</sup> le tappe sono le stesse enunciate da Benedetto, ma al percorso di ascesa verso Dio Bernardo affianca il percorso discendente della superbia che allontana il monaco da Dio e finisce per perderlo. Nella scala descritta da Bernardo superbia e umiltà sono puntualmente contrapposte e il percorso della superbia altro non è che il cammino dell'umiltà in negativo; i gradi dell'umiltà e della superbia sono i gradini di una medesima scala percorsa prima in salita e poi in discesa. La doppia scala di Bernardo dice cioè in altro modo quello che l'autore del *De fructibus* intende descrivere attraverso l'immagine dei due alberi: opposte ma inseparabili, superbia e umiltà costituiscono la coppia primigenia alla quale va ricondotto il doppio percorso dei vizi e delle virtù.

La lunga storia monastica dell'umiltà ha sancito il suo statuto di virtù fondativa, conferendo autorevolezza a ogni operazione di giustapposizione tra virtù e vizi che si fondi sull'alternativa umiltà/superbia. La perfetta specularità delle due radici riesce in questo modo a legittimare anche la mancata corrispondenza tra la sequenza dei vizi e quella delle virtù, e rappresenta la via maestra attraverso la quale una virtù "anomala" come l'umiltà, non riconducibile né all'ambito delle virtù teologali, né a quello delle cardinali, si fa spazio nel sistema delle virtù cristiane.

Ma che cosa accade quando la teologia monastica, confinata sostanzialmente nello spazio dell'esegesi biblica, lascia il posto ai primi tentativi di costruzione sistematica del discorso teologico? Al di fuori delle suggestive immagini dell'albero o della scala, ha ancora senso parlare di genealogia dei vizi e delle virtù a partire da una radice unica? Fin dal suo esordio la riflessione morale che si sviluppa nelle scuole del XII secolo attorno ai temi del peccato e della virtù prende le distanze dal discorso metaforico e sottopone a una critica radicale tutte quelle nozioni che rimandano alle immagini utilizzate per secoli:

<sup>20</sup> Bernardo di Chiaravalle, 1963. Cfr. Brague, 1993.

i rapporti di filiazione e di paternità/maternità dei vizi e delle virtù si dissolvono e l'ordinamento interno dei settenari postula una legittimazione razionale che si affida sempre più spesso a una più raffinata analisi psicologica cui si accompagna uno sguardo di carattere giuridico-morale sulle conseguenze degli atti umani.<sup>21</sup> Le incongruenze del discorso morale tradizionale vengono evidenziate a diversi livelli<sup>22</sup> e i due settenari possono sopravvivere solo a patto di trasformarsi in schemi coerenti e logicamente fondati. La vittima più illustre di questa operazione di razionalizzazione del discorso morale è l'idea di una "radice" delle virtù, cioè l'umiltà. A differenza dalla radice dei vizi, la superbia, che viene ben presto riassorbita e identificata con la prima delle sue figlie, la vanagloria,<sup>23</sup> l'umiltà fatica a trovare uno spazio adeguato nella classificazione delle virtù. Spodestata dal rango di fondamento di tutte le virtù che aveva conquistato nel mondo monastico, finisce per essere relegata a un ruolo secondario all'interno di una delle virtù principali: Alano di Lilla, Tommaso di Chobham, Filippo il Cancelliere la riconducono nell'ambito della forza,<sup>24</sup> Roberto Grossatesta la colloca all'interno della carità,<sup>25</sup> Tommaso d'Aquino, come vedremo, ne fa una specie della modestia. Se tali oscillazioni denunciano la difficoltà di ridimensionare una virtù dal passato così ingombrante, l'esigenza di salvaguardare il primato cristiano dell'umiltà suggerisce altre piste attraverso le quali è possibile ridefinirne lo statuto e legittimarne la centralità senza incrinare il sistema ormai strutturato e razionalmente coerente delle sette virtù.

<sup>21</sup> Wenzel, 1968; Casagrande – Vecchio, 1994; Casagrande – Vecchio, 2000, pp. 202-207.

<sup>22</sup> Si veda, ad esempio, sul primato dei vizi, conteso tra superbia e avarizia, Pietro Lombardo, 1971, II, d. 42, 8, pp. 571-572; sulla mancata corrispondenza tra vizi e virtù nello schema settenario, Tommaso di Chobham, 1997, pp. 244-246. Cfr. Casagrande, 2015.

<sup>23</sup> Casagrande – Vecchio, 2000, pp. 6-10.

<sup>24</sup> Alano di Lilla, 1960, p. 56; Tommaso di Chobham, 1997, p. 198; Filippo il Cancelliere, 1985, pp. 797-801.

<sup>25</sup> Wenzel, 1970, p. 263.

Nella *Summa de virtutibus et vitiis* del domenicano Guglielmo Peraldo, il trattato morale più diffuso del XIII secolo, l'umiltà non compare nell'ordinata compagine delle virtù, ma occupa un posto di assoluto rilievo nel trattato sulle beatitudini che completa l'opera, dopo l'analisi dei vizi e delle virtù. Lo spostamento non è di poco conto; radicate nelle parole stesse del Cristo, le beatitudini rappresentano per Peraldo, come già per Agostino, il nucleo specifico della morale cristiana e il culmine della sua perfezione.<sup>26</sup> L'analisi della prima delle beatitudini, la *paupertas spiritus*, consente così di tessere una lunga *commendatio* dell'umiltà, che, esemplata dal Cristo e esaltata dalle parole dei santi, da Agostino a Bernardo, riacquista il suo statuto di radice di tutte le virtù.<sup>27</sup>

L'operazione di ridefinizione del ruolo e dello spazio dell'umiltà, inevitabile per tutti i teologi scolastici, appare particolarmente urgente nel contesto francescano, dove l'umiltà, in virtù dell'esempio del fondatore, rappresenta un valore irrinunciabile. Francesco d'Assisi è il modello vivente dell'umiltà; la scelta di dedicarsi agli ultimi, ai diseredati, ai lebbrosi che caratterizza i primi momenti della sua vocazione si traduce nei dettami della Regola e del Testamento, che insistono ripetutamente sul binomio povertà/umiltà per descrivere la specificità del movimento francescano: l'umiltà, prima ancora che una virtù, è una scelta di vita, che, accanto alla povertà volontaria, assimila i frati al modello di Cristo.<sup>28</sup> Come è noto, la tormentata storia del movimento francescano ha reso sempre più problematico conciliare l'ideale di povertà e di umiltà che aveva caratterizzato le origini con lo sviluppo straordinario dell'ordine, e ha imposto l'esigenza di adeguarlo a stili di vita meno rigidi, ma le polemiche, anche accese, che attraversano l'ordine nel suo primo secolo di vita non annullano lo stretto

<sup>26</sup> Guglielmo Peraldo, 1648, pp. 448-452. Cfr. Vecchio, 2022.

<sup>27</sup> Guglielmo Peraldo, 1648, pp. 454-472.

<sup>28</sup> Si vedano, tra i molti passi dedicati allo stile di vita dei frati, *Regula non bullata*, IX, in *Fontes Franciscani*, 1995, p. 194; *Regula Bullata*, VI, *ibi*, p. 176. Per una rassegna completa delle occorrenze delle diverse virtù nei testi di Francesco, si veda Pansters, 2012, pp. 207-265.

legame tra povertà e umiltà che il Poverello aveva stabilito e ribadiscono la centralità di tali valori all'interno dell'esperienza francescana.

### 3. *Umiltà e perfezione*

Spetta soprattutto a Bonaventura, generale dell'Ordine dei Frati Minori e maestro universitario, il compito di ridefinire il rispettivo ruolo di povertà e umiltà nel quadro di un francescanesimo profondamente diverso da quello delle origini. Convinto che l'enorme sviluppo dell'Ordine imponga dei cambiamenti radicali, Bonaventura punta su un'umiltà che nasce più dall'intelletto che dalla pratica quotidiana degli ultimi, una virtù forse più interiore e meno visibile ma non meno importante. Indispensabile comunque è affrontare il problema dell'umiltà non solo in relazione all'esperienza francescana, ma più in generale nel quadro dei valori che fondano l'etica cristiana. Certo, la compatta *sufficiencia* del settenario delle virtù non concede all'umiltà che lo spazio di una virtù secondaria, spazio che Bonaventura individua nell'ambito della giustizia.<sup>29</sup> Ma la rigida classificazione scolastica non esaurisce il discorso sull'umiltà cristiana. Il ruolo cruciale che tale virtù ha svolto e continua a svolgere nell'universo francescano denuncia l'irriducibile eterogeneità della morale cristiana rispetto all'etica pagana che si esprime nello schema delle virtù cardinali; la novità del movimento francescano sta nell'aver riproposto nella sua purezza il messaggio evangelico e l'obiettivo di perfezione che quel messaggio conteneva: l'umiltà di Francesco si modella di fatto sull'umiltà del Cristo e sintetizza uno stile di vita che, essenziale per il perfetto frate minore, rappresenta in realtà un modello valido per tutti i cristiani.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Bonaventura da Bagnoregio, 1882-1899, III, d. XXXIII, art. un., q. IV, pp. 719-721.

<sup>30</sup> Bonaventura da Bagnoregio, 2012, *sermo* 59, p. 248: «Unde esse mitem, hoc est esse omnium fratrem; esse humilem, hoc est esse omnibus minorem. Esse igitur mitem et humilem corde, est vere fratrem minorem. Discite igitur a me esse mites et humiles, hoc est esse fratres minores. Quamvis enim non omnium sit esse fratrem minorem habitu et professione, omnes tamen oportet esse fratres minores re, qui

Per Bonaventura, dunque, non c'è dubbio che l'umiltà sia molto di più che una virtù; essa rappresenta il fondamento e la vetta della perfezione evangelica. Non a caso è proprio con tale definizione che esordiscono le *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*,<sup>31</sup> dove il modello cristologico viene evocato per ricordare che tutte le virtù si radicano in un atteggiamento di coscienza della propria piccolezza, di rinuncia ai privilegi e di subordinazione alle esigenze degli altri: l'umiltà è la porta della sapienza, il fondamento della giustizia, l'abitazione della grazia. Per queste ragioni, l'umiltà rappresenta il compendio e il fondamento delle tre virtù che scandiscono il percorso della perfezione e che si traducono nei tre voti che caratterizzano la vita dei frati: povertà, castità e obbedienza. La scelta dell'umiltà appare dunque discriminante non solo rispetto all'alternativa tra vita virtuosa e vita viziosa, ma anche rispetto alla scelta tra una vita buona, scandita dall'osservanza dei precetti, e una vita migliore, improntata alla ben più difficile pratica dei consigli evangelici.<sup>32</sup> Spostando l'analisi dell'umiltà dall'ambito delle virtù a quello della perfezione evangelica, il teologo francescano riannoda le fila del discorso monastico che riconosce nella virtù dei piccoli la radice della perfezione.

L'enfasi bonaventuriana sul tema dell'umiltà si colloca in un momento storico molto particolare. Le polemiche che, a partire dalla metà del XIII secolo attraversano l'università parigina e che vedono i frati mendicanti duramente attaccati dai maestri secolari, trovano proprio nell'ideale dell'umiltà uno dei punti di scontro; l'attacco rivolto ai mendicanti tocca tanto il piano della vita concreta dei frati, dei quali viene messa in discussione la legittimità di vivere di elemosina, quanto, su un piano più strettamente teorico, l'intero sistema di valori ai

volunt salvarii; hoc est esse mites et humiles». Sull'ideale di perfezione nel movimento francescano, cfr. Lapsanski, 1974.

<sup>31</sup> Bonaventura da Bagnoregio, 2005, p. 50: «Summa totius christianae perfectionis in humilitate consistit, cuius actus est exterior et interior vilificatio sui». Cfr. Pospíšil, 2008; Pansters, 2012, pp. 116-119.

<sup>32</sup> Sul rapporto tra precetti e consigli nel pensiero di Bonaventura e nella cultura francescana, cfr. Vecchio, 2004.



quali essi si ispirano.<sup>33</sup> Al di là delle violente accuse mosse ai frati da Guglielmo di Saint Amour, gli attacchi più pericolosi all'etica dell'umiltà nascono in un contesto culturale attraversato da profonde novità. La riscoperta e la rapida diffusione dei testi aristotelici propone alla riflessione dei maestri un paradigma etico che sembra molto distante dall'impianto adottato per secoli dalla tradizione cristiana. Nel sistema delle virtù contenuto nell'*Etica Nicomachea* non sembra esserci spazio per l'umiltà, pericolosamente simile a quella che Aristotele considera un'attitudine viziosa, la pusillanimità. La lezione aristotelica fa immediatamente presa nell'Università di Parigi e il più lucido fra i maestri delle arti, Sigieri di Brabante, non esita a porre la questione cruciale: l'umiltà è davvero una virtù? L'atteggiamento di chi privilegia la piccolezza in che rapporto sta con l'aspirazione alla grandezza, con quella magnanimità che il Filosofo considera una delle virtù più alte?<sup>34</sup>

Non è possibile in questa sede rendere conto di tutte le fasi della disputa e analizzare nel dettaglio le diverse posizioni, ma non c'è dubbio che l'ingresso dell'etica aristotelica segni, nella storia delle virtù, una svolta che è stata magistralmente illustrata dalla ancora fondamentale opera di René Gauthier.<sup>35</sup> La difficile collocazione dell'umiltà tra le virtù, che già nel corso del XIII secolo aveva manifestato incongruenze e difficoltà, impone una rilettura dei materiali tradizionali. Mantenere il primato dell'umiltà è possibile solo a patto di sganciare il discorso delle virtù evangeliche dal paradigma aristotelico e riproporre, come fa Bonaventura, il modello cristologico-francescano che indica nella perfezione, e non già nella medietà, la via dell'etica cristiana. Puntare invece, come fa Tommaso, su un'etica delle virtù, vuol dire costruire un complesso e articolato sistema morale nel quale le sette virtù tradizionali – tre teologali e quattro cardinali – e le loro

<sup>33</sup> Sul conflitto tra mendicanti e secolari nell'Università di Parigi si veda Dufeil, 1972.

<sup>34</sup> Sigieri di Brabante, 1974, pp. 98-99.

<sup>35</sup> Per un panorama del dibattito si rinvia all'analisi di Gauthier, 1951, pp. 443-488. Cfr. anche Casagrande – Vecchio, 2000, pp. 14-19. Per la contrapposizione umiltà-forza, che costituisce il precedente storico di questo conflitto, cfr. Bejczy, 2006.

molte suddivisioni interne trovano un riscontro speculare in un altrettanto complesso sistema di vizi, che però non ha nulla a che fare con il tradizionale schema dei vizi capitali.<sup>36</sup> In questo ricco panorama di virtù, può trovare posto anche l'umiltà, il cui ruolo è tuttavia drasticamente ridimensionato:<sup>37</sup> essa è una delle "specie" della modestia, la virtù che affianca la temperanza nella moderazione delle azioni e delle passioni; la temperanza presiede al controllo delle passioni più difficili da moderare, che sono fondamentalmente i piaceri del gusto e del tatto, mentre la modestia regola ambiti meno difficili da controllare. In particolare, spetta proprio all'umiltà il compito di moderare i moti dell'animo che consistono in un desiderio di eccellenza; tale appetito infatti richiede l'intervento di due opposte virtù, una che rafforza l'animo spingendolo alla realizzazione di grandi obiettivi, e che coincide con l'aristotelica magnanimità, l'altra che trattiene l'animo perché non ecceda verso l'alto, che è l'umiltà. Con questa soluzione concordistica, Tommaso riesce a salvaguardare la natura virtuosa dell'umiltà, mantenendola in qualche modo allo stesso livello della magnanimità alla quale pure si contrappone, e la fa coincidere con quella "misura" che la tradizione classica, da Aristotele a Cicerone, aveva considerato elemento indispensabile della virtù.<sup>38</sup> Resta il fatto che, così definita, l'umiltà non può più aspirare al rango di regina delle virtù, e nemmeno di virtù principale. Il ruolo centrale che la tradizione cristiana le ha per molti secoli attribuito viene riletto da Tommaso alla luce di una nuova gerarchia delle virtù che colloca al primo posto le virtù teologali e tra le virtù cardinali privilegia la giustizia; solo dopo queste virtù si può parlare di un "primato" dell'umiltà, che va inteso in senso più strumentale che gerarchico; l'umiltà infatti, rimuovendo l'ostacolo che la superbia oppone alla grazia divina, svolge un'importante azione pro-

<sup>36</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II, IIae, Prol.; per la classificazione di Tommaso, cfr. Casagrande, 2015; Vecchio, 2022.

<sup>37</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II, IIae, q. 160.

<sup>38</sup> *Ibi*, q. 161, a.4.

pedeutica, e in questo senso si può considerare la via d'accesso ai beni spirituali.<sup>39</sup>

### *Bibliografia*

Adnès P. (1969), *Humilité*, in *Dictionnaire de spiritualité: Ascétique et mystique*, Beauchesne, Paris, VII.1, coll. 1136-1187.

Agostino (1955), *De civitate Dei*, a cura di B. Dombart – A. Kalb, Brepols, Turnhout (CCSL 48).

Agostino (1956), *Enarrationes in Psalmos*, a cura di E.D. Dekkers – I. Fraipont, Brepols, Turnhout (CCSL 38).

Alano di Lilla (1960), *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti*, in O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Duculot, Gembloux, pp. 27-92.

Ambrogio Autperto (1979), *Libellus de conflictu vitiorum atque virtutum*, a cura di R. Weber, Brepols, Turnhout (CCCM 27B), pp. 907-931.

Aubert J.-M. (1994), *Virtus*, in *Dictionnaire de spiritualité: Ascétique et mystique*, Beauchesne, Paris, XVI, coll. 485-497.

Baschet J. (2000), *Vizi e virtù*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, XI, pp. 729-737.

Bejczy I.P. (2006), *Cardinal Virtues in a Christian Context: the Antithesis between Fortitude and Humility in the Twelfth Century*, in «Medioevo», 31, pp. 49-67.

Bejczy I.P. (2011), *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, Brill, Leiden-Boston.

Bernardo di Chiaravalle (1963), *De gradibus humilitatis et superbiae*, in *Sancti Bernardi Opera*, a cura di J. Leclercq – H.M. Rochais – C.H. Talbot, Editiones cistercienses, Roma, III, pp. 1-59.

Bloomfield M.W. (1952), *The Seven Deadly Sins. An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature*, Michigan State College Press, East Lansing, MI.

<sup>39</sup> *Ibi*, q. 161, a. 5.

Bloomfield M.W – Guyot B.G. – Howard D.R. – Kabealo T.B. (1979), *Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices, 1100-1500 A. D. Including a Section of Incipits on Works on the Pater Noster*, The mediaeval Academy of America, Cambridge, MA.

Bolzoni L. (2002), *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Einaudi, Torino.

Bonaventura da Bagnoregio (1882-1899), *Commentaria in IV libros Sententiarum*, in *Opera Omnia*, I-IV, Collegio San Bonaventura, Quaracchi.

Bonaventura da Bagnoregio (2005), *De perfectione evangelica quaestiones disputatae*, in *Opuscoli teologici*, 3, a cura di A. Di Maio – A. Stendardi, Città Nuova, Roma.

Bonaventura da Bagnoregio (2012), *Sermones de diversis*, in *La letteratura francescana*, III, a cura di C. Leonardi, Mondadori, Milano.

Brague R. (1993), *L'anthropologie de l'humilité*, in R. Brague (ed.), *Saint Bernard et la philosophie*, PUF, Paris, pp. 129-151.

Bultot R. (1963), *L'auteur et la fonction littéraire du «De fructibus carnis et spiritus»*, in «Recherches de Théologie ancienne et Médiévale», 30, pp. 148-154.

Casagrande C. (2015), «*Multe sunt questiones de divisionibus peccatorum*»: *vizi, virtù e facoltà dell'anima in alcuni testi teologici del secolo XIII*, in G. Andenna – E. Filippini (eds.), *Responsabilità e creatività alla ricerca di un uomo nuovo (secoli XI-XIII)*. Atti del Convegno internazionale (Brescia, 12-14 settembre 2013), Vita e pensiero, Milano, pp. 89-106.

Casagrande C. (2021), “*In humilitate superiores sibi invicem arbitrantes (Phil. 2:3-4)*”. *Humility toward the Others between Theology and Pastoral Care (13th. C.)*, in S. Negri (ed.), *Representations of Humility and the Humble*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. 63-81.

Casagrande C. – Vecchio S. (1994), *La classificazione dei peccati tra settenario e decalogo (secoli XIII-XV)*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 5, pp. 331-395.

Casagrande C. – Vecchio S. (2000), *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino.

*De fructibus carnis et spiritus*, PL 176, coll. 997-1009.

Dufeil M.M. (1972), *Guillaume de Saint Amour et la polémique universitaire parisienne 1250-1259*, Picard, Paris.

Fabiani L. (2014), *La Battaglia dei Vizî e delle Virtù. Il De conflictu vitiorum et virtutum di Giovanni Genesio Quaglia*, Sapienza Università Editrice, Roma.

Filippo il Cancelliere (1985), *Summa de bono*, a cura di N. Wicki, A. Francke, Bern.

*Fontes Franciscani* (1995), a cura di E. Menestò – S. Brufani – G. Cremascoli, Ed. Porziuncola, S. Maria degli Angeli.

Frugoni C. (1974), *La mala pianta*, in *Storiografia e storia. Studi in onore di E. Dupré Théseider*, Bulzoni, Roma, II, pp. 651-659.

Gauthier R.A. (1951), *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Vrin, Paris.

Giovanni Cassiano (1888), *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*, a cura di M. Petschenig, F. Tempsky - G. Freytag, Wien-Leipzig, (CSEL XVII).

Gregorio Magno (1970-85), *Moralia in Job*, a cura di M. Adriaen, Brepols, Turnhout (CCSL 143).

Guglielmo Peraldo (1648), *Summae virtutum ac vitiorum*, L. Boulleger, Paris.

Katzenellenbogen A. (1989), *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art from Early Christian Times to the Thirteenth Century*, University of Toronto Press, Toronto (ed. orig. 1935).

Lapsanski D.V. (1974), *Perfectio evangelica. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranzösischen Schrifttum*, Schöningh, München.

Little L.K. (1971), *Pride Goes before Avarice: Social Change and the Vices in Latin Christendom*, in «The American Historical Review», 76, 1, pp. 16-49.

Negri S. (2021) (ed.), *Representations of Humility and the Humble*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze.

Newhauser R. (1993), *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*, Brepols Turnhout.

Newhauser R. (ed.) (2005), *In the Garden of Evil. The Vices and Culture in the Middle Ages*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto.

O'Reilly J (1988), *Studies in the Iconography of the Virtues and Vices in the Middle Ages*, Garland, New York-London.

Pansters K. (2012), *Franciscan Virtue. Spiritual Growth and the Virtues in Franciscan Literature and Instruction of the Thirteenth Century*, Brill, Leiden-Boston.

Pietro Lombardo (1971), *Sententiae in IV libris distinctae*, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata.

Pinckaers S. (1992), *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, tr. it. Ares, Milano (ed. orig. 1985).

Pospišil C.V. (2008), *Humilitas*, in *Dizionario bonaventuriano. Filosofia, teologia, spiritualità*, a cura di E. Caroli, Editrici Francescane, Padova, pp. 465-467.

Prudenzio (1948), *Psychomachia*, a cura di M. Lavarenne, Les Belles Lettres, Paris.

*La regola di San Benedetto e le Regole dei padri* (1995), a cura di S. Pricoco, Mondadori, Milano.

Sigieri di Brabante (1974), *Quaestiones morales*, in *Écrits de logique, de morale et de physique*, a cura di B. Bazan, Publications Universitaires-Nauwelaerts, Louvain-Paris.

*Speculum virginum* (1990), a cura di J. Seyfarth, Brepols, Turnhout (CCCM 5).

Tommaso d'Aquino (1888-1906), *Summa theologiae*, in *Opera Omnia*, tt. IV-XII, Ex. Typ. Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma.

Tommaso di Chobham (1997), *Summa de commendatione virtutum et extirpatione vitiorum*, a cura di F. Morenzoni, Brepols, Turnhout (CCSL 72 B).

Vecchio S. (2004), *Precetti e consigli nella teologia del XIII secolo*, in C. Casagrande – C. Crisciani – S. Vecchio (eds.), *“Consilium”. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. 33-56.

Vecchio S. (2015), *L'albero delle virtù*, in E. Modena (ed.), *La parola alle virtù per riedificare un nuovo mondo*, Stamperia Provincia di Treviso, Vittorio Veneto.

Vecchio S. (2022), *Da Guglielmo Peraldo a Tommaso d'Aquino: le somme morali domenicane*, in C. Crisciani – G. Zuccolin (eds.), *Verba et mores. Studi per Carla Casagrande*, Aracne, Roma, pp. 147-163.

## La radice delle virtù

Wenzel S. (1968), *The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research*, in «*Speculum*», 43, 1, pp.1-22.

Wenzel S. (ed.) (1970), *Robert Grosseteste's Treatise on Confession, "Deus est"*, in «*Franciscan Studies*», 30, pp. 218-293.

## La virtù a processo: l'umiltà di Tommaso d'Aquino fra *vita* e *scientia*

*Silvia Negri*

Nel corso della sua lunga deposizione al processo di canonizzazione di Tommaso d'Aquino, nell'agosto 1319, Bartolomeo di Capua rese testimonianza della fama straordinaria di cui godeva il frate domenicano tanto per la sua condotta di vita quanto per il suo sapere e la sua santità.<sup>1</sup> Secondo Bartolomeo, pressoché tutti «i magnati, gli uomini buoni e di lettere» ritenevano e affermavano che Tommaso fosse «uomo eletto da Dio, dottore egregio, vergine, puro e integro, umile e devoto, lontano da qualsiasi interesse mondano».<sup>2</sup> Questa dichiarazione è incastonata in alcuni passaggi in cui Bartolomeo si esprimeva, con aneddoti, proprie convinzioni e racconti autobiografici – e prima di fornire, come prova processuale, l'elenco delle opere di

<sup>1</sup> Una nuova edizione della testimonianza resa da Bartolomeo di Capua nella prima fase del processo di canonizzazione di Tommaso d'Aquino si trova in Robiglio, 2008, pp. 85-103. Allo studio di Robiglio rimando anche per ulteriori indicazioni bibliografiche su Bartolomeo di Capua. In questo contributo, mi riferisco alla testimonianza come *Deposizione*. Per le deposizioni rese durante la fase napoletana del processo cfr. Laurent, 1937. Quanto alla ricostruzione del processo si vedano Mandonnet, 1923; Gerulaitis, 1967 e, più in generale, Wetzstein, 2004. Su Tommaso, la sua biografia e il suo profilo intellettuale, Torrell, 1993 e Porro, 2018.

<sup>2</sup> *Deposizione*, ed. A.A. Robiglio, 2008, LXXXIV.1, p. 98: «Item dixit dictus testis quod de vita, conversatione, doctrina et sanctitate dicti fratris Thome est vox et fama publica, quasi ubicumque per Regnum, specialiter apud magnates, bonos et litteratos viros, et quasi communiter maior pars bonorum virorum et intelligentium dicti Regni credit, tenet et sentit quod dictus frater Thomas fuerit vir Dei electus, doctor egregius, virgo, purus et integer, humilis et devotus et a quibuslibet implicationibus secularibus abstractus». Qui e sotto, la traduzione della *Deposizione* è mia.



Tommaso – sulla eccezionalità di quello che Tommaso aveva scritto e sugli effetti di quegli scritti su clerici e laici «ubique terrarum».<sup>3</sup>

### 1. Testimonianze

La testimonianza di Bartolomeo di Capua, giurista, protonotaro e logoteta del Regno angioino, non fu una fra molte. La sua comprovata autorità di politico e diplomatico, insieme a indizi testuali che sono stati puntualmente rilevati da Andrea Robiglio, lasciano pensare che si trattasse, anzi, della deposizione più importante fra le 43 rilasciate in quella prima fase processuale.<sup>4</sup> Del resto, Bartolomeo sostenne in prima persona la candidatura di Tommaso d'Aquino. Che dunque il logoteta si esponesse in maniera così netta quanto alla «fama publica»<sup>5</sup> del Tommaso uomo eletto, dottore e virtuoso, ebbe verosimilmente un certo peso sul seguito del procedimento, che si concluse, come noto, nel 1323 con la canonizzazione di Tommaso da parte del pontefice Giovanni XXII.

Uomo e dottore: la canonizzazione di Tommaso d'Aquino è stata descritta da storiche e storici come la prima, eccezionale acclamazione, da parte della sede ecclesiastica, di un letterato e *magister* di professione per la sua opera intellettuale e per i suoi scritti.<sup>6</sup> In effetti, se almeno a partire dal pontificato di Innocenzo III, nel XII secolo, la prova della santità cristiana passava dal riconoscimento giuridico sia della virtuosità di vita sia da quella dei miracoli compiuti,<sup>7</sup> nel caso del Tommaso candidato alla canonizzazione, e forse ancor più per il Tommaso canonizzato, la santità di vita e miracoli venne giudicata in stretta connessione con quella della sua dottrina.<sup>8</sup> La deposizione di

<sup>3</sup> *Ibi*, LXXXIII.4, p. 98.

<sup>4</sup> Robiglio, 2008, pp. 74-79.

<sup>5</sup> *Deposizione*, LXXXIV.1, p. 98.

<sup>6</sup> Nel 1981 Vauchez sottolineava, in questo senso, la straordinarietà della canonizzazione di Tommaso, ad esempio p. 467: «Dans le procès fait à Naples en 1319, l'homme s'efface derrière l'oeuvre». Si vedano su questo le riflessioni di Robiglio, 2009 e Coccia, 2010.

<sup>7</sup> Vauchez, 1981, p. 43.

<sup>8</sup> Cfr. Robiglio, 2009; Hoenen, 2010; Meliadoro – Negri, 2020.

Bartolomeo di Capua «de vita et miraculis»,<sup>9</sup> non a caso, apriva con il racconto dell'«esemplare infanzia di Tommaso, che cresceva «in vita, moribus et scientia»,<sup>10</sup> e che, mandato allo *Studium* di Napoli, eccelle-va nella grammatica e nella logica «conferendo et disputando».<sup>11</sup>

La dimostrazione della grandezza di Tommaso in *scientia* e *vita* innerva anche gli episodi della biografia che il frate domenicano Guglielmo di Tocco preparò a partire dal 1317 su incarico del capitolo provinciale, il quale gli affidò il compito di compilare un dossier per avviare il processo di canonizzazione dell'Aquinate.<sup>12</sup> Nella prima parte della *Ystoria sancti Thomae de Aquino* (capp. I-XXIII), dedicata alla biografia di Tommaso, per la cui redazione Guglielmo si avvale anche delle testimonianze di Bartolomeo di Capua e che divenne presto testo di riferimento per la storiografia intorno a Tommaso, le esperienze di apprendimento, di insegnamento e di scrittura del domenicano scandiscono le fasi della narrazione. Allo stesso modo, la sezione della *Ystoria* relativa alle virtù di Tommaso (capp. XXIV-XLIX) aveva come obiettivo di svelare quale fosse «la radice della sua scienza, che si sarebbe poi impreziosita con i frutti dell'insegnamento».<sup>13</sup> Delle virtù che elencava Guglielmo non poche si riferiscono alle capacità intellettuali di Tommaso. Ammirabile umiltà (*mira humilitas*), capacità di consigliare (*consilio providus*), intelligenza acuta (*subtilitas ingenii*), giudizio certo (*iudicii certitudo*), memoria eccezionale (*magna memoria*), capacità di astrarsi dalle cose sensibili e di dedicarsi alla contemplazione

<sup>9</sup> *Deposizione*, LXXVI.1, p. 85.

<sup>10</sup> *Ibi*, LXXVI.2, p. 85.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Su Guglielmo di Tocco e sulla sua *Ystoria* nel contesto del processo di canonizzazione di Tommaso, così come in relazione a fonti probabili e modelli di riferimento, si vedano l'introduzione all'edizione critica del testo di Le Brun-Gouanvic, 1996, pp. 1-83, nonché Vecchio, 2004. La traduzione italiana della *Ystoria* è di D. Riserbato: cfr. Guglielmo da Tocco, 2015.

<sup>13</sup> *Ystoria Sancti Thome de Aquino*, cap. XXIV, ed. Le Brun-Gouanvic, 1996, p. 147, 2-5; tr. it. D. Riserbato, 2015, p. 152: «Ut autem radix huius doctoris scientie, que tantum erat in fructibus multiplicanda doctrine, nos aliquo modo non lateat [...] preterire non debemus narrationem suorum actuum et virtutum».

(*miranda et inaudita distractio mentis et contemplatio*) sono fra le virtù intellettuali che permisero a Tommaso di brillare in dottrina e verità.<sup>14</sup>

Poiché descrivono i tratti esemplari di un uomo la cui vita veniva identificata con l'insegnamento, inteso come frutto e coronamento della scienza, le pagine di Guglielmo possono essere studiate come un documento tardomedievale di etica del sapere di scuola. Un documento *sui generis*, certo, perché a carattere agiografico, e dunque impregnato di motivi topici e codificati, e per di più redatto da un frate domenicano che con tutta probabilità non ebbe accesso al mondo accademico in cui Tommaso si era mosso e di cui la *Ystoria* offre tuttavia uno spaccato più o meno idealizzato. Ma un documento tanto più significativo quanto più estremo negli intenti e negli effetti: nella *Ystoria* si dispiega un modello di vita e scienza accademica che verrà suggellato con il marchio della santità. Secondo la medesima prospettiva può essere letta anche la deposizione di Bartolomeo di Capua, che invece aveva frequentato il mondo accademico e che dava voce, nella sua testimonianza, a un'élite del sapere e del potere, ma anche al pubblico laico di Tommaso.

Messa a processo, la rappresentazione della virtù di chi ben sa e ben vive si colorava, all'inizio del XIV secolo, di tinte forti. Una virtù in particolare, come cercherò di mostrare nelle pagine che seguono, veniva adattata alle esigenze della promozione di *vita e scientia* insieme.<sup>15</sup> Si tratta dell'umiltà, virtù che, come si è visto poco fa, Bartolomeo annoverava tra i motivi di fama di Tommaso e che secondo Guglielmo faceva da fondamento a tutte le virtù dell'Aquinate. Le rappresentazioni dell'umiltà di Tommaso da parte di Guglielmo di Tocco e di Bartolomeo di Capua costituiscono la principale materia di riflessione nel mio contributo. Me ne occupo, nello specifico, nel paragrafo 4. Per comprendere quale fosse la posta in gioco nella rappresenta-

<sup>14</sup> *Ibi*, capp. XXV, XXVI, XXXV, XXXIX, XL, XLI, XLIII, pp. 147 ss; tr. it. pp. 153 ss.

<sup>15</sup> Com'è stato notato, anche negli statuti dell'Università di Parigi all'inizio del Duecento l'integrità di vita e scienza era un requisito per l'insegnamento: si veda Porro, 2018, p. 45.

zione dell'umiltà di Tommaso in vista della sua canonizzazione, propongo nei paragrafi 2 e 3 qualche spunto su come e perché l'umiltà fosse rilevante, all'inizio del XIV secolo, per concezioni di etica del sapere e di santità.

## 2. *I maestri fra humilitas e honor*

L'apprendimento, il possesso e la trasmissione del sapere non sono operazioni moralmente neutrali, ma presuppongono una buona, corretta disposizione di chi le compie così come una scelta oculata dei buoni oggetti di cui occuparsi. In questo orizzonte teorico si espressero, nel Medioevo europeo, concezioni differenti di etica del sapere, prospettive di pedagogia e rappresentazioni, descrittive e normative, di maestri/e e allievi/e.<sup>16</sup> Non sorprende che, in tale contesto, i discorsi di etica del sapere si esplicassero intorno all'idea di virtù e a quella opposta e correlata di vizio, concetti chiave delle etiche medievali più in generale.<sup>17</sup> In questo quadro, l'idea agostiniana di umiltà, virtù dell'introspezione contrapposta alla *vana curiositas* e insieme della rinuncia all'incondizionato amore di sé, quale somma della *disciplina christiana*, contribuì a plasmare le rappresentazioni medievali dell'umiltà come tratto fondamentale di chi vuole “ben apprendere” e “ben sapere”.<sup>18</sup>

Attorno all'idea di disciplina fondata sull'umiltà Ugo di San Vittore costruì, ad esempio, una complessa etica del sapere nel suo *Didascalicon de studio legendi*. Il manuale, scritto intorno al 1127, offriva agli studenti della scuola di San Vittore a Parigi e in generale a un pubblico scolare sempre più variegato una dottrina sul modo e il senso della ricerca del sapere, inserita in una più ampia escatologia della restaurazione della

<sup>16</sup> König-Pralong, 2011.

<sup>17</sup> Gli studi di Carla Casagrande e Silvana Vecchio sono punti di riferimento essenziali. Mi limito a citare Casagrande – Vecchio, 2000. Un'ampia panoramica sull'etica nel Medioevo è offerto da Sciuto, 2007.

<sup>18</sup> Negri, 2016. Sulla collocazione dell'umiltà nell'“albero delle virtù” nel Medioevo si veda Vecchio, 2015 e in questo volume. Fra i numerosi studi dedicati alla concezione agostiniana di umiltà rimando a Baumann, 2009. Su *intellectual humility* da un punto di vista filosofico contemporaneo, Church – Barrett, 2017.

natura umana. Per il Vittorino, la scienza dev'essere senza macchia, praticata secondo criteri morali, ovvero secondo disciplina.<sup>19</sup> L'umiltà, in particolare, veniva definita da Ugo di San Vittore come fondamento della disciplina morale dello studioso. Nel terzo libro del *Didascalicon*, l'etica dell'umiltà si configurava come regola di apertura rispetto a ciò che può essere imparato, di benevolenza nei confronti degli insegnanti, di rispetto degli studenti, e poggiava su un ripetuto richiamo a superare falsi giudizi, su se stessi e sugli altri, legati alla fama e all'apparenza.<sup>20</sup> I modelli negativi di presunzione e arroganza, nella comunità degli studiosi, venivano descritti in termini di *deceptio* (illusione) e *simulatio* (simulazione).<sup>21</sup> L'accelerazione disordinata del tempo di apprendimento, tipica di colui che vuole arrivare in alto troppo velocemente, genera una caduta verticale, scriveva Ugo, servendosi del *topos* già biblico per cui alla superba elevazione segue necessariamente la discesa.<sup>22</sup> Di più: colui che si ritiene sapiente o si mostra tale pur non essendolo, che scambia l'*esse* con il *putari* o *videri*, si propone come un falso sociale – un falso sapiente, un falso maestro, che mina l'esistenza stessa di una collettività legata dalla ricerca e dalla condivisione di un sapere pensato come qualcosa che viene da altrove e che trascende i singoli attori.<sup>23</sup> La denuncia di Ugo di San Vittore va inserita nel contesto di quella «cultura della concorrenza», come l'ha definita Thilo Offergeld, che caratterizzò lo spazio che nel corso del XII secolo si andava via via sempre più configurando come comunità urbana di maestri e allievi, come scuola nella città.<sup>24</sup>

<sup>19</sup> *Didascalicon de studio legendi*, III.12, ed. C.H. Buttimer, 1939, p. 61, 14-19; tr. it. V. Liccaro, 1987, p. 136. Per una più ampia contestualizzazione e ulteriori riferimenti bibliografici, rimando a Negri, 2016, pp. 115-121.

<sup>20</sup> *Didascalicon de studio legendi*, III.13, ed. Buttimer, 1939, p. 61, 22-62, 1; tr. it. Liccaro, 1987, p. 136.

<sup>21</sup> *Ibi*, p. 62, 2-6; tr. it., p. 136: «Multos hoc decipit, quod ante tempus, sapientes videri volunt. Hinc namque in quendam elationis tumorem prorumpunt, ut iam et simulare incipiant quod non sunt et quod sunt erubescere, eoque longius a sapientia recedunt quo non esse sapientes, sed putari putant».

<sup>22</sup> *Ibi*, p. 63, 1-7; tr. it., pp. 137-138.

<sup>23</sup> *Ibi*, p. 63, 24-34; tr. it., pp. 138-139.

<sup>24</sup> Offergeld, 1997, p. 15.

La pedagogia ed etica dell'umiltà proposta da Ugo di San Vittore ebbe successo. L'idea di umiltà come benevola, controllata apertura al sapere dei libri e dei buoni maestri venne ripresa ad esempio da Pierre de Limoges nel suo *Tractatus moralis de oculo*, uno scritto che combinava nozioni di ottica con una prospettiva di morale generale e speciale, in particolare nella sezione in cui il maestro parigino si occupava dell'apprendimento degli *scholares*.<sup>25</sup> In generale, che non solo agli allievi, ma anche ai maestri, si addicesse un atteggiamento umile, paziente, onesto e pacifico è un'affermazione che ricorre nelle fonti che descrivono gli uomini di scuola del XIII secolo, spesso in tono apertamente polemico.

L'ascesa sociale della figura del *magister*, parallela alle vicende dell'*universitas* come comunità giuridicamente riconosciuta e tutelata di intellettuali urbani, (ri)modellò l'immaginario individuale e collettivo degli scolastici e relativamente agli scolastici intorno alla categoria di onore, inteso tanto in senso giuridico quanto sociale.<sup>26</sup> Riconosciuto per la sua fama dovuta all'appartenenza a un'istituzione, l'universitario, il maestro in particolare, appare tanto più esposto a macchiarsi di vanagloria e superbia. Così, almeno, sembrano indicare gli *exempla* tardomedievali che descrivono i vizi degli universitari.<sup>27</sup> L'"economia dei gradi" del *curriculum* universitario promosse una quantificazione del sapere posseduto da studenti e maestri, mettendo un sigillo giuridico a

<sup>25</sup> *Tractatus de oculo morali*, XI; tr. ing. R. Newhauser, 2012, pp. 114 ss. La tradizione manoscritta tramanda il libro con il titolo *Tractatus moralis de oculo*, che Richard Newhauser considera corretto. L'edizione di Augsburg 1477 riporta invece il titolo *Tractatus de oculo morali*.

<sup>26</sup> Destemberg, 2015. Sull'università medievale si veda, per ricchezza di approcci, fonti e materiale bibliografico, De Boer – Füssel – Schuh, 2018. In riferimento alle discussioni duecentesche sullo statuto sociale e l'autorità dei maestri, all'immaginario dei *doctores*, alle critiche rivolte agli intellettuali di scuola si vedano poi Marmursztejn, 2007; Wei, 2012. Su dibattiti e polemiche a carattere politico-identitario dentro e intorno alle discipline universitarie e ai loro rappresentanti, Rexroth, 2014. Da una prospettiva più generale, Zink, 2017 ha offerto riflessioni e materiali sulla dialettica fra umiltà e umiliazione nel Medioevo, fra "cultura dell'onore" e "religione dell'umiliazione".

<sup>27</sup> Destemberg, 2015, pp. 67-74.

quell'incertezza che Ugo di San Vittore esprimeva come preoccupazione relativa alla "finzione scolastica". Ma gli atti di accusa nei confronti di maestri arroganti non cessarono, e presero spesso la forma di denuncia di usurpazione di un titolo.

Nella seconda metà del XIII secolo, il francescano Roger Bacon, fortemente critico nei confronti delle pratiche intellettuali di teologici accademici impreparati, superbi e corrotti, rivolse proprio ad Alberto Magno e a Tommaso d'Aquino l'accusa di essersi indebitamente e prematuramente appropriati del titolo di dottori di teologia senza possederne le competenze.<sup>28</sup> Quando, quasi un secolo dopo, Petrarca denunciava l'arroganza dei filosofi di scuola e la loro predilezione per le questioni teoriche, contrapponendovi l'umile riconoscimento della propria ignoranza e insieme la necessità, per il letterato che aspiri alla vera sapienza, di occuparsi di questioni morali e di agire al meglio, egli poteva attingere alla tradizione agostiniana, ma anche alle più vicine esperienze dei critici della corruzione in *scientia* e *vita*.<sup>29</sup>

Per meritare la santità, la figura del maestro e dottore universitario – e ancora più l'aristotelico maestro universitario – doveva dunque essere ripulita da qualsiasi macchia di immoralità, a cominciare da quella della superbia.

### 3. *Umiltà e santità*

Nel computo delle virtù che un/a candidato/a alla santità doveva possedere, nel Medioevo, l'umiltà è onnipresente.<sup>30</sup> Nella seconda metà del XIII secolo, la comprovata *humilitas* veniva indicata come tratto irrinunciabile del santo o della santa. Il giurista Enrico da Susa, commentando il decretale di Gregorio IX *Venerabili fratri*,<sup>31</sup> sosteneva fra l'altro la necessità, previa all'iscrizione di una persona nel catalogo

<sup>28</sup> *Compendium studii philosophiae*, 5, ed. J.S. Brewer, 1859, pp. 426 e 429. Cfr. Kö-nig-Pralong, 2011, pp. 134-140.

<sup>29</sup> *De sui ipsius et multorum ignorantia*, tr. it. E. Fenzi, 1999, pp. 199-201, 205, 267-269.

<sup>30</sup> Hertling, 1933, p. 265.

<sup>31</sup> *Decretalium D. Gregorii Papae IX Compilatio*, in *Corpus Iuris Canonici*, ed. E.L. Richter, 1959, II, tit. XX *De testibus et attestationibus*, cap. LII, col. 340.

dei santi della cristianità, di un'inchiesta non solo sui suoi miracoli, ma anche sulla sua vita, per assicurarsi che presentasse una misura adeguata di penitenza, costumi casti, azioni coraggiose.<sup>32</sup> Tutto ciò doveva essere apertamente testificato, e la buona fama che ne derivava non doveva essere taciuta, secondo il giurista.<sup>33</sup> In particolare, sottolineava Enrico di Susa, «si deve indagare intorno alla semplicità e all'umiltà – come indicato nell'articolo I *De praesumptione ex studiis* – perché Dio resiste ai superbi, agli umili dà la grazia».<sup>34</sup> *Humilitas* e *simplicitas* compaiono in effetti anche nell'articolo del decretale di Gregorio IX a cui faceva riferimento Enrico da Susa.<sup>35</sup> Il testo riguardava il comportamento del giovane e ciò che se ne può dedurre. Se un giovane si sforza con modestia di essere virtuoso, casto, ascolta i sapienti, osserva le leggi divine, e in particolare si allena all'umiltà e alla semplicità, si deve presumere, così il decretale, che le sue opere siano giuste.<sup>36</sup> Nella sua glossa a questo brano, Enrico da Susa rimandava, tra l'altro, a un passo del *Decretum Gratiani* in cui umiltà e semplicità comparivano, stavolta però non accoppiate, fra le caratteristiche su cui bisognava indagare nell'esame di chi dovesse essere ordinato vescovo.<sup>37</sup> Del predestinato alla carica si doveva esaminare se fosse prudente, docile, temperato, casto, umile, letterato e ben istruito in materia dogmatica,

<sup>32</sup> *In secundum Decretalium librum Commentaria*, 1581, tit. XX *De testibus et attestacionibus*, cap. LII, f. 105r. Vauchez, 1981, p. 603 rimandava a questo passaggio, ripreso in maniera indiretta anche da Le Brun-Gouanvic, 1996, p. 5. Per un profilo bio-bibliografico di Enrico da Susa, cfr. Pennington, 1993.

<sup>33</sup> *In secundum Decretalium librum Commentaria*, 1581, tit. XX *De testibus et attestacionibus*, cap. LII, f. 105r.

<sup>34</sup> *Ibidem*: «Et maxime quaeri debet de simplicitate et humilitate, ar. I. De praesumptione ex studiis, nam "Superbis Deus resistit, humilibus autem Deus dat gratiam" [...].»

<sup>35</sup> Vauchez, 1981, p. 603, nota 55, aveva pensato che Enrico da Susa stesse opponendo la *praesumptio ex studiis* all'umiltà, ipotizzando una possibile influenza francescana. In realtà, si tratta appunto, nel testo, di un riferimento al titolo del corrispondente Decretale di Gregorio IX.

<sup>36</sup> *Decretalium D. Gregorii Papae IX Compilatio*, in *Corpus Iuris Canonici*, ed. Richter, 1959, II, tit. XXIII *De praesumptionibus*, cap. III, coll. 353-354.

<sup>37</sup> *In secundum Decretalium librum Commentaria*, 1581, tit. XXIII *De praesumptionibus*, cap. III, f. 121v.



ma soprattutto se fosse in grado di sostenere i contenuti di fede «*verbis simplicibus*».<sup>38</sup> A seguire la ricostruzione proposta da Enrico di Susa, dunque, l'umiltà e la semplicità di chi deve essere canonizzato rappresentano la cifra della sua moralità e del suo modo di trasmettere i contenuti fondamentali della dottrina cristiana. Perché sia proprio l'umiltà ad essere scelta come rappresentante della buona, meritevole condotta, è suggerito dal giurista con il ricorso al verso biblico 1 *Pietro* 5,5: «*Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*». La tradizione biblica e teologica aveva fatto dell'umiltà un requisito fondamentale per il possesso della grazia divina.

L'umiltà è stata, nel Medioevo europeo, un contenitore di valori e significati, un amalgama di teorie e pratiche diverse.<sup>39</sup> Di fatto, venne sempre contrapposta alla superbia, cuore di ogni male, almeno da Agostino in poi.<sup>40</sup> Non sorprende, dunque, che l'umiltà non dovesse mancare nel profilo di un candidato o di una candidata alla santità. Certo, idee, presupposti e modelli di santità mutarono, nel Medioevo in generale, e anche, nello specifico, fra XIII e XIV secolo, come ha mostrato André Vauchez.<sup>41</sup> In estrema sintesi, secondo Vauchez, oltre all'ideale di santità come *sequela Christi*, prevalente nel XIII secolo, si fece strada, alla fine del secolo, un modello di santità "di corte", e in cui scienza e sapienza assumevano nuova rilevanza nella valutazione della vita (e dei miracoli) del futuro santo o della futura santa.<sup>42</sup> Al variare del modello di santità, è lecito aspettarsi un mutamento nella percezione dell'umiltà dei santi e delle sante – o quantomeno un mutamento negli elementi ai quali, nei racconti agiografici e negli scritti pro-

<sup>38</sup> *Decretum Gratiani*, in *Corpus Iuris Canonici*, ed. Richter, 1959, I, Pars I, dist. XXIII, cap. II, *Qui episcopus ordinandus est*, col. 79.

<sup>39</sup> Sull'umiltà come *container*, si veda Kehnel, 2021, p. 187. Ho sottolineato la multidimensionalità delle rappresentazioni medievali dell'umiltà in Negri, 2021, pp. XIV-XVI. Punti di riferimento ormai classici per lo studio delle concezioni medievali dell'umiltà sono Gauthier, 1951 e Adnès, 1969.

<sup>40</sup> Newhauser, 2008.

<sup>41</sup> Vauchez, 1981. Si veda anche, con riferimenti bibliografici aggiornati, Klaniczay, 2014.

<sup>42</sup> Vauchez, 1981, in particolare pp. 388-402, 450-472.

cessuali, venne data maggiore rilevanza. Nel modello di santità cristologica del primo Duecento, rilevava Vauchez, l'esperienza dell'umiltà come povertà e servizio rimandava direttamente a quella di Cristo.<sup>43</sup> Quale ruolo abbia giocato l'umiltà nel modello di santità di vita e scienza dell'inizio del XIV secolo lo mostrano le rappresentazioni di Tommaso d'Aquino proposte da Guglielmo di Tocco e Bartolomeo di Capua.

#### 4. *Le prove dell'umiltà di Tommaso: Guglielmo di Tocco e Bartolomeo di Capua*

Alla «miranda e magna humilitas» di Tommaso – la prima delle virtù da trattare perché «fa crescere tutte le altre»<sup>44</sup> – Guglielmo di Tocco dedicava nello specifico due capitoli, il XXV e il XXVI, ma riferimenti all'umiltà di Tommaso ricorrono in maniera costante in tutta la *Ystoria*.

Nei capitoli che precedono i documenti relativi alle virtù di Tommaso, la sua parabola accademica viene descritta come un percorso di successi segnati, anzi regolati, da continue espressioni e pratiche di umiltà e dalla scelta di un'esemplare semplicità di vita. Cito solo alcuni esempi. Secondo una narrazione che ebbe grande fortuna anche nei secoli successivi, il giovane Tommaso, *discipulus* di Alberto a Colonia, era così dedito agli studi da rimanere sempre raccolto in un silenzio solitario, segno di umiltà, tanto che i compagni l'avevano soprannominato «bove muto».<sup>45</sup> La rivelazione del suo straordinario talento e della sua conoscenza avvenne, leggiamo nella *Ystoria*, contro la sua volontà, perché Tommaso avrebbe voluto «continuare a nascondersi nella sua semplicità».<sup>46</sup>

Ancora, il passaggio di Tommaso dallo *Studium* di Colonia all'Università di Parigi, dalla condizione di discepolo a quella di baccelliere di teologia, e poi l'ottenimento del magistero in teologia,<sup>47</sup> si configurano nella *Ystoria* come l'espletamento, da parte di Tommaso,

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ystoria Sancti Thome de Aquino*, cap. XXV, ed. Le Brun-Gouanvic, 1996, p. 147, 3; tr. it. D. Riserbato, 2015, p. 153.

<sup>45</sup> Per l'episodio cfr. *ibi*, cap. XIII, p. 115, 1-119, 79; tr. it., pp. 116-120.

<sup>46</sup> *Ibi*, cap. XIII, p. 117, 34-36; tr. it., p. 118.

<sup>47</sup> *Ibi*, cap. XVII, pp. 126-128; tr. it., pp. 129-131.

di un dovere secondo umiltà e obbedienza. Dopo aver ricevuto notizia di essere stato chiamato a Parigi dal Maestro generale dell'ordine per leggere e commentare le Sentenze,

Tommaso, che per la sua umiltà si riteneva sempre inadeguato, avrebbe voluto rinunciare all'incarico se non fosse stato per il dovere di obbedire alla convocazione del Maestro generale. Divenuto baccelliere, incominciò a dispensare con le sue lezioni ciò che aveva deciso di tenere nascosto dietro al suo comportamento taciturno. Dio infuse in lui una scienza così vasta e istillò sulle sue labbra una dottrina tanto profonda che sembrava superare tutti a guadagnare gli alunni all'amore per la scienza con la chiarezza del proprio insegnamento [...].<sup>48</sup>

La logica dell'agiografo ribaltava l'accusa che Roger Bacon aveva rivolto a Tommaso, così come ad altri maestri dell'Ordine, di scarsa, approssimativa preparazione. Oltre che da maestri in carne e ossa, Tommaso era stato istruito da Dio. L'umiltà di Tommaso si esplicava anzi, secondo Guglielmo, nel tentativo di nascondere la propria bravura intellettuale e dialettica.

I capitoli *De humilitate* riprendono gli stessi temi. Guglielmo vi metteva subito in chiaro che la straordinaria *humilitas* di Tommaso aveva a che fare con il suo sapere e con il modo in cui il maestro lo gestiva. E quasi per sgombrare il campo da possibili accuse di falsa umiltà, Guglielmo raccontava di come Tommaso stesso, «nella sua purezza», parlò della propria umiltà nei confronti del proprio sapere («de mea scientia»), del proprio ruolo di *magister* («cathedra magistrali») e della fama e onore ad essa legati («dignitas magistratus», scrive Guglielmo poco più avanti),<sup>49</sup> infine delle pratiche di scuola («de nullo

<sup>48</sup> *Ibi*, cap. XV, p. 121, 14-122, 19; tr. it., p. 123: «Qui pre humilitate de se semper humilia sentiens hanc promotionem voluisset renuere, nisi oportuisset magistri litteris obedire. Factus autem baccellarius, cum cepisset legendo effundere que taciturnitate deliberaverat occultare, tantam Deus ei infudit scientiam et in labiis eius tanta divinitus est effusa doctrina ut omnes etiam magistros videretur excedere, et ex claritate doctrinae scolares plus ceteris ad amorem scientie provocare».

<sup>49</sup> *Ibi*, cap. XXV, p. 148, 36; tr. it., p. 155.

actu scholastico»), ringraziandone prima Dio, poi il proprio giudizio.<sup>50</sup> Al cuore dell'umiltà di Tommaso *de scientia*, secondo il biografo, risiedeva la sua consapevolezza di avere ricevuto il proprio sapere da Dio.<sup>51</sup> I segni di questa umiltà dell'animo («humilitatis indicium») stavano poi nel suo comportamento umile («humilis conversatio»), grazie al quale si muoveva con piacevole dolcezza, sobrietà, modesta ritrosia, anche e soprattutto *in scholis*.<sup>52</sup> Nella sua «conversatio tractabilis» e nella sua «locutio suavis» si mostrava, secondo Guglielmo, l'impronta di Cristo.<sup>53</sup>

Sono due gli episodi biografici che il domenicano riporta, in questa sezione, a testimonianza dell'umiltà del *magister*, uno riconducibile all'umiltà *de cathedra magistrali*, l'altro all'umiltà *de actu scholastico*. Il primo racconta di quando Tommaso, a Bologna, obbedì senza alcuno sforzo alla richiesta, per conto del priore, di un confratello «di umili condizioni», e lo seguì per la città, arrancando perché l'altro correva, «quando invece sarebbe stato più opportuno che egli lo precedesse». <sup>54</sup> Per il secondo «esempio di umiltà», Guglielmo riportava la «testimonianza attendibile» di chi era stato con Tommaso a Parigi.<sup>55</sup> Il frate raccontava di quando Tommaso, maestro affermato, prima accettò con pazienza e umiltà l'offesa arrecatagli da un licenziando, un «maestro novello» – John Peckham, futuro arcivescovo di Canterbury e critico di Tommaso,<sup>56</sup> che però Guglielmo non nomina – che disputando nella cerimonia d'*inceptio* aveva pubblicamente sostenuto un'opinione contraria alla sua, poi lo corresse «con ogni moderazio-

<sup>50</sup> *Ibi*, cap. XXV, p. 147, 4-8; tr. it., p. 153.

<sup>51</sup> *Ibi*, cap. XXV, p. 147, 10-12; tr. it., p. 153: «Erat enim sibi conscius a Deo scientiam habere, qui dederat, et ideo in suo animo motum inanis glorie habere non potuit noxium, qui quotidie sciebat sibi fieri divine veritatis influxum».

<sup>52</sup> *Ibi*, cap. XXV, p. 147, 12-14; tr. it., p. 153.

<sup>53</sup> *Ibi*, cap. XXV, pp. 147, 14-148, 19; tr. it., p. 153.

<sup>54</sup> Per l'intero episodio cfr. *ibi*, cap. XXV, p. 148, 20-35; tr. it., pp. 154-155.

<sup>55</sup> *Ibi*, cap. XXVI, p. 149, 3-4; tr. it., p. 155.

<sup>56</sup> Boureau, 1999.

ne», fino a farne ammettere l'errore.<sup>57</sup> L'episodio si concludeva con lo stupore dei presenti, che ammirarono il maestro «per la tranquillità del suo animo e per la pacatezza delle sue parole». <sup>58</sup> Grazie alla sua umiltà, Tommaso aveva trasformato l'avversario in un discepolo, la disputa in un'occasione per insegnare. Di più, in quella circostanza, così concludeva Guglielmo, era stata resa giustizia alla «virtù nascosta del suo animo» e alla «verità manifesta del maestro». <sup>59</sup>

L'argomento relativo all'origine divina del sapere di Tommaso, che nella *Ystoria* fa da fondamento sia all'umiltà intellettuale di Tommaso sia alla sua meritata fama – nel percorso da discepolo muto di Alberto Magno ad ammirato maestro di teologia – è materia su cui anche Bartolomeo di Capua si espresse. Il logoteta però non legava l'argomento dell'«illuminatio Spiritus Sancti»<sup>60</sup> a discorsi di umiltà. Lo impiegava piuttosto per dare ragione dell'enorme, sovrumana produttività di Tommaso, attivissimo nella scrittura, ma anche negli altri atti scolastici, così come degli effetti straordinari che i suoi scritti avevano sui suoi lettori.<sup>61</sup> Del resto, Bartolomeo non insisteva, nella sua testimonianza, sulla esemplare gestione della fama da parte di Tommaso, come invece faceva Guglielmo di Tocco nella *Ystoria*. Piuttosto si soffermava sulla incontrovertibilità della fama di Tommaso, e in particolare dei suoi scritti, fra i suoi contemporanei.

Nella testimonianza di Bartolomeo, l'umiltà di Tommaso segnava il suo *habitus* accademico, e più nello specifico il suo stile moderato nelle dispute. In un paragrafo in cui elencava i tratti del carattere di Tommaso, secondo la descrizione che se ne faceva *publice e communiter*,

<sup>57</sup> Per il secondo episodio, *Ystoria Sancti Thome de Aquino*, cap. XXVI, ed. Le Brun-Gouanvic, 1996, pp. 149,1-150, 36; tr. it. D. Riserbato, 2015, pp. 155-157.

<sup>58</sup> *Ibi*, cap. XXVI, p. 150, 32-36; tr. it., p. 157: «De quo magistro omnes admirati sunt de tranquillitate mentis eius et verbi, qui sic arguebat adversarium quasi doceret discipulum, et quod tante scientie subito proposuisset mirabile documentum, ut suum locum haberet et debitum solveret occulta virtus animi et veritas manifestata magistri».

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Deposizione*, LXXXIII.3, p. 97.

<sup>61</sup> *Ibi*, LXXXIII.1-4, pp. 97-98.

Bartolomeo di Capua ricordava che «nelle dispute, nelle quali gli uomini un tempo erano soliti oltrepassare la misura, lui era sempre mite e umile, e non impiegava mai parole presuntuose e esagerate». <sup>62</sup> Parola umile, dolce contro parola arrogante, fuori luogo: secondo questo schema, e in forma molto più breve rispetto a quanto faceva Guglielmo nel capitolo XXVI della *Ystoria*, Bartolomeo di Capua riportava anche nella sua deposizione l'episodio di un confronto parigino fra Tommaso e John Peckham. In quella disputa, «per quanto frate Giovanni irritasse frate Tommaso con parole esagerate e arroganti, frate Tommaso non smise mai di parlare in maniera umile, anzi rispose sempre con dolcezza e cortesia». <sup>63</sup> Secondo Bartolomeo, questo atteggiamento moderato caratterizzava Tommaso «in ogni disputa, per quanto acuta e complicata». <sup>64</sup> Per Bartolomeo sono le parole (*verba*) di Tommaso che contano: quelle scritte, in cui si trovavano «*communis veritas, communis claritas, communis illuminatio, communis ordo et doctrina*» <sup>65</sup> e quelle pronunciate in maniera mai futile, mai arrogante. Nelle parole di Tommaso, dunque, illuminate e umili, doveva essere cercata la sua santità.

## 5. Conclusioni

All'inizio del XIV secolo, l'umiltà richiesta ai maestri di scuola e ancor più ai *doctores* accademici, soprattutto a quelli di qualche successo, aveva a che fare in linea teorica con la ricerca di un equilibrio fra l'essere e l'apparire sapiente – come aveva insegnato Ugo di San Vit-

<sup>62</sup> *Ibi*, LXXVII.3, p. 87: «Immo in disputationibus, in quibus consueverunt homines aliquando modum excedere, semper inveniebatur mitis et humilis, nullis verbis gloriosis et ampullosis utens».

<sup>63</sup> *Deposizione*, LXXVII. 6, p. 88: «[...] quantumcumque dictus frater Iohannes exasperaret eundem fratrem Thomam verbis ampullosis et tumidis, numquam tamen ipse frater Thomas restrinxit verbum humilitatis set semper cum dulcedine et humanitate respondit».

<sup>64</sup> *Ibidem*: «Et idem faciebat dictus frater Thomas in omni disputatione, quantumcumque acuta et solerti».

<sup>65</sup> *Ibi*, LXXXIII.3, p. 97. Sul Tommaso *Doctor communis* si vedano le riflessioni di Robiglio, 2008, pp. 55-72, e Bonino, 2012, in particolare nota 18, pp. 237-239.

tore – e con la giustificazione dell'origine della propria scienza. In pratica, implicava una gestione adeguata del prestigio derivante dalla carica magistrale e la scelta di un atteggiamento misurato e cortese nei confronti di colleghi e allievi. Nelle testimonianze di Guglielmo di Tocco e di Bartolomeo di Capua relative all'umiltà di Tommaso, candidato alla canonizzazione, questi aspetti sono presenti in diversa misura.

Nello spazio esteso della biografia/agiografia, Guglielmo di Tocco metteva in scena la manifestazione pubblica, graduale ma inesorabile, della scienza divina di Tommaso. Parallela al disvelamento, veniva rappresentata nella *Ystoria* la capacità di Tommaso di gestire lo splendore, di rimanere attaccato alla radice dell'umiltà,<sup>66</sup> di nascondere o mostrare secondo le circostanze. Nella deposizione processuale di Bartolomeo di Capua, necessariamente d'effetto, l'umiltà di Tommaso era tratteggiata soprattutto come equilibrio e misura della parola nell'atto scolastico per eccellenza, la disputa. L'ispirazione divina della scienza di Tommaso, d'altro canto, era evidente, chiara, secondo Bartolomeo, nel suo essere per tutti una scienza comune, dritta, comprensibile. Nella deposizione di Bartolomeo di Capua, quella *simplicitas* di parola che secondo il giurista Enrico di Susa doveva accompagnare l'*humilitas* dei costumi, nei candidati alla santità, rappresentava il cuore dell'immagine di Tommaso uomo e dottore umile.

### *Bibliografia*

Adnès P. (1969), *Humilité*, in *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique*, VII.1, Beauchesne, Paris, coll. 1136-1187.

Bacon R. (1859), *Compendium studii philosophiae*, in *Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita*, I, ed. J. S. Brewer, Longman and Roberts, London.

Baumann N. (2009), *Die Demut als Grundlage aller Tugenden bei Augustinus*, Peter Lang, Frankfurt.

<sup>66</sup> Cfr. *Ystoria Sancti Thome de Aquino*, cap. XXV, ed. Le Brun-Gouanvic, 1996, p. 148, 37; tr. it. D. Riserbato, 2015, p. 155.

Bonino S.-T. (2012), *Autour d'Armand de Behvèzer: le thomisme en France au XIV<sup>e</sup> siècle*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 96, 2, pp. 233-267.

Boureau A. (1999), *Théologie, science et censure au XIII<sup>e</sup> siècle. Le cas de Jean Peckham*, Les belles lettres, Paris.

Casagrande C. – Vecchio S. (2000), *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino.

Church I.M. – Barrett J.L. (2017), *Intellectual Humility*, in E.L. Worthington jr. – D.E. Davis – J.N. Hook (eds.), *Handbook of Humility. Theory, Research, and Applications*, Routledge, New York, pp. 62-75.

Coccia E. (2010), *Canonizzare il filosofo: san Tommaso d'Aquino*, in S. Luzzatto – G. Pedullà (eds.), *Atlante della letteratura italiana*, Einaudi, Torino, pp. 162-166.

*Corpus Iuris Canonici* (1959), Lib. I: *Decretum Magistri Gratiani*, Lib. II: *Decretalium Collectiones*, ed. E.L. Richter, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz.

De Boer J.-H. – Füssl M. – Schuh M. (eds.) (2018), *Universitäre Gebrtenkultur vom 13.-16. Jahrhundert. Ein interdisziplinäres Quellen- und Methodenhandbuch*, Franz Steiner, Stuttgart.

Destemberg A. (2015), *L'honneur des universitaires au Moyen Âge. Étude d'imaginaire social*, Presses Universitaires de France, Paris.

Gauthier R.A. (1951), *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Vrin, Paris.

Gerulaitis L.V. (1967), *The Canonization of Saint Thomas Aquinas*, in «Vivarium», 5, 1, pp. 25-46.

Guglielmo da Tocco (2015), *Storia di san Tommaso d'Aquino*, tr. it. di D. Riserbato, Jaca Book, Milano.

Henricus de Segusio (1581), *In secundum Decretalium librum Commentaria*, apud Iuntas, Venetiis.

Hertling L. (1933), *Der mittelalterliche Heiligtypus nach den Tugendkatalogen*, in «Zeitschrift für Ascese und Mystik», 3, pp. 260-268.



Hoenen M.J.F.M. (2010), *Thomas von Aquin und der Dominikanerorden. Lehrtraditionen bei den Mendikanten des späten Mittelalters*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 57, 2, pp. 260-285.

Hugo de Sancto Victore (1939), *Didascalicon de studio legendi. A Critical Text*, ed. C.H. Buttimer, The Catholic University Press, Washington (DC).

Kehnel A. (2021), *Who is Afraid of a Little Lamb? Medieval Humility and the Gap between «Us and Them» in the Social and Cognitive Sciences*, in S. Negri (ed.), *Representations of Humility and the Humble*, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. 187-216.

Klaniczay G. (2014), *Using Saints: Intercession, Healing, Sanctity*, in J.H. Arnold (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*, Oxford University Press, Oxford, pp. 217-237.

König-Pralong C. (2011), *Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*, Vrin, Paris.

Laurent M.-H. (1937), *Fontes vitae s. Thomae Aquinatis, Fasciculus IV, Processus Canonizationis S. Thomae, Neapoli*, Revue Thomiste, Saint Maximin.

Le Brun-Gouanvic C. (1996), *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco (1323)*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto.

Mandonnet P. (1923), *La canonisation de saint Thomas d'Aquin, 1317-1323*, in *Mélanges thomistes publiés par les Dominicains de la province de France à l'occasion du VI<sup>e</sup> centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin (18 juillet 1323)*, Le Saulchoir, Kain, pp. 1-48.

Marmursztejn E. (2007), *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII<sup>e</sup> siècle*, Les belles lettres, Paris.

Meliadò M. – Negri S. (2020), *Peter von Bergamo (†1482) und die literarische Gattung der Thomas-Konkordanzen. Ein Vorwort*, in M. Meliadò – S. Negri (eds.), *Widersprüche und Konkordanz. Peter von Bergamo und der Thomismus im Spätmittelalter*, Brill, Leiden, pp. 1-11.

Negri S. (2016), *Zur Demut beim Lehren und Lernen*, in A. Speer – T. Jeschke (eds.), *Schüler und Meister*, De Gruyter, Berlin, pp. 107-134.

Negri S. (2021), *Introduction. Representations of Humility Now and Then*, in S. Negri (ed.), *Representations of Humility and the Humble*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. VII-XX.

Newhauser R. (2008), *Preaching the Contrary Virtues*, in «Medieval Studies», 70, pp. 135-162.

Offergeld T. (1997), *Einleitung*, in Hugo von Sank Viktor, *Didascalicon de studio legendi/Studienbuch*, ed. T. Offergeld, Herder, Freiburg-Basel-Wien, pp. 5-102.

Pennington K. (1993), *Enrico da Susa, detto l'Ostiense*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, 42, *ad vocem*.

Peter of Limoges (2012), *The Moral Treatise on the Eye*, tr. with an introduction by R. Newhauser, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto.

Pierre de Limoges (1477), *Tractatus de oculo morali*, Anton Sorg, Augsburg.

Petrarca F. (1999), *De sui ipsius et multorum ignorantia / Della mia ignoranza e di quella di molti altri*, tr. it. di E. Fenzi, Mursia, Milano.

Porro P. (2018), *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma.

Rexroth F. (2014), *Praktiken der Grenzziehung in Gelehrtenmilieus der Vormoderne. Einige einleitende Bemerkungen*, in M. Mulsow – F. Rexroth (eds.), *Was als wissenschaftlich gelten darf. Praktiken der Grenzziehung in Gelehrtenmilieus der Vormoderne*, Campus Verlag, Frankfurt a. M., pp. 11-37.

Robiglio A.A. (2008), *La sopravvivenza e la gloria. Appunti sulla formazione della prima scuola tomista (sec. XIV)*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna.

Robiglio A.A. (2009), *Se un «savio omo» diventa santo. Un aspetto della reputazione di Tommaso d'Aquino per gli studenti del Trecento*, in «Studia, studenti, religione. Quaderni di storia religiosa», 16, pp. 159-173.

Sciuto I. (2007), *L'etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)*, Einaudi, Torino.

Torrell J.-P. (1993), *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Éditions universitaires-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris.

Ugo di San Vittore (1987), *Didascalicon, I doni della promessa divina. L'essenza dell'amore. Discorso in lode del divino amore*, a cura di V. Liccaro, Rusconi, Milano.

Vauchez A. (1981), *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et le documents hagiographiques*, École française de Rome, Roma.

Vecchio S. (2004), *Guiglielmo da Tocco*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, 61, *ad vocem*.

Vecchio S. (2015), *L'albero delle virtù*, in E. Modena (ed.), *La parola alle virtù per riedificare un nuovo mondo. Mistica, musica e medicina*. Atti del Convegno (Vittorio Veneto, 20-21 settembre 2014), Stamperia della Provincia, Treviso, pp. 13-34.

Wei I.P. (2012), *Intellectual Culture in Medieval Paris. Theologians and the University, c. 1100-1330*, Cambridge University Press, Cambridge.

Wetzstein T. (2004), *Heilige vor Gericht. Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter*, Böhlau, Köln.

Zink M. (2017), *L'humiliation, le Moyen Âge et nous*, Albin Michel, Paris.

## Esiste un’“etica della virtù” nei secoli XIII-XIV?

*Iacopo Costa*

La domanda relativa all’esistenza di un’“etica della virtù” nei secoli XIII-XIV suppone un’altra domanda, più fondamentale, concernente l’esistenza stessa di un’etica medievale. La risposta affermativa potrebbe apparire scontata: ogni epoca dotata di una cultura filosofica sembrerebbe, *ipso facto*, dover possedere una filosofia morale. Eppure, ciò che vale per altri momenti della storia della filosofia non sembra evidente per il periodo qui preso in esame. Non bisogna scordare che le grandi riflessioni sulla virtù e l’agire umano che il Medioevo ci ha consegnate sono il frutto di un pensiero, se non esclusivamente teologico, per lo meno profondamente legato alla teologia.

Le teorie della virtù costituiscono, in questo senso, un punto di osservazione privilegiato. In effetti, è proprio la relazione tra le virtù cardinali (naturali) e le virtù teologali (soprannaturali) a far emergere la natura dell’articolazione esistente tra l’etica, segnatamente l’etica aristotelica, e la teologia morale.

Il presente studio si propone due obiettivi. In primo luogo, mostrerò sinteticamente quali siano le fonti principali per lo studio della virtù nei secoli XIII e XIV. In secondo luogo, cercherò di mostrare quali siano i principali nodi concettuali alla luce dei quali vadano compresi e studiati questi materiali.

### *1. Le fonti (contesti istituzionali, tipologie, evoluzione)*

Le fonti per lo studio della virtù morale sono, per i secoli XIII-XIV, estremamente abbondanti. Tali fonti non possono essere lette e comprese correttamente senza che sia preso in considerazione un cer-

to numero di elementi legati alla storia della produzione di queste stesse fonti e del loro contesto istituzionale originario. Cercherò qui di fornire una classificazione, seppure sommaria, delle principali tipologie di queste fonti.

### 1.1. *I commenti all'Etica Nicomachea di Aristotele*

Tra le opere di Aristotele, e più in generale tra quelle dell'antichità greca e latina, poche hanno esercitato sulla filosofia e la teologia medievali un'influenza comparabile a quella esercitata dall'*Etica Nicomachea*. Non è un caso se René Antoine Gauthier, probabilmente il maggior esperto della morale aristotelica nel secolo passato, ha parlato di un “regno” dell'*Etica Nicomachea* nel Medioevo.<sup>1</sup>

L'*Etica Nicomachea* fu tradotta dal greco una prima volta nella seconda metà del secolo XII; autore di questa prima traduzione è Burgundio da Pisa. Ne sono conservate due sezioni: i libri II-III (*Ethica vetus*) e il libro I (*Ethica nova*), sezioni di cui è attestata circolazione indipendente già all'inizio del secolo XIII.<sup>2</sup> Nel 1246-1247, Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln, effettuò una nuova traduzione integrale dell'opera, che è in parte una revisione della traduzione di Burgundio; questa traduzione, accompagnata dalla traduzione dell'antologia bizantina di commentatori greci – includente, oltre a due commenti anonimi, i commenti di Eustrazio, Aspasio e Michele di Efeso –, fu quella che conobbe la diffusione più ampia:<sup>3</sup> fu commentata da Alberto Magno, da Tommaso d'Aquino e dai maestri della Facoltà delle Arti e di Teologia.<sup>4</sup> Al 1240 risale invece la sola traduzione arabo-latina medievale, che dobbiamo a Ermanno il Tedesco, inclusa nel commento medio di Averroè:<sup>5</sup> contrariamente alla traduzione di Grossatesta, la traduzione

<sup>1</sup> In Aristotele, 2002, I, 1, p. 120.

<sup>2</sup> *Ibi*, I, 1, pp. 120-146, e *Aristoteles Latinus*, 1972-1974, fasc. 1, pp. XVI-CLII; Rashed – Vuillemin Diem, 1997.

<sup>3</sup> Di questa traduzione esistono due recensioni: una prima, *recensio pura*, e una seconda, *recensio recognita*, frutto di una revisione della prima sulla base di due manoscritti greci: *Aristoteles Latinus*, 1972-1974, fasc. 1, pp. CLII-CCXLVII.

<sup>4</sup> Si veda l'elenco riportato più avanti in questo stesso paragrafo.

<sup>5</sup> Sulla tradizione araba, si veda almeno Akasoy – Fidora, 2005; Woerther, 2018.

arabo-latina ebbe diffusione modesta, fatto attestato dallo scarso numero di manoscritti conservati e dall'altrettanto scarso numero di citazioni presenti nei commenti latini.

L'*Etica Nicomachea* offre tanto una teoria della virtù in generale, ossia della natura della virtù (nel libro II e nella prima sezione del III), quanto una classificazione e descrizione delle singole virtù morali e intellettuali, ma anche di quegli abiti che non sono propriamente virtù, ma abiti inferiori o superiori o prossimi alla virtù (dalla fine del libro III al libro IX, dove sono studiate le singole virtù morali e intellettuali, la virtù eroica, la continenza e l'incontinenza, l'amicizia, ecc.).

Siamo oggi in misura di poter gettare uno sguardo d'insieme sull'esegesi dell'*Etica Nicomachea* nel periodo preso in esame. Può risultare utile distinguere tra i commenti scritti da maestri in arti e quelli di maestri in teologia.<sup>6</sup>

I più importanti commenti scritti da maestri in arti sono i seguenti (tutti commenti per questioni):

- Anonimo, Paris, BnF lat. 14698. Il commento è mutilo (si interrompe all'inizio del libro V). Fu composto verosimilmente all'inizio degli anni Ottanta del secolo XIII. È stato talvolta attribuito, senza tuttavia alcun argomento solido, al maestro in Arti Giacomo di Douai.<sup>7</sup>
- Anonimo, Erlangen, Universitätsbibl. 213, fol. 47ra-80vb; probabilmente coevo al precedente. Porta sui libri I-X (ma esclude la parte finale del libro X, sulla vita contemplativa).<sup>8</sup>
- Anonimo, Erfurt, Amplon. F. 13, fol. 84[85]ra-117[118]va. Il commento porta sui libri I-X e offre materiali interessanti dal punto di vista dottrinale. Si tratta probabilmente della fonte principale del commento seguente.

<sup>6</sup> Sulla ricezione alla Facoltà delle Arti di Parigi, si veda Costa, 2012a, e, per i commenti scritti da maestri in teologia, 2012b. Si prendono qui in considerazione i commenti posteriori alla traduzione completa di Roberto Grossatesta.

<sup>7</sup> Edizione completa del testo in Costa, 2010, dove sono discussi anche i problemi relativi all'attribuzione e alla datazione del testo.

<sup>8</sup> Sull'Anonimo di Erlangen, *ibi*, pp. 102-106, nonché Giocarinis, 1959.

- Egidio di Orléans, Paris, BnF lat. 16089, fol. 195ra-237vb. Porta sui libri I-X, a cui aggiunge un'appendice di questioni supplementari sui libri I-V, probabilmente del medesimo autore. La datazione del testo si rivela complessa, ma può essere verosimilmente fissata agli ultimi anni del secolo XIII o ai primi del XIV.<sup>9</sup>
- Radulfo Brito: porta sui libri I-VI, sulla prima metà del libro VII e sul X. Composto certamente negli anni Novanta del XIII secolo.<sup>10</sup>
- Giovanni Buridano: si tratta probabilmente del più notevole esito dell'esegesi dell'*Etica* alla Facoltà delle Arti. Il commento porta sui libri I-X e risale al secondo quarto del XIV secolo.<sup>11</sup>

Se questi commenti hanno visto la luce nel quadro delle attività didattiche della Facoltà delle Arti, non si può dire che i commenti scritti da teologi siano sempre il frutto di insegnamento, in particolare presso gli *studia* degli ordini mendicanti. È interessante notare, al contrario, che a volte questi commenti derivano da un'attività di studio e ricerca, per così dire, privata del teologo. A questo gruppo appartengono:

- Alberto Magno, *Lectura cum quaestionibus*. Il testo (commento *ad litteram* e questioni, sui libri I-X) è stato redatto verso il 1250 presso lo *Studium* domenicano di Colonia, da Tommaso d'Aquino, al tempo discepolo di Alberto.<sup>12</sup>
- Alberto Magno, *Commentum*: questo secondo commento è una parafrasi (libri I-X). La datazione è incerta, ma il testo sembra posteriore al precedente di una decina d'anni.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Sull'Anonimo di Erfurt e su Egidio di Orléans, Costa, 2011; Celano, 2016, cap. 8, che qui studia diversi aspetti dell'Anonimo di Erfurt e del commento di Radulfo Brito.

<sup>10</sup> Edizione completa del testo in Costa, 2008.

<sup>11</sup> Ne esistono ancor oggi circa duecento copie manoscritte; il testo è stato più volte edito nei secoli XV e XVI: si veda Lohr, 2013, pp. 263-265.

<sup>12</sup> Testo edito sotto il titolo non autentico di *Super Ethica Commentum et Quaestiones*: Alberto Magno, 1968-1987.

<sup>13</sup> Testo edito sotto il titolo di *Ethica*: Alberto Magno, 1897.

- Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Ethicorum*. commento *ad litteram* (libri I-X), composto a Parigi verso il 1271-1272.<sup>14</sup>
- Enrico di Frimaria, teologo agostiniano: esposizione letterale e questioni (libri I-X). L'opera sarebbe databile al primo decennio del secolo XIV.
- Radulfo Brito, seconda redazione, completa (questioni sui libri I-X); databile attorno al 1310, quando Radulfo aveva già cominciato la sua carriera di teologo.<sup>15</sup>
- Guido Terrena, Carm., commento incompiuto (1312-1313 ca.): restano questioni sui libri I-VI e due frammenti di esposizione letterale.<sup>16</sup>
- Guiral Ot, O.F.M.: il commento (libri I-X) alterna esposizione letterale e questioni, ma le questioni sono trattate sistematicamente solo nei libri I-VI; solo due questioni sono discusse nel libro VII, otto nel libro IX e una sola nel libro X; il testo è databile verso il 1323.<sup>17</sup>

Vi sono poi anche dei casi “ibridi”:

- Walter Burley, filosofo e teologo inglese, ad esempio, ha cominciato il suo commento all'*Etica* in qualità di maestro in arti, per ultimarlo solo dopo essere passato all'insegnamento della teologia.<sup>18</sup> Si tratta di un commento *ad litteram* (libri I-X), che comporta però anche un gran numero di *dubia, quaestiones, notanda*. Certamente, non si tratta dell'opera più originale di Burley.

La distinzione tra “commenti filosofici” e “teologici” è capitale per la valutazione dei contenuti dottrinali che questi testi offrono: mentre

<sup>14</sup> Tommaso d'Aquino, 1969.

<sup>15</sup> Edizione completa del testo in Radulfo Brito, 2022.

<sup>16</sup> Il testo è conservato in tre manoscritti. La preparazione dell'edizione critica è attualmente in corso. Si veda Costa, 2015.

<sup>17</sup> Guiral Ot, 1500.

<sup>18</sup> Del testo esistono diverse edizioni antiche; in merito si veda Costa, 2013. Per quanto concerne la datazione, il commento di Burley è stato scritto tra il 1333 e il 1341.



i maestri in arti tendono a limitarsi ai problemi più strettamente filosofici, nell'ottica di chiarire i concetti fondamentali dell'etica aristotelica, i teologi allargano notevolmente le prospettive teoriche, e si servono della filosofia pratica per risolvere problemi originariamente estranei a questa; ad esempio, Guido Terrena, che utilizza la teoria aristotelica dell'*habitus* per risolvere la questione dell'identità della grazia e della carità; o ancora Guiral Ot, che inserisce, nella trattazione del coraggio, una questione sul martirio.

Da questo medesimo punto di vista, un altro elemento importante concerne la trattazione delle virtù. È noto che in Aristotele non vi è una dottrina delle virtù cardinali; però tale dottrina, di origine platonica, è trasmessa al Medioevo latino da autori latini (Cicerone, Seneca), della tradizione patristica (come Agostino di Ippona), o associati a questa (come Macrobio). Mentre dunque, in generale, i commenti dei maestri in arti non definiscono la virtù cardinale e non identificano le quattro virtù cardinali, al contrario i teologi utilizzano abbondantemente la divisione delle virtù cardinali nel contesto dell'esegesi dell'*Etica*: vedremo due esempi di questa tendenza in Alberto Magno e in Tommaso d'Aquino.

### 1.2. I commenti alle Sentenze

Il commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo è un passaggio obbligato nella carriera di un teologo.<sup>19</sup> La *distinctio* 33 del libro III tratta delle virtù cardinali. L'esame dei commenti permette di constatare una notevole varietà e ricchezza dottrinale; si deve tenere presente che, nelle *Sentenze*, si tratta congiuntamente delle virtù teologali (fede, *dist.* 23-25; speranza, *dist.* 26; carità, *dist.* 27-32) e cardinali.

Per dare un'idea del tipo di problemi che possono essere sollevati in questo contesto, utilizzerò il commento, ancora inedito, del dome-

<sup>19</sup> Le *Sentenze* sono editate in Pietro Lombardo, 1981<sup>3</sup>. Sui commenti medievali, si veda almeno Rosemann, 2002-2015.

nicano Bombologno da Bologna, composto tra la fine degli anni Sessanta e gli anni Settanta del secolo XIII.<sup>20</sup>

Bombologno studia innanzitutto (*quaestio* I) la virtù morale in generale (*in communi*), ossia la necessità delle virtù morali, la loro distinzione reciproca, la loro generazione, la natura del *medium virtutis* e, infine, il problema della loro conservazione *in patria*, ossia dopo la vita mortale. Poi (*quaestio* II) la denominazione e la distinzione delle virtù cardinali. Da ultimo (*quaestio* III), il loro *subiectum*, ossia di quale parte dell'anima siano le disposizioni, se dell'appetito irascibile e concupiscibile ovvero della parte più elevata dell'anima, ossia la *ratio*. È evidente che la trattazione dell'autore porta su aspetti teorici e, per così dire, "tecnici" della teoria della virtù.

### 1.3. I trattati sistematici, le *Summae theologiae*

Le *Summae*, ossia i trattati sistematici e sintetici della dottrina teologica, contengono in molti casi una sezione morale. Probabilmente prima del 1243, Alberto Magno aveva composto un trattato *De natura boni*: qui, dopo aver svolto diverse questioni sulla natura del bene in generale, Alberto trattava delle quattro virtù politiche o morali, ossia delle quattro virtù cardinali.<sup>21</sup> Pochi anni più tardi, compone un *De bono* (ultima sezione della *Summa de creaturis*), più sviluppato del *De natura boni*, ma organizzato analogamente a questo: Alberto tratta innanzitutto del bene, in seguito delle virtù cardinali. In entrambi i trattati, è facile vedere l'opera di un teologo: ad esempio, per l'attenzione prestata a virtù come la verginità o la castità, o per l'importante apparato di fonti bibliche e patristiche.

Nel secolo XIII, il caso più celebre è quello di Tommaso d'Aquino.<sup>22</sup> La *Secunda pars*, ossia la parte dedicata alla teologia morale, è suddivisa in due parti: la *Prima secundae* tratta della dottrina morale "ge-

<sup>20</sup> Sull'autore si veda Oliva, 2008 e 2012. Il commento è conservato in due manoscritti, di cui uno autografo. Chi scrive sta attualmente preparando, con il padre Adriano Oliva, l'edizione della *distinctio* 33 del libro III.

<sup>21</sup> Alberto Magno, 1974.

<sup>22</sup> Tommaso d'Aquino, 1888-1906. Sull'opera, si veda Oliva, 2009-2010.

nerale” (studio dell’atto umano, della virtù e del vizio, delle passioni, ecc.), mentre la *Secunda secundae* è dedicata alla morale “speciale”, ossia alle disposizioni particolari che possono, come le virtù e i vizi, appartenere a qualsiasi fedele, ovvero quelle che, come la profezia o il *raptus*, appartengono a un numero ristretto di fedeli. Nella *Secunda secundae* si trova uno dei più ampi trattati dedicati alle virtù teologali e cardinali.<sup>23</sup>

L’esame della struttura e dei contenuti della *Secunda secundae* è particolarmente rivelatore del ruolo che Tommaso attribuiva alla morale aristotelica. In effetti, quando studia le virtù o i vizi presenti nell’etica aristotelica (dunque le virtù cardinali e le loro “parti”), Tommaso organizza la sua trattazione come un commento per questioni all’*Etica Nicomachea*.<sup>24</sup> Per illustrare questo procedimento con un esempio concreto, si può osservare la questione dedicata al coraggio (o *fortitudo*). Tommaso dedica a questa virtù la qu. 123 della *Secunda secundae*. Dei dodici articoli che la compongono, nove seguono precisamente l’ordine del discorso aristotelico:

123, 1: *Vtrum fortitudo sit uirtus: Etica Nicomachea, III, 1115a6 ss.*

123, 2: *Vtrum fortitudo sit specialis uirtus.*

123, 3: *Vtrum fortitudo sit circa timores et audacias: 1115a6-7; 1117a29 ss.*

123, 4: *Vtrum fortitudo solum sit circa pericula mortis: 1115a24-27.*

123, 5: *Vtrum fortitudo consistat proprie circa pericula mortis que sunt in bello: 1115a28-30.*

123, 6: *Vtrum sustinere sit principalis actus fortitudinis: 1117a32-35.*

123, 7: *Vtrum fortis operetur propter bonum proprii habitus: 1115b20-24.*

123, 8: *Vtrum fortis delectetur in suo actu: 1117a35-b9.*

123, 9: *Vtrum fortitudo maxime consistat in repentinis: 1115a32-34; 1117a17-22.*

<sup>23</sup> Secondo l’ordine adottato da Tommaso: fede (qu. 1-16), speranza (qu. 17-22), carità (qu. 23-46), prudenza (qu. 47-56), giustizia (qu. 57-122), coraggio (qu. 123-140), temperanza (qu. 141-170).

<sup>24</sup> La composizione del commento all’*Etica* e della parte morale della *Summa* risalgono agli stessi anni (1270-1272): sulla relazione tra le due opere, restano fondamentali gli studi di Gauthier, 1951 e 1971.

123, 10: *Vtrum fortis utatur ira in suo actu*: 1116b30-31.

123, 11: *Vtrum fortitudo sit uirtus cardinalis*.

123, 12: *Vtrum fortitudo precellat inter omnes uirtutes*.

La stessa coincidenza con l'*Etica* aristotelica si riscontra in altri luoghi, come ad esempio nella qu. 6 della *Prima secundae*, che tratta del volontario e dell'involontario:

6, 1: *Vtrum in humanis actibus inueniatur uoluntarium*: *Etica Nicomachea*, III, 1109b30 ss.

6, 2: *Vtrum inueniatur in animalibus brutis*: 1111b8-9.

6, 3: *Vtrum uoluntarium esse possit absque omni actu*.

6, 4: *Vtrum uiolentia uoluntati possit inferri*.

6, 5: *Vtrum uiolentia causet inuoluntarium*: 1109b35-1110a3.

6, 6: *Vtrum metus causet inuoluntarium*: 1110a4-11.

6, 7: *Vtrum concupiscentia causet inuoluntarium*: 1110b9-15.

6, 8: *Vtrum ignorantia causet inuoluntarium*: 1110a1.

Il caso di Tommaso è, a quanto sappiamo, unico. Alberto Magno, ad esempio, organizza in altro modo la parte morale della sua *Summa*. Dopo aver trattato dei sei giorni della creazione e dello stato d'innocenza, Alberto studia il peccato originale (tr. XVII), il peccato attuale e i vizi capitali (tr. XVIII), poi i peccati *a privatione* (tr. XIX) e *in verbis* (tr. XX), il *iudicium suspicionis* e l'*acceptio personarum* (tr. XXI), le *radices peccatorum* (tr. XXII), il peccato contro lo Spirito Santo (tr. XXIII) e la *potentia peccandi* (tr. XXIV). Qui la parte morale è concepita come un trattato sul male, e di conseguenza le questioni relative alla virtù sono trattate in maniera più incidentale.

#### 1.4. *Le Quaestiones disputatae*

Nei secoli XIII e XIV, le raccolte di *quaestiones disputatae* offrono molti materiali per lo studio dei diversi generi di virtù (morali, intellet-

tuali, cardinali, teologici).<sup>25</sup> Le dispute, in particolar modo le dispute quodlibetali, davano l'occasione al maestro e al suo *entourage* di studiare determinati problemi in modo estremamente approfondito. È il caso di Tommaso d'Aquino e della *Quaestio disputata de virtutibus*, raccolta di questioni a carattere teologico e morale composta parallelamente alla *Secunda pars*. La raccolta prevede sei grandi questioni, a loro volta suddivise in articoli. Le materie trattate sono le seguenti: la virtù in generale (*in communi*), la carità, la correzione fraterna, la speranza, le virtù cardinali, l'incarnazione del Verbo. Sono soprattutto le questioni prima (*de virtutibus in communi*) e quinta (*de virtutibus cardinalibus*) a interessare lo studio della virtù.

Con l'espressione *de virtutibus in communi*, Tommaso intende la virtù nei suoi aspetti più generali, ossia non lo studio delle singole virtù (naturali o soprannaturali che siano), ma la virtù come fenomeno psicologico. Tommaso è qui particolarmente attento alla questione del *subiectum* della virtù (se questo possa essere l'intelletto, la volontà, l'appetito irascibile e concupiscibile), l'origine della virtù (se sia infusa, naturale, acquisita), la possibilità che la virtù si intensifichi e la questione dell'essere un giusto mezzo. Più breve, la questione sulle virtù cardinali studia il concetto di “virtù cardinale”, la connessione delle virtù, la loro uguaglianza e l'eventuale conservazione *in patria*, ossia nell'aldilà. Studieremo qui di seguito alcuni punti concettuali importanti di quest'opera.

Vi sono altre raccolte di questioni *de virtutibus*, oggi inedite e poco studiate: autore di una di queste sarebbe il teologo secolare Giovanni di Pouilly.<sup>26</sup>

### 1.5. Trattati De virtutibus, specula principum ed enciclopedie

Meno approfondite dal punto di vista teorico, ma nondimeno notevoli per la nostra conoscenza dell'etica medievale sono quelle trattazioni, in genere sistematiche, della virtù che non si rivolgono al pub-

<sup>25</sup> Sulla *disputatio* e le *quaestiones disputatae* occorre riferirsi almeno a Bazàn *et al.*, 1985; Weijers, 1995, e più recentemente Schabel, 2006 e 2007.

<sup>26</sup> Schabel, 2014.

blico, specializzato ed esigente, delle università, ma a un pubblico più ampio, formato da uomini di corte o da religiosi.<sup>27</sup>

A questa letteratura appartengono due celeberrime opere latine del secolo XIII, ossia la *Summa de virtutibus et vitiis* del domenicano Guglielmo Peraldo e il *De regimine principum* dell'agostiniano Egidio Romano. In entrambi i casi, il numero elevatissimo di copie manoscritte oggi note, e le numerose edizioni antiche, sono testimoni del grande successo riscontrato. Queste opere offrono descrizioni accurate delle singole disposizioni virtuose, corredate da un ricco apparato di fonti antiche; tuttavia, dato il pubblico a cui sono rivolte, risultano meno complesse delle opere prodotte in ambito universitario, in particolar modo per quanto concerne le questioni di psicologia morale: è raro che in questo genere di opere vengano affrontati temi complessi, come ad esempio quello del *subiectum* delle disposizioni morali o della generazione della virtù. Allo stesso gruppo appartengono opere enciclopediche, tra cui la più celebre è forse lo *Speculum maius* del domenicano Vincenzo di Beauvais.<sup>28</sup>

## 2. Ibridazione di tradizioni estranee: la virtù aristotelica e le virtù cardinali

Fra tutti i testi che abbiamo qui sommariamente presentato, i commenti dei maestri in arti sono forse i più fedeli alla dottrina aristotelica. La libertà di cui godono i teologi – che non devono limitarsi, per dovere istituzionale, a esporre Aristotele, ma inseriscono l'esegesi aristotelica in un contesto di riflessione più ampio sulla morale e la perfezione umana – li porta a comprendere il pensiero di Aristotele alla luce di altre tradizioni dottrinali. In particolare, sono attestati diversi tentativi di reintrodurre lo schema delle virtù cardinali nella morale aristotelica.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Per orientarsi in questa abbondante produzione, si ricorra a Bloomfield *et al.*, 1979; Bejczy – Newhauser, 2008; Bejczy – Nederman, 2007.

<sup>28</sup> Si segnali però che la quarta sezione dello *Speculum maius*, ossia la sezione morale (*Speculum morale*), è molto probabilmente apocrifia e riproduce materiali estratti da altri autori, tra cui Tommaso d'Aquino: si veda Paulmier Foucart – Lusignan, 1990.

<sup>29</sup> Sulle virtù cardinali nel Medioevo, si veda Bejczy, 2008 e 2011.

Ricordiamo che le virtù cardinali sono problematiche rispetto all'etica aristotelica, per diverse ragioni. Innanzitutto, la saggezza pratica (*phronesis*, *prudentia*), la giustizia, il coraggio e la temperanza sono, nell'*Etica Nicomachea*, delle virtù certamente fondamentali; tuttavia, nulla permette di pensare che Aristotele attribuisse loro uno statuto o una funzione analoga a quella della virtù cardinale.

Inoltre, se nella tradizione che riconosce alle quattro disposizioni citate lo statuto di virtù cardinali queste si equivalgono nell'essere, appunto, cardinali, in Aristotele questa equivalenza non può sussistere: se, in effetti, Aristotele accorda uno statuto speciale alla giustizia e alla saggezza pratica, in quanto virtù che in un certo modo comprendono e dirigono l'insieme delle virtù morali e intellettuali, la stessa cosa non può essere affermata del coraggio e della temperanza.

In ultimo luogo, accordare alla saggezza pratica lo statuto di virtù cardinale risulta problematico rispetto al ruolo che spetterebbe allora alla saggezza speculativa (*sophia*, *sapientia*): queste due virtù intellettuali devono infatti contribuire entrambe, sebbene a diverso titolo, alla realizzazione del bene umano.

Nel secondo commento di Alberto Magno, l'esegesi del libro IV comincia proprio con lo spiegare la relazione tra le virtù ivi trattate (liberalità, magnanimità, ecc.) e le virtù identificate alle virtù cardinali (temperanza e coraggio: seconda metà del libro III; giustizia: libro V; prudenza: libro VI). Le virtù del libro IV sono virtù “accessorie” (*adiunctae*) rispetto alle virtù cardinali, o principali. Secondo Alberto, tali virtù accessorie sono richieste unicamente per la temperanza e il coraggio, non per la giustizia, né per la prudenza: queste due, in effetti, hanno per oggetto un giusto mezzo oggettivo (*quoad rem*), che quindi non conosce variazioni; le prime, invece, hanno per oggetto un giusto mezzo soggettivo (*quoad nos*), la cui variabilità richiede un certo numero di virtù supplementari.<sup>30</sup> Sembra intendersi che l'equità, oggetto della giustizia, e il *medium rationis*, oggetto della prudenza, siano oggetti univoci e invariabili; i piaceri del tatto, invece, oggetto della tempe-

<sup>30</sup> Alberto Magno, 1897, IV, I, 1, p. 271.

ranza, possono essere acquisiti anche tramite la ricchezza, oggetto della liberalità; quest'ultima sarà dunque subordinata alla temperanza.

Un'analoga libertà rispetto alla teoria aristotelica della virtù si riscontra in Tommaso, in particolare nel modo in cui egli concepisce lo statuto della virtù cardinale.

Alla luce di queste considerazioni, proverò a spiegare come Tommaso concepisce il ruolo della virtù cardinale nella *Quaestio disputata de virtutibus cardinalibus*.

Secondo Tommaso, sulle virtù cardinali si fonda la vita umana. L'uomo possiede la natura sensitiva, che ha in comune con gli animali, la ragione pratica, che gli è propria, e l'intelletto speculativo, tramite il quale è come se partecipi alla natura angelica. La vita morale, propriamente umana, si fonda e ruota attorno (*vertitur*) alle virtù cardinali, che sono dunque una sorta di perno o di principio della vita umana; ragione per cui possono anche essere chiamate virtù principali.

Scomponendo l'atto virtuoso nelle sue componenti formali, vi si trovano quattro caratteri: (a) l'alterazione, o modificazione (*modificatio*) dell'atto in virtù della quale l'atto è reso buono; (b) la relazione al soggetto, che deve essere stabile, salda; (c) la relazione con la causa finale: questi tre caratteri si trovano nel soggetto che la ragione dirige, ossia, come vedremo, nelle differenti facoltà appetitive. Infine, (d) la conoscenza, carattere, quest'ultimo, che si trova nella ragione. Ora questi quattro caratteri formali, che informano qualsiasi atto virtuoso, sono letti da Tommaso proprio nel libro II dell'*Etica Nicomachea*. In effetti, l'alterazione dell'atto (a) deve intendersi secondo quanto Aristotele afferma: «le azioni virtuose non sono compiute giustamente o in modo temperante, quando hanno una certa qualità, ma lo sono, se, inoltre, colui che agisce lo fa trovandosi in certe condizioni»;<sup>31</sup> il che significa che l'atto virtuoso non deve limitarsi a essere materialmente virtuoso, ma deve essere compiuto sulla base di condizioni "interne" all'agente, principalmente la moderazione dell'appetito e l'adeguamento

<sup>31</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 3, 1105a28-31, tr. C. Natali, 2019.



di questo alla ragione.<sup>32</sup> Tale condizione non è tuttavia sufficiente, poiché tre altri caratteri sono necessari: «prima di tutto – afferma Aristotele – se agisce consapevolmente, poi se ha compiuto una scelta e l'atto virtuoso è stato scelto per se stesso, in terzo luogo se agisce con una disposizione salda e insieme immutabile».<sup>33</sup> Tommaso identifica così queste quattro condizioni alle quattro virtù cardinali:

(d) l'atto autenticamente virtuoso comporta diversi tipi di conoscenza, ossia la deliberazione, il giudizio e soprattutto l'imperativo della ragione pratica, compito della *prudentia*;

(c) l'atto è poi perfetto quando il fine non è unicamente di rettificare se stessi, ma di rettificare se stessi nella relazione con l'altro, ossia esercitando la *iustitia*;

(a) l'adeguamento dell'appetito alla ragione si produce principalmente tramite la repressione delle passioni irrazionali, aventi per oggetto il piacere e il dolore, e questo spetta alla *temperantia*;

(b) infine, l'agente deve essere saldo, perché possa perseverare nell'atto virtuoso fino al suo compimento, reprimendo il timore, e questo è il compito della *fortitudo*.

Si hanno dunque le equivalenze seguenti tra le componenti formali della virtù e le virtù cardinali: *cognitio: prudentia; rectitudo: iustitia; moderatio: temperantia; firmitas: fortitudo*.

La novità del pensiero di Tommaso non si trova nell'identificazione di queste virtù aristoteliche alle virtù cardinali, ma nello statuto che è loro attribuito. In effetti, le quattro virtù cardinali, oltre a essere delle virtù speciali,<sup>34</sup> sono anche i caratteri formali che fanno che una qualsiasi altra virtù sia tale. Per cui qualsiasi atto virtuoso, ad esempio l'atto di liberalità, è simultaneamente un atto di liberalità, di prudenza, di giustizia, di temperanza e di coraggio.

<sup>32</sup> In effetti, atti virtuosi materialmente identici possono essere frutto del possesso della virtù, ma anche del possesso di una disposizione inferiore alla virtù, come la continenza, o perfino di una disposizione viziosa, come nel caso in cui si emulasse il comportamento virtuoso per ottenere un fine non virtuoso.

<sup>33</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 3, 1105a28-31, tr. C. Natali, 2019.

<sup>34</sup> Ossia, nel lessico di Tommaso, virtù che hanno il loro oggetto proprio, che le distingue dalle altre.

Ma le quattro virtù cardinali, oltre a questo ruolo essenziale rispetto all'insieme delle virtù, hanno anche un loro essere specifico che è definito, secondo Tommaso, dalla loro relazione alla loro materia propria: «Di queste quattro [condizioni], ossia la conoscenza imperativa, la rettitudine, la fermezza e la moderazione, sebbene siano necessarie in tutti gli atti virtuosi, ciascuna ha tuttavia un certo essere principale rispetto a determinati oggetti e atti». <sup>35</sup>

Tommaso riformula quindi, in modo originale, la teoria delle parti delle virtù: <sup>36</sup> ogni virtù cardinale, come anche ogni virtù teologale, contiene al suo interno una moltitudine di disposizioni virtuose, che si relazionano alla virtù che le contiene come le parti si relazionano al tutto. Prendiamo il caso della temperanza. <sup>37</sup> Secondo Tommaso, la virtù può avere parti integranti (*integrales*), soggettive (*subiectivae*) o potenziali (*potentiales*). Le prime non sono necessariamente virtù, ma sono disposizioni che vengono in aiuto della virtù di cui sono parti, come ad esempio il pudore (*verecundia*) rispetto alla temperanza. Le parti soggettive di una virtù cardinale sono analoghe alla specie nel suo rapporto con il genere, e si definiscono in base al loro oggetto: oggetto della temperanza è il piacere in genere, i piaceri particolari sono invece l'oggetto delle virtù-parti soggettive della temperanza: il piacere legato al vino è oggetto della sobrietà, che è dunque una parte soggettiva della temperanza. Le parti potenziali sono invece virtù secondarie, in un certo senso analoghe alle virtù di cui sono parti, ma hanno un diverso oggetto, meno arduo, di quello della principale; meno arduo, ossia causa di passioni meno potenti; la clemenza (*clementia*) è una parte potenziale della temperanza, nella misura in cui il suo ruolo è di moderare, ma di moderare una passione, l'ira, meno violenta della concupiscenza.

<sup>35</sup> Tommaso d'Aquino, *Quaestio disputata de virtutibus cardinalibus*, 1, *responsio*.

<sup>36</sup> Sulle classificazioni medievali delle virtù, si veda Bejczy, 2011, soprattutto pp. 291-296.

<sup>37</sup> Riprendo qui quanto esposto in Costa, 2020, pp. 159-160.

### 3. *Etica della virtù o teologia della carità?*

La filosofia morale contemporanea, in particolare quella di tradizione analitica, ha messo al centro del dibattito l'etica (aristotelica) della virtù (*virtue ethics*); in questo “ritorno” all'aristotelismo, il pensiero di Tommaso d'Aquino, e quindi indirettamente la tradizione scolastica medievale, gioca un ruolo piuttosto rilevante.<sup>38</sup> È lecito interrogarsi, sulla base di uno studio diretto delle fonti e del loro contesto storico, sulla possibilità di trovare, nei secoli XIII e XIV, un'“etica della virtù”, ossia un'etica, essenzialmente aristotelica, che individui nella virtù il cuore della filosofia morale.

Crediamo che non si possa rispondere a questa domanda con un sì o con un no, senza sfumature. In effetti, se è certo che i filosofi e i teologi della fine del Medioevo hanno ampiamente approfondito lo studio della virtù, riuscendo a produrre tanto un'esegesi profonda del pensiero aristotelico, quanto un certo numero di esiti speculativi notevoli per la loro originalità, non è altrettanto certo che abbiano concepito la possibilità di un'etica della virtù, quantomeno di un'etica della virtù umana, ossia aristotelica. I maestri in arti, si obietterà, sono restati fondamentalmente fedeli alla lettera di Aristotele: il che è vero, ma è anche vero che non avevano altra scelta. Il loro statuto accademico imponeva loro di attenersi al testo di Aristotele, senza toccare temi teologici. Le cose vanno diversamente quando si leggano testi scritti da teologi, come Tommaso d'Aquino, Alberto Magno o Guiral Ot.

Per afferrare questo punto, è necessario comprendere quale sia la funzione delle virtù morali e intellettuali nella produzione fin qui descritta. Poiché, fatta eccezione per i commenti dei maestri in arti appena citati, lo studio della virtù è sempre iscritto in un disegno più ampio, avente per oggetto non il fine naturale (aristotelico), ma il fine soprannaturale della vita umana.

Ciò è chiarissimo in uno degli autori che si considera proprio tra i più aristotelici del suo tempo, ossia Tommaso. Nel trattato *De caritate* della *Summa theologiae*, in una questione raramente presa in esame ma

<sup>38</sup> Si veda la recente sintesi di Vogler, 2013.

di cui difficilmente si potrebbe sottovalutare l'importanza, Tommaso spiega che in assenza di carità – ossia in assenza di una disposizione soprannaturale – non può esistere alcuna vera virtù. In senso assoluto, la vera virtù è soltanto quella che porta l'uomo al suo fine ultimo; questo fine è la visione di Dio, e la sola virtù che lo attua è la carità. Le altre virtù, di qualsiasi genere siano, sono autenticamente virtù solo se sono dirette dalla carità e in questa assimilate; altrimenti non saranno che virtù imperfette.<sup>39</sup> L'ideale aristotelico dell'*arete* non potrebbe essere più profondamente tradito.

Analogamente la posizione di Alberto Magno: questi, nel suo commento alle *Sentenze*, scrive che la carità perfeziona le singole virtù in modo da portarle al loro fine ultimo; se infatti le virtù sono in grado di produrre il loro fine, questo fine resta sempre un fine intermedio, ossia imperfetto; l'unica disposizione in grado di produrre il fine ultimo, e di avvicinare al fine ultimo gli atti delle altre virtù, è appunto la carità.<sup>40</sup>

Il tema della carità come virtù direttrice dell'insieme delle virtù ritorna anche in alcuni commenti all'*Etica*. Ad esempio, nel commento del francescano Guiral Ot, che ne parla proprio in una questione dedicata alla giustizia legale, ossia a quella virtù "generale", che per il suo ruolo di virtù ordinatrice delle virtù morali sembrerebbe quasi costituire un equivalente naturale della carità.<sup>41</sup> La questione sollevata dall'autore è la seguente: se una virtù (generale) possa sostituirsi alle virtù che le sono inferiori e produrne gli atti. Questo non è possibile da un punto di vista formale, poiché le azioni temperate non possono essere prodotte che dalla temperanza, formalmente presente quale *habitus* dell'agente; è però possibile altrimenti, ossia in virtù di un comando (*imperium*) o di un certo desiderio generale (*ratione alicuius generalis desiderii*), attraverso il quale la virtù o disposizione superiore produce gli atti delle altre virtù, inferiori. Questa modalità appartiene alla carità, all'amore di sé propria del virtuoso e all'obbedienza alla legge propria della giustizia.

<sup>39</sup> Tommaso d'Aquino, 1888-1906, VIII, p. 171.

<sup>40</sup> Alberto Magno, 1893-1894, t. 28, p. 515.

<sup>41</sup> Guiral Ot, 1500, fol. 95r-v.

La carità impone di agire virtuosamente per essere grati a Dio, l'amore di sé per conservare la propria felicità, l'obbedienza alla legge per non essere puniti.<sup>42</sup> E tra tutti questi motivi, quello proprio della carità è superiore, poiché esprime un amore disinteressato del bene e un compimento gratuito delle opere virtuose.<sup>43</sup>

#### 4. Conclusioni

Con il nostro studio, ci si è proposti di porre le basi per rispondere alla domanda: esiste un'“etica della virtù” nei secoli XIII-XIV? Senza pretendere di proporre risposte definitive, pensiamo che sia necessario, sulla base di quanto fin qui esposto, fissare alcuni punti per coloro che vorranno riprendere questi problemi

Innanzitutto, lo studio della virtù richiede una conoscenza quanto più profonda possibile dei contesti storici e istituzionali in cui le trattazioni intorno alla virtù sono state prodotte. Enciclopedie, somme di teologia, commenti all'*Etica* o alle *Sentenze*: si tratta di opere di natura diversa, e i loro contenuti vanno costantemente raffrontati con il fine dell'opera e con l'intenzione dell'autore. Un maestro che afferma, in un commento all'*Etica*, che la giustizia è la virtù più alta potrebbe smentirsi in un commento alle *Sentenze*, dichiarando che tale virtù è la carità: nel primo caso, non ha fatto che spiegare Aristotele, nel secondo, si è attenuto alla sua tradizione spirituale e teologica.

Inoltre, ci si può interrogare sulla pertinenza del concetto stesso di “etica della virtù”, se con questo si intenda un'etica fondamentalmente aristotelica, ossia se si individui nella ricezione dell'*Etica Nicomachea* la fonte principale di una filosofia morale medievale coincidente in gran parte con una riflessione sulla virtù. Questa maniera di pensare è rischiosa: se, in effetti, è certo che poche opere hanno avuto sul pensiero medievale un'influenza così profonda come l'*Etica Nicomachea*, è però anche fuori di dubbio che i suoi contenuti siano stati ricollocati in una teologia morale intrinsecamente incompatibile con la morale aristotelica. La domanda iniziale si può allora riformulare così: è existi-

<sup>42</sup> *Ibi*, fol. 95va.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

ta, nei secoli XIII-XIV, un’“etica della virtù” non subordinata a una “teologia della carità”? Una risposta negativa porterebbe a mettere in dubbio l’esistenza stessa di una filosofia morale alla fine del Medioevo.

### *Bibliografia*

Akasoy A. – Fidora A. (2005), *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, Brill, Leiden-Boston.

Alberto Magno (1893-1894), *Commentarii in Libros Sententiarum*, ed. A. Borgnet, Vivès, Paris, 5 voll.

Alberto Magno (1897), *Ethica*, ed. A. Borgnet, Vivès, Paris.

Alberto Magno (1968-1987), *Super Ethica*, ed. W. Kübel, Aschendorff, Münster.

Alberto Magno (1974), *De natura boni*, ed. E. Filthaut, Aschendorff, Münster.

Aristotele (2002), *Éthique à Nicomaque*, ed. R.A. Gauthier – J.-Y. Jolif, Peeters-Nauwelaerts, Louvain-la-Neuve-Paris-Sterling (VA), 2 voll.

Aristotele (2019), *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari.

*Aristoteles Latinus* (1972-1974), *Ethica Nicomachea*, ed. R.A. Gauthier, Brill-Desclée de Brouwer, Leiden-Bruxelles.

Bazàn B.C. – Wippel J.W. – Franssen G. – Jacquart D. (1985), *Les Questions disputées et les Questions quodlibétiques dans les Facultés de théologie, de droit et de médecine*, Brepols, Turnhout.

Bejczy I.P. (2008), *The Cardinal Virtues in Medieval Commentaries on the Nicomachean Ethics, 1250-1350*, in I. Bejczy (ed.), *Virtue Ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle’s Nicomachean Ethics, 1200-1500*, Brill, Leiden-Boston, pp. 199-221.

Bejczy I.P. (2011), *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, Brill, Leiden-Boston.

Bejczy I.P. – Nederman C.J. (2007), *Princely Virtues in the Middle Ages, 1200-1500*, Brepols, Turnhout.

Bejczy I.P. – Newhauser R. (2008), *A Supplement to Morton W. Bloomfield et al. Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices, 1100-1500 A.D.*, Brepols, Turnhout.

Bloomfield M.W. – Guyot B.G. – Howard D.R. – Kebealo T.B. (1979), *Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices, 1100-1500 A.D. Including a Section of Incipits of Works on the Pater Noster*, The Medieval Academy of America, Cambridge (MA).

Celano A.J. (2016), *Aristotle's Ethics and Medieval Philosophy. Moral Goodness and Practical Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge.

Costa I. (2008), *Le Questiones di Radulphus Brito sull'«Etica Nicomachea»*, Brepols, Turnhout.

Costa I. (2010), *Anonymi Artium Magistri Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis (Paris, BnF, lat. 14698)*, Brepols, Turnhout.

Costa I. (2011), *Autour de deux Commentaires inédits sur l'Éthique à Nicomaque: Gilles d'Orléans et l'Anonyme d'Erfurt*, in L. Bianchi (ed.), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, Brepols, Turnhout, pp. 211-272.

Costa I. (2012a), *L'Éthique à Nicomaque à la Faculté des Arts de Paris avant et après 1277*, in «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 79, pp. 71-114.

Costa I. (2012b), *Le théologien et l'Éthique à Nicomaque. Sur les usages théologiques de la morale aristotélicienne au XIV<sup>e</sup> siècle*, in «Médiévales», 63, pp. 75-90.

Costa I. (2013), *The Ethics of Walter Burley*, in A.D. Conti (ed.), *A Companion to Walter Burley. Late Medieval Logician and Metaphysician*, Brill, Leiden-Boston, pp. 321-346.

Costa I. (2015), *Gui Terrena commentateur de l'Éthique à Nicomaque*, in A. Fidora (ed.), *Guido Terreni, O. Carm. († 1342): Studies and Texts*, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, Barcelona-Madrid, pp. 3-17.

Costa I. (2020), *Jeûne moral, jeûne mystique: nourriture et abstinence dans la littérature théologique et homilétique à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, in S.H. De Franceschi – D.-O. Hurel – B. Tambrun (eds.), *Affamés volontaires. Les monothéismes et le jeûne: austérités religieuses et privations alimentaires dans une perspective comparative*, Pulim, Limoges, pp. 157-170.

Gauthier, R.A. (1951), *La date du Commentaire de saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 18, pp. 66-105.

Gauthier, R.A. (1971), *Saint Thomas et l'Éthique à Nicomaque*, in Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Politicorum, Tabula libri Ethicorum*, ad Sanctae Sabinae, Roma, *Appendix*, pp. I-XXVII.

Giocarinis K. (1959), *An Unpublished Late Thirteenth-Century Commentary on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, in «Traditio», 15, pp. 299-326.

Guiral Ot (1500), *Sententia et expositio cum quaestionibus super libros Ethicorum Aristotelis cum textu*, ed. Simon de Luere, Venetiis.

Lohr C.H. (2013), *Latin Aristotle Commentaries, I.1: Medieval Authors A-L*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze.

Oliva A. (2008), *I codici autografi di fra Bombologno da Bologna, O.P. e la datazione del suo Commento al I libro delle Sentenze (1268-1279 c.)*, in «Memorie domenicane», n.s. 39, pp. 87-103.

Oliva A. (2009-2010), *La Somme de théologie de Thomas d'Aquin. Introduction historique et littéraire*, in «Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales: philosophie, théologie, sciences», 7-8, pp. 217-253.

Oliva A. (2012), *L'enseignement des Sentences dans les Studia dominicains italiens au XIII<sup>e</sup> siècle: l'Alia lectura de Thomas d'Aquin et le Scriptum de Bombolognus de Bologne*, in K. Emery jr. – W.J. Courtenay – S.M. Metzger (eds.), *Philosophy and Theology in the Studia of Religious Orders and at Papal and Royal Court*, Brepols, Turnhout, pp. 49-73.

Paulmier-Foucart M., Lusignan S. (1990), *Vincent de Beauvais et l'histoire du Speculum Maius*, in «Journal des savants», pp. 97-124.

Pietro Lombardo (1981<sup>3</sup>), *Sententiae in IV libris distinctae*, ed. I. Brady, 2 voll., Editiones Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata.

Radulfo Brito (2022), *Quaestiones super Librum Ethicorum. Editio altera*, ed. I. Costa, Brepols, Turnhout.

Rashed M. – Vuillemin-Diem G. (1997), *Burgundio de Pise et ses Manuscrits Grecs d'Aristote: Laur. 87.7 et Laur. 81.18*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévale», 64, 1, pp. 136-198.



Rosemann P.W. (2002-2015), *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, Brill, Leiden, 3 voll.

Schabel C. (2006), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Thirteenth Century*, Brill, Leiden.

Schabel C. (2007), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, Brill, Leiden.

Schabel C. (2014), *John of Pouilly's Quaestiones Ordinariae de Scientia Dei*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévale», 81, 2, pp. 237-272.

Tommaso d'Aquino (1888-1906), *Summa theologiae*, Typographia poliglotta S.C. de Propaganda Fide, Roma, 9 voll.

Tommaso d'Aquino (1969), *Sententia libri Ethicorum*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, ad Sanctae Sabinae, Romae.

Vogler C. (2013) *Aristotle, Aquinas, Anscombe, and the New Virtue Ethics*, in T. Hoffmann – J. Müller – M. Perkams (eds.), *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 239-257.

Weijers O. (1995), *La “disputatio” à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ). Esquisse d'une typologie*, Brepols, Turnhout.

Woerther F. (2018), *Le plaisir, le bonheur et l'acquisition des vertus. Édition du Livre X du Commentaire Moyen d'Averroès à l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*, Brill, Leiden-Boston.

Affabilità, cortesia, amicizia e piacevolezza:  
sui molti nomi di una piccola virtù  
(secoli XIII-XIV)

*Carla Casagrande*

Questo articolo è dedicato a una piccola virtù che nella storia ha avuto molti nomi. Nata anonima nelle pagine dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, viene ampiamente riscattata da questo originario anonimo dai molti nomi che le vengono assegnati nella tradizione aristotelica medievale. Nomi in lingua latina o volgare che in parte ne trasformano l'identità originaria, a conferma che la scelta di un nome non è mai del tutto indifferente alla natura della cosa e che la convenzionalità dei termini è sempre in parte mitigata dalla storia che quei termini portano con sé.

Le vicende onomastiche di questa virtù si svolgono in un arco di tempo che comincia con Aristotele, o meglio con la traduzione latina integrale ad opera di Roberto Grossatesta dell'*Etica Nicomachea* tra 1246 e 1247, e che arriva oltre la metà circa del secolo XIV; un periodo dunque di poco più di cent'anni, nel quale le vicende di questa virtù testimoniano ancora una volta quanto la tradizione dell'aristotelismo medievale prenda spesso direzioni impreviste e innovative rispetto al suo *auctor*.

Tutto comincia nelle pagine del IV libro dell'*Etica Nicomachea*, dove Aristotele inserisce tra le virtù che governano lo scambio sociale di parole e azioni, la *communicatio* della traduzione latina, una virtù, alla quale «non è stato dato un nome», ma alla quale Aristotele assegna un posto e un ruolo precisi: collocata nello spazio mediano tra due vizi, che consistono nell'essere sempre e troppo compiacenti con gli altri o sempre e troppo molesti e litigiosi, essa regola lo scambio di piacere e

di dolore tra conviventi secondo i criteri del buono e dell'utile; in questo assomiglia all'amicizia, perché insegna a trattare tutti coloro con cui si hanno dei rapporti sociali così come si tratta con gli amici anche se verso costoro non si prova l'affetto riservato ai veri amici.<sup>1</sup>

Tutti gli autori medievali che hanno commentato queste pagine dell'*Etica Nicomachea* o che ne hanno tratto ampia ispirazione negli *specula* rivolti a quanti esercitavano funzioni di governo si sono preoccupati di dare uno o più nomi all'anonima virtù. Nello schema che segue sono indicati, nell'ordine cronologico delle opere che li contengono, i nomi con cui tra XIII e XIV secolo l'anonima virtù del IV libro dell'*Etica Nicomachea* è stata chiamata dagli autori medievali.

La lista dei testi qui considerati comprende quattro tra i più importanti commenti all'*Etica Nicomachea*, tre di teologi (Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Gerardo Odone) e uno di un maestro delle arti, Giovanni Buridano; tre *specula* rivolti a quanti esercitano l'arte del governo, il fortunatissimo *De regimine principum* di Egidio Romano con i suoi due volgarizzamenti francese e senese, il trattato del francescano Paolino Veneto, largamente ispirato al testo di Egidio Romano, quello dell'abate benedettino Engelberto di Admont; e, infine, il volgarizzamento francese del testo aristotelico da parte di Nicola Oresme. Per quanto non completa (non vi compaiono per esempio molti dei testi che hanno fatto propria la scelta di Tommaso d'Aquino), la lista delle opere citate è sufficientemente rappresentativa per consentire una riflessione sulle concezioni dei rapporti sociali sottese ai molti nomi di questa virtù.

Le scelte lessicali segnalate nello schema, che non si escludono tra loro, anzi in parte si sovrappongono una all'altra sul filo della sinonimia tanto che i singoli autori spesso usano più nomi per designare la nostra virtù, sono distinguibili in quattro specie.

<sup>1</sup> *Etica Nicomachea*, IV, 1126b12-1127a12, tr. M. Zanatta, 1986, pp. 302-305. Si vedano Gottlieb, 1994; Vaccarezza, 2012, pp. 310-320.

<b>Alberto Magno</b>	<i>In Eth.</i> (1250-1252)	<i>amicitia</i>
<b>Tommaso d'Aquino</b>	<i>Sententia libri Ethicorum</i> (1271-1272)	<i>affabilitas</i>
	<i>Summa theologiae</i> (1265-1273)	<i>affabilitas vel amicitia</i>
<b>Egidio Romano</b>	<i>De regimine principum</i> (1277/78-1281)	<i>amicabilitas sive affabilitas</i>
<b>Egidio Romano</b>	<i>Livre dou gouvernement des rois et de princes</i> (tr. Henry de Gauchy, 1282)	<i>amiableté, courtoisie</i>
<b>Egidio Romano</b>	<i>Livro del governmento dei re e dei principi</i> (1288)	<i>piacevoleçça cortesia</i>
<b>Paolino Veneto</b>	<i>De regimine rectoris</i> (1313-1315)	<i>cortexia</i>
<b>Engelberto di Admont</b>	<i>Speculum virtutum</i> (1308-1313)	<i>amicabilitas sive placibilitas, proprie placibilitas</i>
<b>Gerardo Odone</b>	<i>Sententia super libros Ethicorum</i> (ante 1329)	<i>amicitia, socialitas, affabilitas, urbanitas, curialitas, lepiditas, iocunditas, facetia</i>
<b>Giovanni Buridano</b>	<i>Questiones super decem libros Ethicorum</i> (1340-1360)	<i>amicitia, socialitas, affabilitas, urbanitas, curialitas, lepiditas, iocunditas, facetia</i>
	<i>Le Livre de Ethique d'Aristote</i> (tr. Nicole Oresme, 1369-1370)	<i>affabilité ou amiableté</i>

- Alla prima specie appartengono le scelte dei molti (quasi tutti) che, a partire da Alberto, accolgono la suggestione aristotelica di una somiglianza di questa virtù con l'amicizia e, pur consapevoli dell'equi-

vocità del termine, o la nominano semplicemente *amicitia*, oppure, segnalando così la somiglianza ma non l'identità tra le due virtù, *amicabilitas*, *amiabilité*.

- La seconda specie comprende le scelte di quanti, anch'essi molto numerosi, scelgono *affabilitas* sulla scorta di Tommaso, che è il primo a nominare con questa parola la virtù aristotelica.

- Alla terza appartengono i termini che mettono in primo piano i piaceri connessi a tale virtù e in questo caso i termini scelti sono *piacevolezza*, nel volgarizzamento toscano del *De regimine principum* di Egidio Romano, e *placibilitas*, usato da Engelberto nel suo *Speculum virtutum*, ma anche *lepiditas*, *iocunditas*, *facetia*, tutti termini che compaiono nei commenti di Gerardo Odone e Giovanni Buridano.

- Infine l'ultima scelta, ultima anche dal punto di vista cronologico, quella di coloro che per designare la virtù aristotelica optano per *courtoisie* e *cortesia*, come fanno gli autori dei due volgarizzamenti del *De regimine* di Egidio Romano oppure, sul versante del latino, *curialitas*, come propongono Gerardo Odone e Giovanni Buridano nei loro commenti. Come ha mostrato recentemente Fiammetta Papi, questa scelta lessicale segna, forse più di altre, la distanza dei commentatori medievali dal testo aristotelico, inserendo nel sistema aristotelico una virtù che aristotelica non è, ma che nasce dalla cultura delle corti e che è destinata a una lunga storia che va ben al di là dei secoli medievali.<sup>2</sup>

Mi propongo ora di considerare queste diverse scelte lessicali (e concettuali) prendendo in considerazione, nell'ordine, prima la linea rappresentata da *affabilità* e da *cortesia*, quindi quella che si dispone attorno al termine e all'idea della *piacevolezza*, lasciando per ultima quella che in realtà è la prima in ordine cronologico, e cioè la scelta di termini legati all'idea di *amicizia*.

### 1. *Affabilità e cortesia*

Tommaso d'Aquino, nel suo commento all'*Etica Nicomachea*, è il primo a decidere che quella virtù «presso di noi può essere denomina-

<sup>2</sup> Papi, 2016 e 2018.

ta affabilità». <sup>3</sup> C'è ad essere sinceri un precedente, rappresentato dalla *Summa Alexandrina*, epitome araba dell'*Etica Nicomachea*, tradotta in latino da Ermanno Alemanno negli anni Quaranta del XIII secolo e poi volgarizzata intorno alla metà del secolo in italiano da Taddeo Alderotti e in francese da Brunetto Latini, che, pur non presentando il sostantivo *affabilitas*, definisce l'uomo che segue questa virtù *affabilis*, oltre che *sociabilis* e *communicabilis*. <sup>4</sup> Al di là di tale occorrenza, certo significativa, dell'aggettivo, il primo a proporre in modo esplicito e argomentato il nome *affabilitas*, resta però Tommaso. La scelta del termine, che deriva dal latino *fari* (parlare), dà un peso maggiore alle parole nella *communicatio* di parole e di azioni che costituisce l'ambito di applicazione della virtù secondo Aristotele. La scelta di Tommaso è consapevole e motivata dal fatto che «l'umana convivenza consiste, principalmente e propriamente (*principaliter et proprie*), nei colloqui a differenza di quanto accade per gli altri animali che comunicano tra loro con i cibi e in altri modi»; <sup>5</sup> i *colloquia humana* per Tommaso costituiscono insomma «il massimo strumento di convivenza sociale secondo le proprietà naturali dell'uomo». <sup>6</sup> Il riconoscimento dunque esplicito e ripetuto del linguaggio, anzi dei *colloquia*, cioè del linguaggio nella sua dimensione intersoggettiva, come strumento principale e proprio dell'uomo per la piena realizzazione della sua natura di animale politico fonda per Tommaso la scelta di chiamare l'innominata virtù affabilità.

Tommaso torna su questa virtù nella *Summa theologiae*, scritta negli stessi anni del commento all'*Etica Nicomachea*, considerandola come virtù annessa alla giustizia in quanto capace di presiedere ai doveri tra

<sup>3</sup> *Sententia libri Ethicorum*, IV, 14, 1969, p. 248. Sull'affabilità in Tommaso cfr. White, 1993; De Marchi, 2007 e 2010; Casagrande – Vecchio, 2012, pp. 28-34; Casagrande, 2020, pp. 161-162.

<sup>4</sup> Marchesi, 1904, p. LIX e Fowler, 1982, p. 218. Per i testi dei volgarizzamenti si vedano Alderotti, 1844, p. 39 e Latini, 2007, p. 376, dove l'*affabilis* del testo latino diventa rispettivamente «piacevole a favellare e stare ad usare con le genti» e «plaisant estre en parler et en demorer avec les genz et en converser entor les genz».

<sup>5</sup> *Sententia libri Ethicorum*, IV, 14, 1969, p. 248.

<sup>6</sup> *Ibi*, p. 247.

conviventi non stabiliti dalla legge ma imposti dalla morale; l'accento sui *colloquia* sembra attenuarsi (la virtù qui è chiamata *affabilitas vel amicitia*), ma in realtà i *dicta et facta* tra i quali essa si divide sono entrambi considerati nella loro funzione segnica, come segni di amicizia rivolti a persone con cui si entra in rapporto.<sup>7</sup> Non a caso Tommaso ritorna su questa virtù anche in una questione dedicata ai movimenti esteriori del corpo, all'interno dell'analisi sulla modestia, virtù annessa alla temperanza, ricordando che il piacere e la tristezza che si comunicano *ad alios quibus homo convivit* passano anche per il linguaggio del corpo. Il nome comunque continua a essere *affabilitas*, anzi per la precisione «l'amicizia che è detta affabilità».<sup>8</sup> Importante notare che i due vizi che le si oppongono per eccesso e per difetto sono due peccati che consistono *in verbis*, l'adulazione e il litigio.

La scelta di Tommaso, come pure le sue motivazioni, è ampiamente condivisa da Egidio Romano,<sup>9</sup> Gerardo Odone e Giovanni Buridano, che aggiungono ulteriori argomenti a quelli tommasiani. Gerardo Odone, che associa ad *affabilitas*, nome prediletto da molti suoi contemporanei, come lui stesso precisa, altri nomi in grado di designare la virtù, non viene però meno dall'idea che la socialità si fondi sulla loquela e nel passare in rassegna gli altri nomi, che mettono in luce altri tratti della virtù, fa comunque notare che *urbanitas* e *curialitas* fanno riferimento a luoghi, la città e la corte, che sono luoghi di colloqui *gratiosi* (gradevoli), il che vale anche per il termine *facetia* che rimanda alla conversazione piacevole e spiritosa.<sup>10</sup> Anche per Buridano, che su questo si rifà in larga parte a Odone, la virtù in questione, in quanto virtù sociale, si occupa in larga parte di comunicazione verbale. Quando il maestro delle arti si ferma sui diversi modi di chiamare la virtù aristotelica, a proposito dell'*affabilitas* cita per esteso il passo della *Poli-*

<sup>7</sup> *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 114, *De amicitia seu affabilitate*, 1897, pp. 441-443.

<sup>8</sup> *Ibi*, q. 168, art. 1, ad 3m, 1899, p. 350.

<sup>9</sup> *De regimine principum*, ed. H. Samaritanus, 1607, dove la virtù è denominata *affabilitas* in II, III, p. 51 e *amicabilitas sive affabilitas* in I, II, XXVIII, pp. 131-133.

<sup>10</sup> *Sententia et expositio cum quaestionibus super libros Ethicorum Aristotelis cum textu*, I, IV, q. XXXIX, 1500, f. 88ra.

*tica* (I, 1253a9-15), nel quale, dal principio che la natura non fa nulla invano, Aristotele deriva l'idea della naturalità e necessità del *sermo* per l'uomo, che, a differenza degli altri animali, ha bisogno di uno strumento, il *sermo* appunto, per manifestare e condividere giudizi sull'utile e sul nocivo, sul giusto e l'ingiusto. A questo argomento Buridano aggiunge anche quello, di origine avicenniana, che, a partire dalla naturale indigenza dell'uomo, sostiene la naturale necessità della *communicatio* di competenze (saper tessere, edificare case, navigare, pescare, coltivare i campi) che ricoprono lo spazio tradizionale delle arti meccaniche. Il che però non è detto avvenga solo con parole, anzi. E infatti Buridano non manca di manifestare una certa insoddisfazione per il termine *affabilitas*, che lui stesso dichiara di usare al pari di «alcuni dei moderni», ma che tuttavia ha il torto di riferirsi solo alle parole, mentre la virtù aristotelica si estende anche ai gesti esteriori, utili, insieme alle parole, a far sì che per esempio gli atti della vita economica (vendere, donare, ricevere) avvengano *decenter et delectabiliter* (in modo decoroso e piacevole) e non *ruditer, litigiose et indelectabiliter* (villanamente tra liti e sgradevolezze).<sup>11</sup>

Chi enfatizza il ruolo della parola, dei colloqui e della conversazione nella convivenza sociale e dunque la competenza prevalentemente sermocinale della virtù aristotelica, è l'autore dello *Speculum virtutum* rivolto ai giovani figli di Alberto I d'Asburgo, l'abate benedettino Engelberto di Admont, che trasforma buona parte dei 34 capitoli dedicati alla nostra virtù, denominata *amicabilitas sive placibilitas* (amichevolezza o piacevolezza), in un vero e proprio trattato di retorica in cui, facendo ampio uso della *Retorica* di Aristotele da poco tradotta, spiega come usare le parole perché siano piacevoli grazie, tra l'altro, all'uso, dettagliatamente analizzato, di sentenze, proverbi, storie e racconti, favole, parabole, indovinelli, similitudini e metafore.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> *Questiones super decem libros Ethicorum Aristotelis*, l. IV, q. XVI, 1513, ff. 85vb-86va. Sull'uso dell'argomento avicenniano in relazione a questi temi, cfr. Rosier-Catach, 2015, pp. 9-11.

<sup>12</sup> *Speculum virtutum*, pars X, pp. 316-367. Su questo testo, si veda l'ampio e illuminante saggio di von Moos, 2012, in particolare le pp. 116-146.



Questa trasformazione retorica della virtù aristotelica in una specie di arte della conversazione è stata indubbiamente favorita dalla storia medievale del termine *affabilitas*, che si svolge in primo luogo in ambito retorico (l'*affabilitas* è una delle caratteristiche che dal buon oratore della retorica classica si trasferisce nei secoli medievali al predicatore, al confessore, al direttore spirituale)<sup>13</sup> e poi successivamente anche all'interno della letteratura cortese: *affabilitas* è infatti anche uno dei tratti che compongono fin dalle sue origini l'ideale dell'uomo di corte,<sup>14</sup> e per questo essa è stata, se non il principale, certamente uno dei vettori di quella assimilazione della cortesia all'interno del sistema aristotelico delle virtù cui si accennava all'inizio. All'origine di questa operazione è il *De regimine principum* di Egidio Romano, dove l'*affabilitas*, insieme alla *largitas*, è considerata fra tutte le virtù comprese nella *curialitas*, virtù curiale per antonomasia; sulla scia di questo passaggio del testo egidiano, si collocano i due volgarizzamenti francese e senese che denominano la virtù aristotelica in termini di *amiableté* e *piacevolezza*, definendo i suoi seguaci l'uno come *courtois et amiable* e l'altro come *cortesi e piacevoli*, e il *De regimine rectoris* di Paolino da Venezia, che allo *speculum* egidiano fa ampio riferimento, per il quale la virtù «è dita cortexia».<sup>15</sup> A questi testi si aggiungono anche i commenti latini al testo dell'*Etica*, come quelli di Gerardo Odone e Buridano, che abbiamo visto considerare *curialitas* uno dei nomi possibili dell'innominata virtù aristotelica.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Sulla storia medievale dell'*affabilitas*, si vedano De Marchi, 2007; Magnavacca, 2010; Casagrande – Vecchio, 2012, pp. 28-34.

<sup>14</sup> Jaeger, 1985; Schnell, 2005, pp. 28-48.

<sup>15</sup> Sull'immissione per via egidiana della cortesia nel sistema aristotelico delle virtù, fondamentali gli studi di Papi, 2015 e 2016. Per i testi citati si veda Egidio Romano, *De regimine principum*, II, III, 18, p. 394; *Li livres du gouvernement des rois*, ed. S.P. Molenaer, 1899, p. 87; Il «*Libro del governmento dei re e dei principii*», ed. F. Papi, 2016, I, II, XXIX, pp. 331-333; per Paolino da Venezia cfr. l'edizione contenuta in Mussafia, 1868, I, V, pp. 17-18 e I, XXV, pp. 30-31.

<sup>16</sup> Gerardo Odone, *Sententia et expositio cum quaestionibus super libros Ethicorum Aristotelis cum textu*, l. IV, q. XXXIX, 1500, f. 88ra; cfr. *ibi* un significativo passo in cui Gerardo Odone riconosce il primato delle lingue volgari al riguardo nella misura in cui la scelta del termine *curialitas* è dovuta all'uso ai suoi tempi ormai invalso nelle lingue volgari (*hodie vulgariter*) di parole legate al lessico della cortesia, tra cui i due aggettivi *curialis* e

## 2. *Piacevolezza*

La scelta, appena evocata, di Engelberto di Admont di denominare la virtù aristotelica come *amicabilitas vel placibilitas* ci porta sul secondo aspetto di questa virtù, e cioè sul piacere che essa sa distribuire agli altri. Il tema è aristotelico: il Filosofo sostiene che l'uomo virtuoso deve saper distribuire piacere e dolore agli altri in modo alternato a seconda dei casi, seguendo il criterio del buono e dell'utile, in relazione a se stesso e ai suoi interlocutori. La tradizione medievale ripete e condivide questa posizione che prevede varie combinazioni possibili di piacere e dolore, solo piacere o solo dolore oppure qualche dolore in vista di un piacere più grande, ma insiste ed enfatizza il ruolo del piacere, anzi del piacere condiviso, la *condelectatio*, come condizione necessaria della socialità. Non c'è convivenza sociale senza piacere, scrive esplicitamente Tommaso, e per questo l'uomo è tenuto per un dovere morale naturale a convivere con gli altri *delectabiliter*, a meno che per un qualche motivo non sia necessario contristare il prossimo. La virtù ha come suo fine immediato quello di presiedere alla distribuzione del piacere in vista del fine più elevato di rendere possibile quella convivenza sociale in cui si realizza la natura politica dell'uomo.<sup>17</sup>

La denominazione della virtù in termini di piacevolezza appare la prima volta, come si vede dallo schema, nei trattati rivolti ai principi, in volgare e in latino, e celebra il suo trionfo nello *Speculum* di Engelberto, quando il monaco benedettino, che in un primo momento aveva definito l'innominata virtù *amicabilitas vel placibilitas*, successivamente precisa che essa, simile ma non identica all'amicizia, per la sua capacità di far convivere *delectabiliter*, viene denominata *proprie placibilitas*.<sup>18</sup> Inoltre, è importante sottolineare come nella lista dei sette possibili nomi della virtù, presente nei commenti di Odone e di Buridano, ben quattro rimandino al tema del piacere: se la virtù è chiamata *urbanitas* e

*incruialis* rispettivamente usati per esprimere lode e riprovazione. Si veda anche Giovanni Buridano, *Questiones super decem libros Ethicorum Aristotelis*, l. IV, q. XVI, 1513, f. 86rb-va, che riprende in larga parte la lista e le considerazioni di Odone.

<sup>17</sup> *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 114, art. 2, 1897, pp. 442-443.

<sup>18</sup> *Speculum virtutum*, pars X, capp. 1 e 2, ed. K. Ubl, 2004, pp. 316-319.

*curialitas* è perché, spiegano i testi, essa nasce e agisce in contesti dove si convive e si colloquia con tutti *graciose* (gradevolmente), *iocunditas* perché rende lieti e gioiosi, *lepiditas* e *facetia* perché si serve di parole spiritose e argute.<sup>19</sup>

La moltiplicazione dei nomi e soprattutto di questi ultimi legati al divertimento e alla conversazione brillante e scherzosa va messa in relazione alla storia medievale di una virtù strettamente connessa alla nostra, e cioè l'*eutrapelia*. Come ricordato all'inizio, nel testo aristotelico la nostra virtù è solo una delle tre che governano la comunicazione sociale di parole e di azioni; le altre due, che agiscono con lei di concerto, sono la veridicità, che garantisce la fiducia reciproca, e l'*eutrapelia*, che presiede alla piacevolezza nei divertimenti, in particolare nelle conversazioni argute e spiritose, laddove invece l'innominata virtù si occupa della piacevolezza nell'ambito delle altre relazioni, quelle cosiddette serie, della vita sociale.<sup>20</sup> Ebbene, nella traduzione grossatestiana il campo della conversazione divertente cui si applica l'*eutrapelia* viene designato come *ludus*, termine che finisce con il cambiare la natura dell'*eutrapelia* ampliandone il raggio d'azione all'ambito del gioco e di tutte le attività volte alla ricreazione dell'anima.<sup>21</sup> In questo modo l'*eutrapelia* stempera fino a perderla la sua natura di virtù sociale (cioè della *communicatio*), e infatti non a caso Tommaso nella *Summa* non la colloca, come l'affabilità e la veridicità, nella giustizia, che è virtù di relazione, ma nella temperanza e più precisamente nella modestia, che della temperanza è virtù annessa.<sup>22</sup> In questo processo, molto rapido perché compreso in una ventina d'anni (tra la traduzione grossatestiana dell'*Etica Nicomachea* e la composizione della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino), l'*eutrapelia* si allontana sempre più dalle altre due virtù sociali ed è per questo che l'affabilità ne acquisisce progressivamente le funzioni tanto da essere chiamata *facetia*, *iocunditas*, *lepiditas*.

<sup>19</sup> Si veda *supra* nota 16.

<sup>20</sup> Sulla tradizione delle tre virtù sociali nei commenti medievali all'*Etica Nicomachea* si veda Casagrande, 2020.

<sup>21</sup> Hoffmann, 2011; Casagrande – Vecchio, 2019.

<sup>22</sup> *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 168, artt. 2-4, 1899, pp. 350-355.

### 3. *Amicitia*

E veniamo al terzo e ultimo nome della nostra virtù, il primo che le è stato dato e quello che quasi sempre si accompagna agli altri nomi: *amicitia* o *amicabilitas*. L'origine di questa scelta sta nel testo aristotelico che propone un'analogia della virtù con un'altra virtù, l'amicizia, dalla quale però differisce perché non implica né passione né elezione, in quanto riserva lo stesso trattamento ai conoscenti e agli sconosciuti, a coloro che si frequentano abitualmente o occasionalmente, agli estranei e ai congiunti. Pur tenendo conto del diverso modo con cui bisognerà rivolgersi a interlocutori di diversa condizione, la virtù in ogni caso mira ad avvolgere tutti in quella rete di *condelectatio* senza la quale non si può raggiungere quel fine, buono ma difficile da conseguire, come dice Alberto Magno,<sup>23</sup> che è la convivenza sociale. Intesa in questo modo, tale amicizia non è vera amicizia ma socievolezza, disposizione alla vita sociale; e infatti *socialitas* è uno dei nomi presenti nella lista di Odone e Buridano.

I commentatori medievali cercano di indicare con più precisione non solo cosa distingue, ma anche cosa accomuna le due virtù. Per Alberto l'amicizia, *equivoce sumpta*, è una specie di imitazione della vera amicizia che prevede solo le conseguenze esteriori dell'amicizia vera: quindi non il reciproco affetto, non l'identità di pensieri e di intenti, ma solo le parole e gli atti esteriori con cui gli amici si uniformano gli uni agli altri.<sup>24</sup> Tommaso è sulla stessa linea: della vera amicizia, questa seconda amicizia conserva solo quelle parole e quegli atti esteriori con i quali l'uomo si rivolge agli amici, *secundum quod decet*, cioè con decoro, rispetto, attenzione.<sup>25</sup> Al di là di una generica indicazione per un uso delle parole e delle azioni che tenga conto delle diverse circostanze, scarni e rari sono però gli esempi concreti di questa esteriorità virtuosa presenti nei testi.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> *Super Ethica commentum et quaestiones*, IV, XIII, ed. W. Kübel, 1968, p. 279.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 114, art. 1, 1897, p. 441-442.

<sup>26</sup> Il domenicano Rainerio da Pisa, autore nella prima metà del secolo XIV, di un'enciclopedia teologica intitolata *Pantheologia*, dipendente in larga parte dalla *Summa*

La dimensione tutta esteriore della nostra virtù la fa arrivare fin alla soglia della finzione e della menzogna. Pericolo negato da tutti i commentatori del testo aristotelico: Buridano non vede come mostrarsi amico di un altro in qualcosa significhi fingere, così come un asino che svolge in alcuni casi la funzione di un cavallo non finge per questo di essere un cavallo; semmai, a fingere è colui che, non essendo amico, si dice tale e si mostra con parole e azioni che devono essere proprie solo dell'amico;<sup>27</sup> non diversamente Tommaso, nella *Summa*, aveva spiegato che i segni dell'amicizia che l'uomo affabile mostra verso gli altri non sono segni della perfetta amicizia e che ben diversa è la familiarità che si mostra ai veri amici rispetto a quella riservata agli estranei e agli sconosciuti;<sup>28</sup> Gerardo Odone, invocando la necessità della convivenza con ogni uomo, sostiene che essere gradevole e gradito con gli altri uomini non significa essere loro amici nello spirito.<sup>29</sup> Ed è in questa stessa direzione, in cui si insiste sulla necessità di un'universale convivenza, che anche Tommaso aveva escluso ogni pericolo di formalismo nell'esercizio della virtù dell'*affabilitas sive amicitia*. Allargando l'ambito di applicazione della virtù dalla comunità di appartenenza a tutta l'umanità, Tommaso infatti escludeva che l'*affabilitas vel amicitia* potesse comportare finzione e inganno, perché quei segni esteriori di amicizia che gli uomini affabili rivolgono agli altri hanno un corrispettivo interiore, in quanto segni di una passione, l'amore, che ogni uomo ha naturalmente verso gli altri uomini, un amore generale (*amor generalis*) che non è l'amore fraterno della carità, ma l'amore che ogni individuo dotato di anima ha per tutto il genere umano, cioè

di Tommaso, individua nell'indicazione della giusta direzione a quanti stanno sbagliando strada e nell'atto di sollevare e sorreggere quelli che cadono due segni di quell'amicizia-affabilità con cui ci si rivolge naturalmente agli estranei. I due esempi per Rainerio stanno a dimostrare che, se ci si comporta così con gli sconosciuti, a maggior ragione lo si deve fare con coloro con cui si convive e si condividono i costumi. Si veda Raynerius de Pisis, 1670, I, p. 87.

<sup>27</sup> *Questiones super decem libros Ethicorum Aristotelis*, l. IV, q. XVI, 1513, f. 86va.

<sup>28</sup> *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 114, art. 1, ad 2m, 1897, p. 441.

<sup>29</sup> *Sententia et expositio cum quaestionibus super libros Ethicorum Aristotelis cum textu*, l. IV, q. XXXIX, 1500, f. 88rb.

per i propri simili, e che è l'estensione dell'amore naturale che ciascuno ha per se stesso.<sup>30</sup>

### *Bibliografia*

Alderotti T. (1844), *Etica d'Aristotile compendiata da Ser Brunetto*, Società veneta dei bibliofili, Venezia.

Alberto Magno (1968), *Super Ethica commentum et quaestiones*, ed. W. Kübel, Aschendorff, Münster, I.

Aristotele (1986), *Etica Nicomachea*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano.

Buridano G. (1513), *Questiones super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, Poncet le Preux, Paris (rist. anast. Minerva, Frankfurt am Main 1968).

Casagrande C. (2020), *Affabilità, verità, eutrapelia. Le virtù della comunicazione in alcuni commenti all'Etica Nicomachea dei secoli XIII e XIV*, in «Philosophical Readings», 12, 1, pp. 160-170.

Casagrande C. – Vecchio S. (2012), *Dalla aedificatio all'affabilitas. Le virtù della conversazione nella cultura medievale*, in «I Castelli di Yale», 12, pp. 21-34.

Casagrande C. – Vecchio S. (2019), *Vizi e virtù del gioco. L'eutrapelia fra XIII e XV secolo*, in F. Aceto – F. Luciola (eds.), *Giocare tra Medioevo ed età moderna*, Fondazione Benetton-Viella, Treviso-Roma, pp. 21-36.

De Marchi C. (2007), *La virtù sociale dell'affabilità. Dalle origini a San Tommaso d'Aquino*, Tesis de licenciatura presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

De Marchi C. (2010), *L'affabilitas nei rapporti sociali. Studio comparativo sulla socievolezza e il buonumore in Tommaso d'Aquino, Thomas More e Francesco di Sales*, EDUSC, Roma.

Egidio Romano (1607), *De regimine principum libri III*, ed. F. Hieronymus

<sup>30</sup> *Summa theologiae*, IIa, IIae, q. 114, art. 1, ad 2m, 1897, p. 441. Per un confronto puntuale e approfondito tra *amicitia* e *affabilitas* nell'opera di Tommaso d'Aquino, Oliva, 2022 (ringrazio l'autore per avermi concesso di leggere il testo dell'intervento prima della pubblicazione).

Samaritanus, apud Bartholomeum Zannettum, Romae (rist. anast. Scientia Verlag, Aalen 1967).

Egidio Romano (1899), *Li livres du gouvernement des rois: A XIII<sup>th</sup> Century French Version of Egidio Colonna's Treatise «De regimine principum»*, ed. S.P. Molenaer, MacMillan, New York-London.

Egidio Romano (2016), *Il «Libro del governmento dei re e dei principi» secondo il codice BNCF II.IV.129*, ed. F. Papi, ETS, Pisa, I.

Engelberto di Admont (2004), *Speculum virtutum*, ed. K. Ubl, in *Monumenta Germaniae historica. Scriptores 10: Staatsschriften des späteren Mittelalters 2*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover, pp. 316-367.

Fowler G.B. (1982), *Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont (c. 1250-1331). Appendix 14: Summa Alexandrinorum*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 57, pp. 195-252.

Gerardo Odone (1500), *Sententia et expositio cum quaestionibus super libros Ethicorum Aristotelis cum textu*, per Simonem de Luere, Venetiis.

Gottlieb P. (1994), *Aristotle's Nameless Virtues*, in «Apeiron», 27, pp. 1-16.

Hoffmann T. (2011), *Entrapelia: The Right Attitude Toward Amusement*, in I. Atucha – D. Calma – C. König-Pralong – I. Zavattero (eds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Brepols, Turnhout, pp. 267-277.

Jaeger C.S. (1985), *The Origins of Courtliness Civilizing Trends and the Formation of Courty Ideals, 939-1210*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (PA).

Latini B. (2007), *Tresor*, a cura di P.G. Beltrami – P. Squillacioti – P. Torri – S. Vatteroni, Einaudi, Torino.

Magnavacca S. (2010), *Figlie delle virtù nel Medioevo*, in «Rivista di storia della filosofia», 65, pp. 95-102.

Marchesi C. (1904), *Il Compendio Alessandrino-Arabo*, in C. Marchesi, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina Medievale (Documenti ed Appunti)*, Trimarchi, Messina, pp. XLI–LXXXVI.

Mussafia A. (1868), *Trattato De regimine rectoris di Fra Paolino Minorita*, Tendler-Vieusseux, Vienna-Firenze.

Oliva A., *Être l'ami du lointain: Thomas d'Aquin et ses sources*, relazione pre-

sentata alla *Journée thomiste 2021: Penser l'hospitalité au Moyen Âge*, di prossima pubblicazione in «Revue des sciences philosophiques et théologiques».

Papi F. (2015), *Sulla semantica della cortesia. Riflessioni su una definizione dantesca*, in «Italianistica», 44, 2, pp. 209-221.

Papi F. (2016), *Giles of Rome's De regimine principum and the Vernacular Translations: The Reception of the Aristotelian Tradition and the Problem of Courtesy*, in L. Bianchi – S. Gilson – J. Krayer (eds.), *Vernacular Aristotelianism in Italy from the Fourteenth to Seventeenth Century*, The Warburg Institute, London, pp. 7-29.

Papi F. (2018), *Compagnevole per natura. L'animale politico (e il regime politico) nelle traduzioni del De regimine principum*, in «Philosophical Readings», 10, 3, pp. 160-170.

Raynerius de Pisis (1670), *Pantheologia*, sumptibus Arnaud et Petri Borde bibliopolarum, Ludguni, 2 voll.

Rosier-Catach I. (2015), *Communauté politique et communauté linguistique*, in J.-F. Genet (ed.), *La légitimité implicite*, I, Publications de la Sorbonne-École française de Rome, Rome-Paris, pp. 225-243.

Schnell R. (2005), *Die höfische Kultur des Mittelalters zwischen Ekel und Ästhetik*, in «Frühmittelalterliche Studien», 39, pp. 1-100.

Tommaso d'Aquino (1897-1899), *Summa theologiae*, IIa IIae, qq. 57-122, Editio Leonina, Typographia poliglotta S.C. de Propaganda Fide, Roma (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, 9-10).

Tommaso d'Aquino (1969), *Sententia libri Ethicorum*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, ad Sanctae Sabinae, Romae (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, 47, 2).

Vaccarezza, M.S. (2012), *Aristotele e le virtù sociali, EN IV, 1126b 10 – 1126b 9*, in «Acta Philosophica», 21, 2, pp. 309-334.

Von Moos P. (2012), *Du miroir des princes au Cortegiano. Engelbert d'Admont (1250-1331) sur les agréments de la convivialité et de la conversation*, in M.A. Polo de Beaulieu (ed.), *Formes dialoguées dans la littérature exemplaire du Moyen Âge*, Champion, Paris, pp. 105-162.

White K. (1993), *The Virtues of Man the Animal Sociale: Affabilitas and Veritas in Aquinas*, in «The Thomist», 57, pp. 641-653.



# La *prudentia*: la virtù del governo

Ilaria Taddei

Il presente intervento si propone di ricostruire come, in un legame stretto fra il piano delle speculazioni teoriche e la prassi politica, la prudenza classica, rivisitata dalla patristica, si diffonde nella cultura comunale e si identifica con la virtù tipica dell'uomo di governo, il *gubernator* capace di dominare la retorica. Il progetto didattico di formazione politica di cui i *dictatores* sono i principali autori si congiunge, come vedremo, con il programma degli *studia humanitatis*, che promuove la *virtus* e valorizza il modello del *vir bonus dicendi peritus*, di cui la prudenza costituisce l'articolazione centrale. Mi soffermerò infine su una particolare stagione politica e culturale, quella dominata a Firenze dal governo oligarchico degli Albizzi e dei loro alleati (1382-1434), un tempo animato dall'espressione di un umanesimo trionfante, in cui la prudenza si impone come un dispositivo culturale e ideologico di legittimazione di un regime in trasformazione alla ricerca di nuovi criteri identitari. Questa costruzione ideologica si può realizzare solo grazie a una sedimentazione di lungo periodo in cui l'eredità comunale è fondamentale.

## 1. *Il momento comunale*

L'affermazione della nuova stagione politica dei regimi podestarili, tra la fine del XII secolo e l'inizio del XIII, costituì un momento cruciale.<sup>1</sup> La preparazione retorica era una tappa obbligata della formazione

<sup>1</sup> Il principale riferimento è Maire Vigueur, 2000.

del magistrato forestiero, le cui tecniche di eloquenza divennero indispensabili per guidare un governo mosso da finalità di mediazione politica. In questo nuovo ambito istituzionale la parola acquisì un ruolo centrale come strumento di comunicazione volto a temperare i conflitti, a disciplinare la violenza e soprattutto a persuadere un pubblico sempre più vasto. Si delineò allora un progetto didattico inedito, finalizzato a educare i laici nell'arte della parola, con una conseguente diffusione di una produzione specifica di *tractati de regimine* destinati a istruire i podestà nell'azione politica e nelle tecniche di comunicazione.<sup>2</sup> Queste opere a carattere pedagogico, intrise di riferimenti biblici, giuridici, di florilegi classici, di massime, di sentenze morali e di proverbi (soprattutto i *Disticha Catonis*), nelle quali compaiono gli insegnamenti delle *auctoritates* classiche, dei padri della Chiesa e le lezioni dei grandi maestri di teologia, contribuiscono a rielaborare e a rendere accessibili al mondo degli *illitterati* un sapere e un'etica concepiti inizialmente per gli ecclesiastici. In questi trattati la prudenza si impone come virtù del vivere civile, che domina il *continuum* temporale dell'azione umana, come forma di conoscenza pratica fondata sull'esperienza e distinta dalla saggezza, la virtù che guida il consiglio e la deliberazione.<sup>3</sup> Quel «dono del consiglio», per riprendere le parole di Carla Casagrande,<sup>4</sup> si afferma nella letteratura comunale nel momento stesso in cui la parola prudente, persuasiva, risponde a un'effettiva necessità politica, quella della retorica deliberativa (le arringhe, l'eloquenza dei consigli e i discorsi di ambasceria) che si sviluppa con le nuove forme della pratica politica, più aperte al confronto e alla mediazione.

Nella letteratura didattica comunale si afferma il modello politico del *vir bonus dicendi peritus*, di cui il *De oratore* costituisce una delle fonti principali.<sup>5</sup> La prudenza è legata a doppio filo all'eloquenza. Non solo

<sup>2</sup> Artifoni, 1986, 1993, 1994, 1997, 2009, 2011, 2014.

<sup>3</sup> Artifoni, 2004.

<sup>4</sup> Casagrande, 2004.

<sup>5</sup> *De oratore*, I, 202, si farà riferimento alla tr. it. a cura di G. Norcio, 1986; *Institutio oratoria*, XII, 1, si farà riferimento all'ed. a cura di M. Winterbottom, 1979. Su questo tema si vedano Calboli Montefusco, 1992; Taisne, 1997; Aubert, 2007.

la memoria concepita come parte integrante della retorica classica (così la presentavano la *Rhetorica ad Herennium* e il *De Inventione* di Cicerone) è una componente intrinseca della *prudentia*, ma la virtù capace di discernere il bene dal male permette all'oratore di scegliere le parole giuste e di agire in modo adeguato alle circostanze.<sup>6</sup> Brunetto Latini, che intorno al 1260 scrisse la *Rettorica*, in cui tradusse in lingua volgare il *De Inventione* di Cicerone, si appropriò del modello dell'oratore ideale, un uomo «buono», utile al governo che si distingueva al tempo stesso per le sue virtù morali e retoriche.<sup>7</sup> *Trait d'union* fra il *vir bonus* et il *vir peritus dicendi*, la prudenza costituisce il fulcro del modello del buon oratore, figura che viene a coincidere con quella del *rector*, del *gubernator*, dell'uomo politico esemplare, capace di coniugare *virtus* ed eloquenza, segni inequivocabili della superiorità morale e intellettuale. Attraverso la metafora del tesoro, ser Brunetto fa della retorica, in stretto rapporto con la politica, l'oro di tutte le arti, ovvero l'elemento primo di strutturazione della vita politica, e riprende le tre componenti fondamentalmente ciceroniane della prudenza, *memoria*, *intelligentia* e *providentia*, che guidano rispettivamente i tre tempi, passato, presente e futuro.<sup>8</sup> Il notaio fiorentino legittima così nel terzo libro del *Tresor*, fortemente ispirato al *De Inventione*, un sapere funzionale al servizio dell'azione politica. Nel secondo libro, in cui riecheggia l'influenza dell'*Etica Nicomachea*, la prudenza è definita come la virtù «de l'entendement et de la conoissance de nos, [et est] la forme et le gouvernement de raison», come la virtù che permette all'uomo di trovare il giusto mezzo e di temperare le sue azioni.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Taddei, 2019a.

<sup>7</sup> Artifoni, 2014, p. 221.

<sup>8</sup> *Tresor*, I, 1, qui si farà riferimento all'ed. a cura di Beltrami *et al.*, 2007, p. 4: «La tierce partie dou tresor est de fin or, c'est a dire que ele enseigne a home parler selonc la doctrine de rethorique, et coment li sires doit gouverner les gens qui souz lui sont, meesmement selonc les usasiges ytalien [..]. Car si comme li ors sermonte toutes manieres de metals, autresi est la science de bien parler et de gouverner gens plus noble de nulle art du monde».

<sup>9</sup> *Ibi*, II, 56, p. 456.

In quest'opera di riorganizzazione del sapere arricchita dal pensiero aristotelico-tomista, la prudenza è chiamata a dirigere le altre virtù cardinali per realizzare il bene della città, il «commun profit», come lo chiama Brunetto. La responsabilità di questo disegno morale e politico è prerogativa degli uomini «di qualità», coloro che si distinguono appunto per la loro prudenza. Brunetto Latini è espressione di una nuova temperie politica e culturale che si afferma nella seconda metà del Duecento con l'avvento dei governi di matrice popolare, in cui si registra una sostanziale affinità fra la vocazione alla razionalizzazione propria «del quadro mentale notarile» e quella «cultura delle istituzioni»<sup>10</sup> che contraddistinse la politica dei regimi di Popolo, animata dagli ideali del bene comune, dell'utile e del bello. In questo contesto di piena maturazione dell'istituzione comunale, le cui interferenze con gli ordini mendicanti furono particolarmente significative, il comune popolare, facendo riferimento al nesso sostanziale tra giustizia e regalità, si attribuì le prerogative della sovranità, sostenute tradizionalmente dalle virtù cardinali «come tutrici del potere».<sup>11</sup> Gli ordini mendicanti, la cui predicazione fu sempre più aperta agli studi di retorica e di teologia, contribuirono alla diffusione del pensiero aristotelico-tomista e all'inserimento delle virtù nel corpo cittadino, in relazione al *bonum statum* della città.<sup>12</sup>

La nuova lezione della *Politica* di Aristotele e la teologia di Tommaso d'Aquino arricchirono il sostrato culturale precedente al quale poterono attingere regimi politici di diversa natura per avvalersi di dispositivi concettuali e di supporti di legittimazione. La prudenza, intesa come virtù-guida, come la forma più elevata di saggezza pratica, come *ratio* legislativa, fu parte integrante di questo bagaglio concettuale maleabile, di cui si appropriò la cultura umanistica, nata all'ombra della scolastica e della scienza giuridica tardomedievale.

<sup>10</sup> Artifoni, 1983, p. 16.

<sup>11</sup> Donato, 1994, p. 511.

<sup>12</sup> Panella, 1985.

## 2. *La prudenza al centro degli studia humanitatis*

Nei *Rerum memorandum libri* Petrarca si situa alla «frontiera fra due popoli», in una posizione mediana fra gli esempi degli antichi e quelli dei moderni, dove poter guardare al tempo stesso davanti e dietro di sé.<sup>13</sup> Al crocevia fra questi due universi il poeta occupa *d'emblée* un ruolo strategico, quello dell'umanista che assicura la trasmissione dell'antichità e quindi dell'uomo prudente, capace, grazie alla memoria, all'intelligenza e alla lungimiranza, di osservare la magnificenza del passato, riconoscere la decadenza del presente e nutrire speranza nel futuro. Petrarca ricollega la prudenza, concepita come virtù intellettuale e morale, alla memoria e all'eloquenza: l'oratore non è semplicemente un *vir dicendi peritus*, in grado di dominare l'arte della parola, ma è un *vir bonus*, un uomo che si pronuncia a favore del bene comune.<sup>14</sup> Questo modello, legato in modo organico alla prudenza, che l'*Institutio oratoria*, il trattato pedagogico di Quintiliano, contribuì ad arricchire, venne promosso dagli *studia humanitatis*, la cui disciplina faro era la retorica, associata alla filosofia morale e alla storia. L'ideale del *vir bonus dicendi peritus* divenne così il tratto distintivo degli umanisti della prima generazione (1380-1450).<sup>15</sup>

Nella pedagogia umanistica, la prudenza corrisponde a un *habitus* che si acquisisce con lo studio delle *humanae litterae* e attraverso la pratica, seguendo gli esempi di virtù. Come manifesto degli *studia humanitatis*, il *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adulescentiae* (1400-1402), ispirato alla succitata opera di Quintiliano e dedicata da Pier Paolo Vergerio a Ubertino, figlio di Francesco Novello da Carrara, diventa un modello pedagogico di riferimento che si diffonde rapidamente nelle corti e nelle città italiane.<sup>16</sup> Il programma di Vergerio, destinato a preparare il giovane principe, mette il sapere al servizio del potere. Secondo una

<sup>13</sup> *Rerum memorandum libri*, I, 1, qui si farà riferimento all'edizione a cura di Billanovich, 1943.

<sup>14</sup> *Le familiari*, l. XIX, 18 [22], qui si farà riferimento all'ed. a cura di Dotti, 2008, pp. 2756-2757.

<sup>15</sup> Revest, 2013; Taddei, 2019a.

<sup>16</sup> Garin, 1958.

concezione della cultura ben ancorata alla tradizione delle signorie urbane del Trecento, questa dinamica tende ad avvicinare il sapere e il principe, elevando la posizione dell'intellettuale, quella dell'umanista saggio e prudente. Per il precettore, le discipline più adatte alla formazione degli *ingenui mores*, ovvero «coloro che si interessano di affari pubblici e della comunità degli uomini», sono la storia, la filosofia morale, concepita come un insieme di precetti di vita volti a sviluppare la prudenza politica, e l'eloquenza, definita «*civilis scientiae pars*».<sup>17</sup>

Coluccio Salutati, cancelliere della Repubblica fiorentina per trent'anni, dal 1375 al 1406, considera la storia fonte di tutti i saperi, utile alla retorica, disciplina che illumina l'esistenza umana, maestra di umiltà, di giustizia e di onestà.<sup>18</sup> La conoscenza della storia, scrive Salutati, ci permette di «ordinare il presente e di cogliere la congettura del futuro»; la sua utilità va oltre la previsione del futuro, che «per alcuni non rende l'uomo migliore nella sua morale o più prudente nelle cose umane»; ma gli dà la materia per «meditare, deliberare e scrivere».<sup>19</sup> È il messaggio sintetizzato nell'immagine della Prudenza, una donna dotata di un doppio volto, maschile e femminile, che, con l'aiuto di uno specchio, guarda al passato, proiettando il suo sguardo verso il futuro. Una delle prime personificazioni della Prudenza con doppio profilo si trova a Padova e risale all'inizio del Trecento, quando la città si prepara ad accogliere la signoria dei guelfi da Carrara. In questa culla dell'umanesimo, per la Cappella degli Scrovegni, Giotto dipinse il famoso ciclo delle virtù e dei vizi, dove, come suggerito da Chiara Frugoni, i tre attributi della Prudenza, il libro, il compasso e lo specchio, richiamano le tre componenti ciceroniane, memoria, intelligenza e lungimiranza.<sup>20</sup>

Tutte le discipline costitutive degli *studia humanitatis*, considerate utili per il governo della città, convergono verso la prudenza e l'ideale del *vir*

<sup>17</sup> Cappelli, 2008.

<sup>18</sup> *Epistolario*, qui si farà riferimento all'ed. a cura di Novati, 1891-1911, II, pp. 289-302. Su questa concezione della storia si veda Garin, 1994<sup>7</sup>, pp. 14-16.

<sup>19</sup> *Epistolario*, II, p. 295.

<sup>20</sup> Frugoni, 2008, pp. 276-278.

*bonus dicendi peritus*, l'uomo che detiene virtù morali e capacità retoriche ed è impegnato a difendere gli interessi della città. L'eloquenza, la filosofia morale e la storia sono indispensabili per lo sviluppo della memoria, il cui significato educativo è sottolineato all'unisono da tutti gli umanisti: una memoria ereditata dall'antichità classica e concepita come capacità creativa, inventiva, intrinsecamente legata alla retorica e alla storia e parte integrante della prudenza. La filosofia morale conduce alla prudenza, la virtù che rende capaci di distinguere il bene dal male e di agire secondo le circostanze. Il cerchio si chiude con Leonardo Bruni, la cui riflessione sulle virtù è profondamente influenzata dall'*Etica Nicomachea*, una delle opere di Aristotele da lui stesso tradotta in latino e in lingua volgare. Il successore di ser Coluccio alla guida della cancelleria fiorentina afferma che tutto ciò che è buono, meritorio, utile alla patria e agli uomini viene più o meno direttamente dalla prudenza.<sup>21</sup> L'uomo prudente moralmente irreprensibile è capace al tempo stesso di misurare l'utilità delle cose. Si uniscono qui in modo esplicito le due strade, quella dell'utile e quella dell'onesto.

Con la prima generazione di umanisti la prudenza si impone come l'espressione più eloquente del programma degli *studia humanitatis*, impegnati nell'educazione politica: una figura capace di incarnare perfettamente l'ideale dell'oratore-filosofo della tradizione romana.

Non in tutte le corti e la città italiane la nuova cultura si diffuse con la stessa intensità come a Firenze.

### 3. Firenze al tempo degli Albizzi (1382-1434)

Nel contesto di sperimentazione politica della Firenze dominata dagli Albizzi e dai loro alleati (1382-1434), la cultura umanistica svolse il ruolo di catalizzatore: l'umanesimo conquistò l'*inner circle* dell'*élite* mercantile e penetrò sempre più profondamente all'interno dei gangli della cancelleria, si infiltrò nelle istituzioni religiose, nei microcosmi confraternali e nelle strutture educative, non ultima l'università. Una forte complicità caratterizzò i rapporti fra potere e sapere in una stret-

<sup>21</sup> *Isagogicon moralis disciplinae*, qui si farà riferimento all'ed. a cura di P. Viti, 1996, pp. 238-239.

ta simbiosi in cui i principali attori furono spesso intercambiabili. In questo clima di fermento culturale e politico il governo oligarchico degli Albizzi si avvicinò al sapere universitario e gli offrì un prezioso sostegno, nel momento stesso in cui si rafforzavano le sue mire espansionistiche e la rivendicazione della sovranità fiorentina che lo *Studium* avrebbe dovuto incoronare.<sup>22</sup>

Il nuovo regime che si configurò all'indomani del Tumulto dei Ciompi (1378) portò a una svolta decisiva che, all'interno e all'esterno della città, riconfigurò gli orientamenti politici della Repubblica e trasformò la fisionomia del comune fiorentino in una compagine sovralocale, statuale. Pur inserendosi pienamente nella continuità della tradizione comunale, il governo degli Albizzi e dei loro sostenitori sperimentò nuovi strumenti di rafforzamento dei vertici istituzionali che conferirono alla Signoria (la magistratura suprema) poteri sempre maggiori e si distaccò progressivamente dai criteri identitari della «Repubblica delle arti», fondata sul sistema corporativo di matrice comunale.<sup>23</sup> Quello che il regime oligarchico non rimise in discussione fu la rotazione rapida (ogni due mesi) delle principali cariche pubbliche, un sistema che, sul piano della pratica politica come su quello della rappresentazione del potere, poneva il problema sostanziale della continuità. Su questo duplice terreno i *dictatores*, funzionari permanenti della cancelleria, svolsero un ruolo decisivo. I cancellieri erano responsabili degli affari diplomatici, formalizzavano i risultati dei processi elettorali e registravano i dibattiti all'interno delle *Consulte e Pratiche*, le assemblee consultative seminformali dove i *prudenciores* si pronunciavano sui settori chiave del governo: la diplomazia, la giustizia e la fiscalità.<sup>24</sup> Indubbiamente i *dictatores* assicuravano un'opera di sostanziale continuità politica: essi conoscevano perfettamente i meandri della politica e, grazie alla loro autorevolezza, erano in grado di influenzare le linee di orientamento del governo come pure il linguaggio politico, sovrac-

<sup>22</sup> Brucker, 1981; De Angelis, 2009; Fubini, 1996; Najemy, 1982; Taddei, 2007; Ferretti, 2009; Spagnesi, 2012; Taddei, 2014 e 2019b.

<sup>23</sup> Najemy, 1982; Taddei, 2010, 2019b e 2022.

<sup>24</sup> Su questi dibattiti si vedano Brucker, 1981.



carico di *exempla* ispirati all'antichità classica, di riferimenti biblici, di *virtus* e soprattutto di prudenza. L'analisi semantica delle istruzioni agli ambasciatori, dei verbali dei dibattiti all'interno del reggimento (le *Consulte e Pratiche*) e dei discorsi solenni pronunciati ogni due mesi dai funzionari di tradizione comunale, il podestà e il capitano del popolo, sulla piazza pubblica, nel momento dell'investitura della Signoria, ha messo in luce la centralità della prudenza nella costruzione del consenso politico, nella selezione del personale di governo e nell'azione diplomatica, come dispositivo per legittimare le tecniche di governo più selettive e ridefinire un'idea di politica concepita come processo educativo.<sup>25</sup> Tuttavia, sarebbe probabilmente un errore attribuirne la responsabilità esclusiva ai cancellieri-umanisti, così come sarebbe sbagliato considerare i discorsi pronunciati sulla ringhiera o sotto la loggia della Signoria come semplici strumenti di propaganda. In questa stagione politica e culturale che per molti aspetti si situa tra due universi, un *entre deus* in cui l'oligarchia mercantile fiorentina è alla ricerca di nuovi riferimenti identitari, si realizza qualcosa di più profondo, frutto di una nuova convergenza fra potere e sapere. La nuova loggia della Signoria, una struttura architettonica che faceva rivivere l'antico equilibrio fra spazio chiuso e aperto, trasformò la piazza in *forum*. Questo teatro della parola divenne il banco di prova di una ideologia *in fieri* che permise agli uomini del *reggimento* di autodefinirsi con orgoglio come «la generazione del dire».<sup>26</sup>

La concettualizzazione dell'agire prudentiale si impone come un'articolazione centrale delle geografie culturali, capace di saldare l'antica tradizione didattica comunale e la nuova pedagogia umanistica, la città antica e la cultura dei *mercatores*. Il segno inequivocabile di questa convergenza si esprime nell'allegoria della Prudenza (1383-1386) che apre il ciclo delle virtù cardinali scolpite nelle formelle della facciata centrale della Loggia della Signoria, medaglioni che dovevano risaltare per la vivacità dei colori brillanti.<sup>27</sup> Rinnovando lo schema tradizionale dei vizi e

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Taddei, 2014.

<sup>27</sup> Taddei, 2016.

delle virtù, la testa della Prudenza, come quella delle altre figure allegoriche, si oppone diametralmente alla testa rovesciata che, ai suoi piedi, si congiunge al fondo del vestito. I doppi volti contrapposti sembrano esprimere questo messaggio: un giovane non può essere prudente, un colpevole non è giusto, un neonato non può avere la coscienza del tempo, il leone, la cui testa non appare invertita, è invece forte. Oltre ai tratti tipici della Prudenza (il doppio viso, lo specchio e il serpente), la personificazione della virtù si distingue per questo motivo classico che con l'Umanesimo diventa un adagio che si ripete da un testo all'altro: i giovani non possono essere prudenti perché, come dice Aristotele, non hanno esperienza.<sup>28</sup>

Pur non inventando niente di completamente nuovo, gli umanisti riprendono, aggiustano, aggiornano le diverse matrici preesistenti e riuniscono questi frammenti in un sistema di rappresentazioni sociali che funge soprattutto da strumento di legittimazione intellettuale, sociale e politica. Non creano, ma esplicitano e formalizzano quello che esisteva già e, alla fine, rinnovano la pedagogia come pure i dispositivi di giustificazione del potere. In un rapporto di osmosi con la prassi politica, a Firenze l'umanesimo contribuisce a definire i contorni politici e ideologici del regime degli Albizzi, i cui riferimenti identitari si richiamano esplicitamente al modello del *vir bonus dicendi peritus* e alla virtù della prudenza.

### Bibliografia

Aristotele (2019), *Etica Nicomachea*, tr. it. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari.

Artifoni E. (1983), *Una società di "popolo". Modelli istituzionali, parentele, aggregazioni societarie e territoriali ad Asti nel XIII secolo*, in «Studi medievali», s. III, 24, pp. 545-616.

Artifoni E. (1986), *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, in «Quaderni storici», 63, pp. 697-719.

<sup>28</sup> *Etica Nicomachea*, VI, 9, 1142a, 11-16.

Artifoni E. (1993), *Sull'eloquenza politica nel Duecento italiano*, in «Quaderni medievali», 35, pp. 57-78.

Artifoni E. (1994), *Politica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, in P. Cammarosano (ed.), *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, Atti del Convegno internazionale (Trieste, 2-5 marzo 1993), École française de Rome, Roma, pp. 157-182.

Artifoni E. (1997), *Sapientia Salomonis. Une forme de présentation du savoir rhétorique chez les dictateurs italiens (première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle)*, in R.M. Dessi – M. Lauwers (eds.), *La parole du prédicateur, V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Brepols, Nice, pp. 291-310.

Artifoni E. (2004), *Prudenza del consigliare. L'educazione del cittadino nel Liber consolationis et consilii di Albertano da Brescia (1246)*, in C. Casagrande – C. Crisciani – S. Vecchio (eds.), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. 195-216.

Artifoni E. (2009), *Tra etica e professionalità politica. La riflessione sulle forme di vita in alcuni intellettuali pragmatici del Duecento italiano*, in C. Trottmann (ed.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, École française de Rome, Roma, pp. 403-423.

Artifoni E. (2011), *L'oratoria politica comunale e i laici rudes et modice literati*, in C. Dartmann – T. Scharff – C.F. Weber (eds.), *Zwischen Pragmatik und Performanz, Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*, Brepols, Turnhout, pp. 237-262.

Artifoni E. (2014), *La politique est «in fatti» et «in detti». L'Éloquence politique et les intellectuels dans les cités communales au XIII<sup>e</sup> siècle*, in N. Bériou – J.-P. Boudet – I. Rosier-Catach (eds.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout, pp. 209-224.

Aubert S. (2007), *Stoïcisme et romanité. L'orateur comme "Homme de bien habile à parler"*, in «Camenae», 1. [https://lettres.sorbonne-universite.fr/sites/default/files/media/2020-06/s.aubert\\_definitif.pdf](https://lettres.sorbonne-universite.fr/sites/default/files/media/2020-06/s.aubert_definitif.pdf)

Brucker G.A. (1981), *Dal Comune alla Signoria. La vita pubblica a Firenze nel primo Rinascimento*, Il Mulino, Bologna (ed. orig. 1977).

Bruni L. (1996), *Isagogicon moralis disciplinae. Introduzione alla dottrina morale*, in L. Bruni, *Opere letterarie e politiche*, a cura di P. Viti, Einaudi, Torino.

Calboli Montefusco L. (1992), *Cicerone, De oratore: la doppia funzione dell'ethos dell'oratore*, in «Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric», 10, 3, pp. 245-259.

Cappelli G. (2008), *Sapere e potere. L'umanista e il principe nell'Italia del Quattrocento*, in «Cuadernos de filología italiana», 15, pp. 73-91.

Casagrande C. (2004), *Virtù della prudenza e dono del consiglio*, in C. Casagrande – C. Crisciani – S. Vecchio (eds.), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. 1-14.

Cicerone, *De oratore* (1986), tr. it. a cura di G. Norcio, Utet, Torino.

De Angelis L. (2009), *La classe dirigente albizzesca a Firenze: fine XIV-primi decenni del XV secolo*, in L. De Angelis, *La Repubblica di Firenze fra XIV e XV secolo. Istituzioni e lotte politiche nel nascente stato territoriale fiorentino*, Nardini, Firenze, pp. 11-27.

Donato M.M. (1994), “*Cose morali, e anche appartenenti secondo e' luoghi*”. Per lo studio della pittura politica nel tardo medioevo toscano, in P. Cammarosano (ed.), *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*. Atti del Convegno internazionale (Trieste, 2-5 marzo 1993), École française de Rome, Roma, pp. 491-517.

Ferretti E. (2009), *La Sapienza di Niccolò da Uzzano: l'istituzione e le sue tracce architettoniche nella Firenze rinascimentale*, in «Annali di storia di Firenze», 4, pp. 89-149.

Frugoni C. (2008), *L'affare migliore di Enrico. Giotto e la cappella Scrovegni*, con l'edizione, la traduzione e il commento del testamento di Enrico Scrovegni a cura di A. Bartoli Langelì e un saggio di R. Luisi, Einaudi, Torino.

Fubini R. (1996), *Quattrocento fiorentino. Politica, diplomazia, cultura*, Pacini, Pisa.

Garin E. (ed.) (1958), *Il pensiero pedagogico dello Umanesimo*, Sansoni, Firenze.

Garin E. (1994), *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari, (ed. orig. 1947).

Maire Vigueur J.C. (ed.) (2000), *I Podestà dell'Italia comunale. Reclutamento e circolazione degli ufficiali forestieri (fine XII sec.-metà XIV sec.)*, École française de Rome-Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma, 2 voll.

Latini B. (2007), *Tresor*, a cura di P.G. Beltrami – P. Squillacioti – P. Torri – S. Vatteroni, Einaudi, Torino.

Najemy J. (1982), *Corporatism and Consensus in Florentine Electoral Politics, 1280-1400*, University of North Carolina Press, Chapel Hill (NC).

Panella E. (ed.) (1985), *Dal bene comune al bene del Comune. I trattati politici di Remigio de' Girolami nella Firenze dei bianchi-neri*, in «Memorie domenicane», 16, pp. 41-91.

Petrarca F. (1943), *Rerum memorandum libri*, a cura di G. Billanovich, Sansoni, Firenze.

Petrarca F. (2008), *Le familiari. Libri XVI-XX*, a cura di U. Dotti, con la collaborazione di F. Audisio, IV, Aragno, Torino.

Quintiliano (1979), *Institutio oratoria. Liber Duodecim*, a cura di M. Winterbottom, Oxford University Press, Oxford.

Revest C. (2013), *Naissance du cicéronianisme et émergence de l'humanisme comme culture dominante: réflexions pour une histoire de la rhétorique humaniste comme pratique sociale*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 125, 1, pp. 1-44.

Salutati C. (1891-1911), *Epistolario*, a cura di F. Novati, Forzani e C. Tipografia del Senato, Roma.

Spagnesi E. (2012), *Saperi giuridici e saperi umanistici a confronto nello studio fiorentino del Trecento*, in S. Baldassarri – F. Ricciardelli – E. Spagnesi (eds.), *Umanesimo e Università in Toscana (1300-1600)*. Atti del Convegno internazionale di studi (Fiesole-Firenze, 25-26 maggio 2011), Le Lettere, Firenze, pp. 241-271.

Taddei I. (2007), *Entre système politique et culture dans la Florence des Albizzi (1382-1434). Une convergence nouvelle*, in «Rivista internazionale di diritto comune», 18, pp. 283-298.

Taddei I. (2010), *Il sistema politico fiorentino (XIV-XV secolo)*, in J. Boutier – S. Landi – O. Rouchon (eds.), *Firenze e la Toscana. Genesi e trasformazioni di uno stato (XIV-XIX secolo)*, Mandragora, Firenze, pp. 31-53.

Taddei I. (2014), *Entre humanisme et politique: la cité du lys dans les discours d'investiture de la Seigneurie florentine au Quattrocento*, in É. Crouzet-Pavan – D. Crouzet – P. Desan (eds.), *Cités humanistes, cités politiques (1400-1600)*, PUPS, Paris, pp. 31-46.

Taddei I. (2016), *Une tribune pour la cité. Le palais de la Seigneurie et sa loggia au temps de l'humanisme*, in M. Bormand – B. Paolozzi Strozzi – M. Preti – P. Sénéchal (eds.), *Vivre avec les statues. La sculpture à Florence au XV<sup>e</sup> siècle et ses fonctions dans l'espace urbain*. Actes du Colloque (Paris, 6-7 décembre 2013), Musée du Louvre et Officina Libraria, Paris, pp. 121-135.

Taddei I. (2019a), *Former à l'humanisme dans l'Italie du Quattrocento? Le modèle éducatif du vir bonus dicendi peritus et la prudence*, in D. Crouzet – E. Crouzet-Pavan – P. Desan – C. Revest (eds.), *L'humanisme à l'épreuve de l'Europe (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles). Histoire d'une transmutation culturelle*, Champ Vallon, Paris, pp. 218-239.

Taddei I. (2019b), *La République florentine à la fin du Moyen Âge. Entre mythe et pratique politique*, in O. Christin (ed.), *Républiques et républicanismes. Les cheminements de la liberté*, Éditions Le Bord de l'eau, Lormont, pp. 11-26.

Taddei I. (2022), *La Prudence au pouvoir. Florence, XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Classiques Garnier, Paris.

Taisne A-M. (1997), *L'orateur idéal de Cicéron (De Or. I, 202) à Quintilien (I.O. XII, 1, 25-26)*, in «Vita latina», 146, pp. 35-43.

Idee e pratiche di virtù in età moderna





# Tra virtù e ipocrisia: buone maniere e pensiero moderno

*Anna Rossella*

Le corti europee della prima età moderna costituirono lo scenario di un profondo cambiamento dei costumi nella direzione di un incremento della pressione normativa sulla condotta aristocratica: era l'avvento di quella che Norbert Elias ha denominato «civiltà delle buone maniere»,<sup>1</sup> ovvero l'inizio di una radicale trasformazione nelle forme del comportamento in pubblico che avrebbe condotto progressivamente a quelli che consideriamo i nostri attuali standard di «civiltà».

## *1. L'età dei galatei e le virtù del gentiluomo moderno*

Ad avviare questo processo fu secondo Elias un fenomeno tipico di quest'epoca: l'aumento della mobilità sociale aveva condotto a un graduale mutamento nella composizione interna della classe dominante e all'ingresso in essa di elementi borghesi. In questo nuovo scenario le buone maniere divennero per l'aristocrazia europea uno *status symbol* per distinguersi dai ceti inferiori emergenti: per salvaguardare la propria diversità di rango era necessario differenziare il proprio comportamento da quello dei non nobili introducendo regole e modelli sempre più raffinati. Fu quindi anzitutto questa esigenza – di “distinzione” – sociale a favorire la nascita e la diffusione dei galatei, con cui ha inizio la parabola delle buone maniere nel pensiero moderno: opere come il *De civilitate morum puerilium* di Erasmo, il *Galateo* del Della Casa, il *Cortegiano* del Castiglione e la *Civil conversazione* del

<sup>1</sup> Elias, 2009.

Guazzo – per menzionare soltanto gli esempi più illustri – hanno inaugurato un nuovo genere letterario, nel quale viene elaborato un modello ideale di gentiluomo, descrivendone le virtù e le competenze essenziali e individuandone le regole di condotta. Un genere minore, che può essere però considerato parte integrante della letteratura moralistica, vale a dire di quella tradizione di autori a cavallo tra XVI e XVIII secolo che si sono occupati di «osservare gli uomini, di descriverne perspicuamente l'aspetto e il comportamento, di normarli attraverso codici e precetti»<sup>2</sup> da una prospettiva in cui convergono punti di vista – morale ed estetico, ma anche psicologico e sociologico – che oggi teniamo separati.<sup>3</sup> I galatei rappresentano la corrente “prescrittiva” di questa vasta tradizione e hanno dato un contributo fondamentale all'elaborazione di quella che Amedeo Quondam ha descritto come «nuova etica dell'autogoverno e della “forma del vivere” propria e distintiva del nobile che si fa gentiluomo»:<sup>4</sup> un'etica incentrata sulle buone maniere e sul loro sapiente esercizio.

La «piccola etica»<sup>5</sup> dei galatei si configura così come destinata all'*institutio* del nobile moderno: oltre che sulle *humanae litterae*, la formazione del gentiluomo deve fondarsi anche sullo sviluppo di attitudini e competenze pratiche indispensabili nelle relazioni interpersonali. Nella costruzione di questa figura ideale di gentiluomo, la trattatistica cinquecentesca si ispira primariamente al *De officiis* di Cicerone, il celebre trattato sui doveri indirizzato agli aspiranti membri della classe dirigente romana, e da esso riprende l'attenzione per la dimensione estetica del comportamento, espressa dal concetto di *decorum*. Quest'ultimo riguarda la modalità con cui si appare agli altri attraverso l'aspetto esteriore: l'idea di base è che l'armonia esteriore delle azioni – il *decorum* – sia espressione di un'armonia interiore – l'*honestum*, la bontà morale, intesa alla maniera stoica come saldo controllo della ragione sulle passioni – e che anche gli aspetti più superficiali del comportamento ac-

<sup>2</sup> Carnevali, 2012, p. 135.

<sup>3</sup> *Ibi*, p. 138.

<sup>4</sup> Quondam, 2010, p. 44.

<sup>5</sup> *Ibi*, p. 54.

quisiscano una rilevanza etica in quanto *simulacra virtutis*,<sup>6</sup> manifestazione visibile di un più profondo impegno morale. Nei galatei moderni la lezione ciceroniana sull'importanza dell'apparenza esteriore viene ripresa e adattata alla realtà e alle esigenze della classe dirigente europea del tempo. Come nella figura del *vir bonus*, la bontà del carattere doveva coniugarsi con una bella apparenza, per cui il gentiluomo del Della Casa «non si dee [...] contentare di fare le cose buone, ma dee studiare di farle anco leggiadre»<sup>7</sup> e l'«omo da bene ed intiero»<sup>8</sup> del Castiglione deve impreziosire ogni suo gesto con «una grazia [...] che lo faccia al primo aspetto a chiunque lo vede grato ed amabile».<sup>9</sup> Le buone maniere – eredi del *decorum* – divengono così l'«abito ordinario, distintivo e relativo»<sup>10</sup> del *vir bonus* moderno che deve «apparire (prima ancora che essere)»<sup>11</sup> virtuoso per essere accettato e riconosciuto nel contesto della corte. E per apparire virtuosi occorre coltivare le «tante piccole virtù che danno forma alle “buone maniere”»: <sup>12</sup>cortesìa, affabilità, decoro, tatto e altri tratti a esse affini diventano così il contrassegno di un'appartenenza sociale, i «costumi visibili e giudicabili»<sup>13</sup> del gentiluomo. A proposito di queste “piccole virtù” e del loro rapporto con le virtù tradizionali l'autore del *Galateo* osserva che

essere costumato e piacevole e di bella maniera [...] è o virtù o cosa a virtù somigliante: e, comeché l'essere liberale o costante o magnanimo sia per sé senza alcun fallo più laudabil cosa e maggiore che non è l'essere avvenente e costumato, nondimeno [...] queste si convengono essercitare ogni dì molte volte, essendo a ciascuno necessario di usare con gli altri uomini ogni dì ed ogni dì favellare con esso loro; ma la giustizia, la fortezza e le altre virtù più nobili e maggiori si pongono in opera più di rado [...]. Adunque, quanto

<sup>6</sup> *De officiis*, I 46, tr. A. Resta Barrile, 2011<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Della Casa, 2008<sup>7</sup>, p. 78.

<sup>8</sup> Castiglione, 2010<sup>6</sup>, p. 99.

<sup>9</sup> *Ibi*, p. 70.

<sup>10</sup> Quondam, 2010, p. 533.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibi*, p. 54.

<sup>13</sup> *Ibi*, p. 534.

quelle di grandezza e quasi di peso vincono queste, tanto queste in numero ed in ispessezza avanzano quelle.<sup>14</sup>

L'esercizio quotidiano delle buone maniere tutela così da quella peculiare tipologia di sanzione che consiste nella disapprovazione sociale: il Della Casa avverte infatti il suo lettore che le cattive maniere sono punite «con aspra disciplina, privandoci [...] del consorzio e della benivolenza degli uomini».<sup>15</sup> Data la frequenza e la complessità delle situazioni che richiedono l'esercizio delle buone maniere, occorre però anche saper distinguere finemente quando l'affabilità deve lasciar posto alla riservatezza o quando l'interlocutore abbia caratteristiche tali da richiedere un riguardo particolare. Per questo una competenza pratica essenziale al gentiluomo moderno è quella di saper agire secondo "convenienza", ossia adattare la propria condotta alle infinite variabili della vita sociale, poiché soltanto così «ogni rapporto relazionale, nella infinita gamma delle sue differenze e circostanze, potrà realizzarsi virtuosamente».<sup>16</sup> Oltre a coltivare le piccole virtù e saperle esercitare in modo conveniente, il gentiluomo deve, poi, «usar in ogni cosa una certa sprezzatura, che nasconda l'arte e dimostri ciò che si fa e dice venir fatto senza fatica e quasi senza pensarvi».<sup>17</sup> L'artificio cortese è infatti un'arte che «non pare essere arte; né più in altro si ha da poner studio, che nel nasconderla: perché se è scoperta, leva in tutto il credito e fa l'omo poco estimado».<sup>18</sup> Per non incorrere nella sanzione, mondana e sociale, della disapprovazione occorre quindi saper modulare il proprio comportamento manifesto sapendo, a seconda delle occasioni, simulare un sorriso di convenienza e dissimulare uno scomodo malumore e farlo con disinvoltura, senza far cadere la "maschera". La dissimulazione cortese diventa così come una "seconda natu-

<sup>14</sup> Della Casa, 2008<sup>7</sup>, pp. 4-5.

<sup>15</sup> *Ibi*, p. 5.

<sup>16</sup> Quondam, 2010, p. 527.

<sup>17</sup> Castiglione, 2010<sup>6</sup>, p. 81.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

ra” per l’uomo, un abito virtuoso che consente di «nascondere il vero che non conviene esibire, non certo dire il falso».<sup>19</sup>

## 2. *Cortesìa, dissimulazione e ipocrisia nei moralisti del Seicento*

Nell’ambito della tradizione moralistica si collocano anche una serie di opere di intento prudenziale in cui l’arte della dissimulazione è descritta come un requisito indispensabile per salvaguardare se stessi in un contesto sociale insidioso come quello della corte. Di questo filone del pensiero moralistico è esempio la precettistica secentesca inaugurata da Torquato Accetto con il trattatello intitolato *Della dissimulazione onesta*, in cui «una industria di non far veder le cose come sono»,<sup>20</sup> un saper mostrare «nelle tempeste del cuore, tutta serena la faccia; o, quando è tranquillo l’animo, parer turbato il viso, come anderà richiedendo l’occasione»,<sup>21</sup> rappresenta un compromesso, necessario al vivere sociale, tra virtù e ipocrisia. Alla stessa tipologia di opere appartiene l’*Oracolo manuale e arte della prudenza* di Baltasar Gracián, che consiste in una raccolta di consigli destinati a quanti si ritrovino ad attraversare un mondo sociale fondato sull’apparenza e dominato dalla meschinità umana. In un simile contesto un «cauto silenzio è il santuario della prudenza»<sup>22</sup> e il saggio deve mettere in atto una serie di espedienti per risultare in ogni circostanza gradito. Rendersi preziosi collaboratori evitando, però, di sfoggiare la propria superiorità, adeguarsi al carattere dei propri superiori e controllare la propria emotività: sono queste le capacità essenziali che consentono di destreggiarsi in un contesto ostile, in cui «il più pratico sapere consiste nel dissimulare»<sup>23</sup> poiché «corre rischio di perdere chi giuoca a carte scoperte».<sup>24</sup>

Le buone maniere in questi scritti non sono più catalogabili come virtù, per quanto virtù “minori” e “distintive”, ma non sono nemme-

<sup>19</sup> Quondam, 2010, p. 537.

<sup>20</sup> Macchia, 2011<sup>5</sup>, pp. 287-288. I brani dei moralisti qui e in seguito citati (ad eccezione di La Bruyère) sono tratti dall’antologia di Macchia, 2011<sup>5</sup>.

<sup>21</sup> *Ibi*, pp. 286-287.

<sup>22</sup> *Ibi*, p. 261.

<sup>23</sup> *Ibi*, p. 271.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

no un vizio, come lo saranno per i moralisti francesi del Seicento: esse rappresentano invece un lecito espediente, un accurato insieme di strategie di sopravvivenza a corte.

Ma quanto sia precario l'equilibrio tra cortesia e ipocrisia e quanto breve il passo che separa la "dissimulazione onesta" dall'inganno lo sapeva bene già Cicerone, che nel *De officiis* metteva in guardia i *boni* dal rischio della *simulatio*, la simulazione "fraudolenta" di virtù non possedute. Non a caso, nella sua ricognizione dei modelli educativi dell'Europa moderna Eugenio Garin considera il *Galateo* il culmine di un processo di esteriorizzazione che ha interessato l'educazione umanistica, in cui all'importanza della formazione etica del cittadino si sostituisce la centralità delle apparenze:

da una preoccupazione morale così prepotente da manifestarsi in una educazione integralmente umana arriviamo all'ideale dell'uomo bene educato, in cui quel che conta non è la virtù che si raggiunge di rado, ma il comportamento esterno che serve sempre. La *bella creanza* viene sostituita al rigore morale [...] e le buone maniere e la «dissimulazione onesta» precipitano nell'ipocrisia e nella simulazione.<sup>25</sup>

E proprio l'ipocrisia diventa nel Seicento uno degli obiettivi polemici privilegiati della critica sociale condotta dai moralisti e si configura, più in generale, come un tema che riscuote un certo interesse nei moderni, poiché si inserisce nella più ampia riflessione sulla natura umana. Perduti i riferimenti tradizionali, ci si concentra sull'uomo, sulle sue prerogative caratteristiche, sul suo agire sociale, sulle sue virtù e sui suoi vizi. E il primo tra i vizi è l'amor di sé, l'egoismo: inclinazione naturale che se non contrastata è in grado di minare alle fondamenta la società e la convivenza pacifica. Sulla scena mondiale, ognuno tenta di dissimulare, infatti, l'egoismo, indossando la maschera dell'ipocrisia. Di questa impostazione è un esempio la riflessione di Pascal sul rifiuto dell'uomo di conoscere la verità su se stesso e la propria struttura motivazionale fondata sull'egoismo, che lo induce a masche-

<sup>25</sup> Garin, 1957, p. 159.

rare a sé e agli altri le proprie meschinità: «l'unione tra gli uomini è fondata soltanto su questo inganno reciproco; e poche amicizie sussisterebbero, se ciascuno sapesse quel che il suo amico dice di lui quando non è presente. [...] L'uomo non è, dunque, che dissimulazione, menzogna e ipocrisia, e in sé e verso gli altri. Non vuole che gli si dica la verità, evita di dirla agli altri; e tutte queste inclinazioni [...] hanno una radice naturale nel suo cuore». <sup>26</sup> Questo pessimismo antropologico è il tratto distintivo anche dei grandi critici delle buone maniere – i moralisti francesi del Seicento – per cui la cortesia rappresenta nientemeno che la quintessenza dell'ipocrisia, vizio che attecchisce facilmente in una natura umana corrotta, irrecuperabile. A una figura umana nei confronti della quale si è del tutto logorata la fiducia un tempo accordatale dall'Umanesimo è rivolta, infatti, la riflessione critica di François de La Rochefoucauld e Jean de La Bruyère, autori di una letteratura sul comportamento che include una valutazione estremamente negativa anche delle buone maniere. Le *Massime* di La Rochefoucauld, frutto anche di una travagliata partecipazione alla vita politica francese, esprimono un'amara valutazione della vita sociale, in cui le relazioni interpersonali si fondano su «falsità mascherate» <sup>27</sup> che celano vizi ineliminabili dalla natura umana. Ciò che gli attori sociali mostrano di sé, l'apparenza cortese, non è che una «fine dissimulazione», <sup>28</sup> una messa in scena che consente di ottenere stima e confidenze altrui e con cui «spesso si fa del bene per poter impunemente fare del male». <sup>29</sup> I *Caratteri* di La Bruyère ritraggono invece l'epoca di Luigi XIV attraverso una classificazione dei vari tipi umani che la popolano, e dietro i quali sono raffigurati molti personaggi in vista dell'alta società del tempo. Nella sezione dei *Caratteri* dedicata al mondo cortese, le buone maniere sono coinvolte nella critica dell'ipocrisia dell'uomo di corte, in cui la virtù e l'elemento interiore del “cuore” si contrappongono alle sue apparenze esteriori:

<sup>26</sup> Macchia, 2011<sup>5</sup>, pp. 377-378.

<sup>27</sup> *Ibi*, p. 399.

<sup>28</sup> *Ibi*, p. 395.

<sup>29</sup> *Ibi*, p. 396.

Un uomo che conosce la corte è padrone dei suoi gesti, del suo sguardo, della sua espressione; è profondo, impenetrabile, fa finta di non vedere le male azioni, sorride ai nemici, frena il suo malumore, maschera le sue passioni, smentisce il suo cuore, parla e agisce contro i suoi sentimenti. Tutta questa raffinatezza non è altro che un vizio che si chiama falsità e che talora è inutile al cortigiano per la sua fortuna quanto la franchezza, la sincerità e la virtù.<sup>30</sup>

La dissimulazione cortese, esaltata nella trattatistica cinquecentesca come una “seconda natura” per il *vir bonus* moderno, perde così ogni connotato positivo e diventa una pratica manipolatoria che affonda le proprie radici nella natura umana e trova un terreno fertile nei contesti moralmente corrotti della corte e del salotto.

### 3. *Le buone maniere nel pensiero morale del Settecento*

Dopo la feroce critica dei moralisti francesi e la condanna irrevocabile anche da parte di Rousseau – che definisce la cortesia un «velo uniforme e perfido»<sup>31</sup> dietro cui si celano vizi e sentimenti negativi – le buone maniere vengono rivalutate negli scritti dei due maggiori filosofi morali del Settecento, Hume e Kant, che, pur in modo differente, ne affermano entrambi la rilevanza etica.

#### 3.1. *Le virtù sociali dell'etica di Hume*

Nel progetto humeano di fondazione della moralità sulla natura umana le buone maniere rientrano tra le virtù sociali e si configurano come tratti del carattere che posseggono un valore morale positivo grazie al loro ruolo di facilitazione dei rapporti interpersonali e all'immediato piacere che suscitano negli altri. Nel *Trattato sulla natura umana*, Hume attribuisce alle buone maniere la funzione di arginare quelle tendenze naturali che, pur procurando piacere e utilità al soggetto che le possiede, risultano sgradevoli per gli altri e rivelano con ciò un carattere intrinsecamente antisociale. Orgoglio e vanità, fondati

<sup>30</sup> La Bruyère, 1966, p. 211.

<sup>31</sup> Rousseau, 1971, p. 7.



sul *self-love*, sono tratti del carattere che compromettono la qualità della vita intersoggettiva e devono quindi essere temperate dallo sviluppo di tratti del carattere socialmente apprezzabili. A tal proposito, Hume osserva: «noi tutti abbiamo un'enorme parzialità per noi stessi, e se in questo lasciassimo sempre piena libertà ai nostri sentimenti, susciteremmo sempre la più grande indignazione reciproca». <sup>32</sup> È quindi la presenza scomoda di questi tratti egoistici, naturali e utili per il soggetto, ma nocivi per gli altri, che giustifica l'adozione delle buone maniere «per prevenire il conflitto dell'orgoglio umano e per rendere gradevole e inoffensiva la conversazione». <sup>33</sup> L'esistenza delle buone maniere genera così un clima di distensione che consente a esseri umani per natura interessati a se stessi di creare un mondo sociale ben funzionante e stabilire in esso rapporti non conflittuali. Nella *Ricerca sui principi della morale*, dove viene presentata una quadruplica classificazione delle virtù fondata sui criteri di utilità e piacevolezza, Hume specifica ulteriormente la natura delle buone maniere e le cataloga tra le qualità immediatamente piacevoli agli altri, fornendone una caratterizzazione che riassume alcuni dei tratti e delle funzioni che le contraddistinguono:

Fra persone educate, ci si attiene ad atteggiamenti di mutua deferenza; non si manifesta disprezzo per gli altri, si nasconde l'autorità, si presta attenzione a ciascuno a suo turno, si alimenta una conversazione dal corso facile, senza veemenza, senza interruzioni, senza bramosia di vittoria e senza arie di superiorità. Queste attenzioni e questi riguardi *piacciono* immediatamente agli altri, a prescindere da ogni considerazione di utilità o di possibilità di trarne benefici; attenzioni e riguardi conciliano affetto, promuovono stima, e danno rilievo al merito delle persone che regolano su di essi la loro condotta. <sup>34</sup>

L'utilità, unico fondamento della virtù della giustizia, non è un criterio esaustivo nel caso delle buone maniere, il cui *status* di virtù si

<sup>32</sup> Hume, 1975, p. 631.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> Hume, 2009<sup>2</sup>, p. 149.

fonda, *in primis*, sul piacere immediato che esse suscitano sia in chi ne beneficia direttamente sia negli osservatori: un'immediata risposta sentimentale che deriva tanto dall'essere trattati in modo beneducato, quanto semplicemente dall'assistere a tali manifestazioni di riguardo e attenzione. L'uomo è naturalmente disposto ad apprezzare le persone che esprimono questi tratti del carattere nel proprio comportamento poiché «l'idea che noi ci formiamo dell'effetto di tali qualità su quanti avvicinano quella persona, esercita un piacevole influsso sulla nostra immaginazione, e ci spinge al sentimento dell'approvazione».<sup>35</sup> Gentilezza, modestia, ma anche eloquenza, arguzia nel conversare, pulizia e convenienza sono tratti del carattere che provocano negli altri un piacere immediato e che, tramite il processo simpatetico, instaurano un circolo virtuoso che generando risposte affettuose negli altri, ne promuove l'attitudine benevolente. Le buone maniere giocano quindi, per Hume, un ruolo nella vita etica che va ben oltre i loro effetti immediati: nella misura in cui conciliando affetto migliorano la qualità delle relazioni intersoggettive, esse promuovono a livello generale lo sviluppo della benevolenza.

### 3.2. *Virtù e apparenze di virtù in Kant*

L'interesse di Kant nei confronti della sfera delle buone maniere è legato principalmente allo «sforzo di valorizzazione della socialità e della cultura e, al tempo stesso, di mettere in relazione la sfera interna e la sfera esterna che caratterizza il suo pensiero».<sup>36</sup> Il tema ricorre in particolar modo nelle ultime opere e subisce nel tempo un'evoluzione degna di nota. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, la cortesia viene menzionata a titolo di esempio tra i consigli della prudenza;<sup>37</sup> e in questo senso le buone maniere sono appannaggio della figura del *Weltmann*, l'uomo di mondo, colui che ha acquisito un grado di esperienza del mondo, e del mondo umano in particolare, che gli consente di destreggiarsi abilmente nella complessità della vita sociale. Il *Weltmann*

<sup>35</sup> *Ibi*, p. 159.

<sup>36</sup> Fonnesu, 2010, p. 79.

<sup>37</sup> Kant, 1980, p. 46.

è anche la figura che concettualmente precede quella del *Weltbürger*, il cittadino del mondo, colui che pur essendo «l'uomo dell'abilità che sa rivolgere, come il cortigiano, come l'uomo prudente, la sua abilità verso gli altri uomini [...] parimenti si è curvato alle regole della virtù-dovere». <sup>38</sup> La contrapposizione kantiana tra queste due figure riflette peraltro quell'antitesi tra i due concetti di “civiltà” e “cultura” che lo stesso Kant e altri esponenti dell'*Aufklärung* avevano elaborato nel corso della polemica contro il modello comportamentale che l'aristocrazia tedesca aveva mutuato dalla Francia, considerata da Kant la patria delle buone maniere. <sup>39</sup> Il concetto di cultura esprime l'insieme di elementi che forma l'universo valoriale del ceto medio intellettuale tedesco, che alla cortesia esteriore tipica del carattere nazionale francese contrappone l'importanza della *Bildung* e dell'interiore aspirazione alla virtù. Una prospettiva che parrebbe quindi dicotomica, in cui la civiltà, la sfera esterna del comportamento e le buone maniere si contrappongono alla cultura, alla sfera interna del carattere, alla virtù. Tuttavia, nella *Metafisica dei Costumi* la sfera delle buone maniere entrerà a far parte dell'ambito dei doveri di virtù. Scrive Kant che le virtù sociali in cui si esprime il *decorum*

offrono una bella apparenza di virtù, la quale per altro non inganna nessuno, perché ognuno sa benissimo il conto che deve farne. Esse valgono soltanto come moneta spicciola, però servono comunque a promuovere il sentimento stesso di virtù, perché implicano un nostro sforzo di avvicinare il più che sia possibile codesta apparenza alla verità mediante l'*affabilità* del tratto, la *gentilezza* della parola, la *cortesia*, l'*ospitalità*, la *moderazione* (nelle controversie, senza arrivare alla lite), le quali tutte sono semplici forme della socievolezza collegate a delle obbligazioni esterne con cui nello stesso tempo obblighiamo gli altri; esse quindi favoriscono di fatto il sentimento della virtù perché, almeno, rendono la virtù più *amabile*. <sup>40</sup>

<sup>38</sup> Pirillo, 1987, p. 225.

<sup>39</sup> Sull'antitesi “civiltà” e “cultura” in Germania si veda Elias, 2009, pp. 113-149.

<sup>40</sup> Kant, 2004<sup>8</sup>, p. 351.

Queste poche righe spostano il terreno delle buone maniere dall'ambito della prudenza all'ambito morale e illuminano diversi aspetti del nostro oggetto di indagine. Anzitutto, le buone maniere non vanno sopravvalutate: esse rappresentano null'altro che «moneta spicciola», una moneta di poco pregio, soprattutto se paragonata al valore della buona *Gesinnung*. Ma non vanno neppure sottovalutate perché, per quanto piccolo sia il loro valore, si tratta pur sempre di un valore positivo e – aggiunge Kant nell'*Antropologia* – è comunque «ben meglio avere una tale moneta che non avere nel commercio nessun mezzo di scambio».<sup>41</sup> Pur non essendo di per sé qualità morali, le buone maniere esercitano infatti una funzione moralmente positiva poiché promuovono negli altri una disposizione d'animo virtuosa, rendendo la virtù esteticamente apprezzabile. In secondo luogo, il ruolo positivo delle buone maniere non viene in qualche modo inficiato dal fatto che si tratti di «opere esteriori»,<sup>42</sup> poiché a opinione di Kant non sussiste alcuna ambiguità circa il loro carattere squisitamente apparente. La cortesia non è, infatti, sinonimo di inganno, ma di illusione: diversamente dalla menzogna, l'artificio cortese è del tutto lecito poiché non implica di per sé un'intenzione ingannevole. Ed è una riflessione, quella sul carattere benevolo di quest'artificio, che risale in realtà alla prima *Critica*, dove la dissimulazione cortese veniva descritta come una «propensione ad apparire migliori di quanto in realtà non siamo e a dar prova di sentimenti che invece non proviamo»<sup>43</sup> ma che «godono fama di bontà e rispettabilità».<sup>44</sup> Si tratta di una propensione umana che è comunemente riconosciuta e tollerata come elemento connesso alla socialità e che racchiude un'inclinazione a scopi buoni nella misura in cui, grazie a questa caratteristica, l'umanità si è incivilita e gradualmente moralizzata. L'adozione di un aspetto esteriore favorevole ha svolto, secondo Kant, una funzione esemplare nella fase in cui l'umanità non era in grado di «penetrare con lo sguardo al di là

<sup>41</sup> Kant, 2009<sup>7</sup>, p. 36.

<sup>42</sup> Kant, 2004<sup>8</sup>, p. 351.

<sup>43</sup> Kant, 1967, p. 572.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

della veste di rispettabilità, onestà e costumatezza»<sup>45</sup> e detiene quindi «un'utilità provvisoria, per spogliare l'uomo dalla sua rozzezza e far sì che, del bene che conosce, assuma se non altro la maniera».<sup>46</sup> Si tratta di un pensiero analogo a quello che più tardi sarà affidato alle pagine dell'*Antropologia*:

In genere quanto più gli uomini sono civili, tanto più sono commedianti: essi prendono la maschera dell'affezione, del rispetto per altrui, della costumatezza, del disinteresse, senza per questo ingannare alcuno, perché ogni altro sottintende che tutto ciò non sia fatto col cuore; ed è anche molto bene che così vada nel mondo. Poiché dal fatto che gli uomini si comportano in tal modo, vengono infine a essere realmente sempre più suscitate le virtù, la cui apparenza essi hanno per un certo tempo soltanto simulato, e così esse passano nel sentire.<sup>47</sup>

Quella delle buone maniere è dunque null'altro che una bella apparenza di virtù, ma un'apparenza che ambisce a rispecchiarne il valore in quel gioco di riflessi tra interno ed esterno che caratterizza il rapporto tra *honestum* e *decorum*. In questo susseguirsi di reciproche influenze tra esteriorità ed interiorità, le buone maniere si configurano allora come un'abitudine che educa alla virtù e si inscrivono in un progetto di educazione morale dell'umanità, con un valore eminentemente pedagogico. Pur restando fermo che la doppiezza originaria dell'uomo da cui esse derivano debba per Kant essere «gradualmente ma vigorosamente combattuta, perché altrimenti corromperà il cuore e impedirà ai buoni sentimenti di farsi strada fra il fitto fogliame delle belle apparenze»,<sup>48</sup> ciò non toglie che il progresso morale dell'umanità passi anche attraverso la promozione del piacere della socialità reso possibile dalle buone maniere.

La riflessione kantiana chiude questa breve disamina del tema delle buone maniere nel pensiero moderno: si tratta di un tema che nei

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibi*, p. 572-573.

<sup>47</sup> Kant, 2009<sup>7</sup>, p. 35.

<sup>48</sup> Kant, 1967, p. 573.

moderni oscilla tra i due poli della “virtù” e del “vizio” e che costituisce ancora oggi un problema dibattuto,<sup>49</sup> data la natura certamente complessa di questa gamma di comportamenti, di queste “piccole virtù” forse «ingrate, del quotidiano»,<sup>50</sup> ma che in fondo – come suggerisce Carlo Ossola – «non sono piccole se non perché come tali sono percepite»<sup>51</sup> poiché contraddistinguono il «lavoro, feriale e collettivo, di essere uomini».<sup>52</sup>

### *Bibliografia*

Carnevali B. (2012), *Le apparenze sociali. Una filosofia del prestigio*, Il Mulino, Bologna.

Castiglione B. (2010<sup>6</sup>), *Il libro del Cortegiano*, a cura di G. Carnazzi, BUR, Milano (ed. orig. 1528).

Cicerone M.T. (2011<sup>12</sup>), *De Officiis*, a cura di E. Narducci e A. Resta Barrile, BUR, Milano.

Della Casa G. (2008<sup>7</sup>), *Galateo*, a cura di S. Orlando, Garzanti, Milano (ed. orig. 1558).

Elias N. (2009) *La civiltà delle buone maniere. La trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*, a cura di G. Panzieri, Il Mulino, Bologna (ed. orig. 1969).

Fonnesu L. (2010), *Comandi e consigli nella filosofia pratica moderna*, in Fonnesu L., *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, Il Mulino, Bologna, pp. 57-84.

Garin E. (1957), *L'educazione in Europa. 1400-1600. Problemi e programmi*, Laterza, Bari.

Hume D. (1975), *Trattato sulla natura umana*, II, a cura di A. Carlini – E. Lecaldano – E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari (ed. orig. 1739-1740).

<sup>49</sup> Sul tema del *decorum* nella riflessione contemporanea si veda Sherman, 2005, pp. 59-82.

<sup>50</sup> Ossola, 2019, p. 9.

<sup>51</sup> *Ibi*, p. 13.

<sup>52</sup> *Ibi*, p. 14.

Hume D. (2009<sup>2</sup>), *Ricerca sui principi della morale*, a cura di E. Lecaldano e M. Dal Pra, Laterza, Roma-Bari (ed. orig. 1751).

Kant I. (1967), *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino (ed. orig. 1781).

Kant I. (1980), *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di P. Chiodi e R. Assunto, Laterza, Roma-Bari (ed. orig. 1785).

Kant I. (2004<sup>8</sup>), *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari (ed. orig. 1797).

Kant I. (2009<sup>7</sup>), *Antropologia pragmatica*, a cura di G. Vidari e A. Guerra, Laterza, Roma-Bari (ed. orig. 1798).

La Bruyère J. de (1966), *I caratteri*, a cura di F. Giani Cecchini, Utet, Torino (ed. orig. 1688).

Macchia G. (2011<sup>5</sup>), *I moralisti classici. Da Machiavelli a La Bruyère*, Adelphi, Milano.

Ossola C. (2019), *Trattato delle piccole virtù. Breviario di civiltà*, Marsilio, Venezia.

Pirillo N. (1987), *L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del Moderno*, Il Mulino, Bologna.

Quondam A. (2010), *Forma del vivere. L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, Il Mulino, Bologna.

Rousseau J.-J. (1971), *Discorso sulle scienze e sulle arti*, in Rousseau J.J., *Scritti politici*, I, a cura di M. Garin, Laterza, Bari (ed. orig. 1750).

Sherman N. (2005), *The Look and Feel of Virtue*, in C. Gill (ed.), *Virtue, Norms and Objectivity. Issues in Ancient and Modern Ethics*, Clarendon Press, Oxford, pp. 59-82.

## Virtù e società perfette: una questione pedagogica di lungo periodo

Giordana Merlo

Forme di immaginazione di realtà sociali, politiche ed economiche pensate come alternative rispetto alla realtà storica in cui vengono elaborate; disegni di società perfette, proiettate in una dimensione spazio-temporale indefinita, le utopie vengono assunte in questo contributo come privilegiata fonte storica. La tensione al miglioramento sociale è però anche, intrinsecamente, questione pedagogica; le società perfette infatti richiedono l'esistenza di uomini altrettanto perfetti capaci di far esistere e sussistere le stesse società. La felicità individuata come stato sociale ottimale è il risultato di un'educazione alla virtù, a sua volta testimonianza di una subordinazione della felicità del singolo a quella della collettività. Attraverso l'analisi di alcune utopie moderne si cercherà di evidenziare, nel reciproco rimando tra *politeia* e *paideia*, le virtù necessarie alla perfetta felicità.

«Immagini-guida e idee-forza che orientano le speranze e mobilitano le energie collettive»,<sup>1</sup> le utopie rappresentano una sorta di correzione o di integrazione ideale di una data contingenza storica, di una situazione politica o sociale o religiosa esistente e solitamente si profilano come disegni di società perfette proiettate in un lontano e indefinito altrove, dove gli uomini vivono una convivenza felice. Disegni di perfezione, le utopie possono o rimanere nell'alveo di semplici ispirazioni, prossime al sogno, all'evasione, oppure caricarsi di aspirazioni

<sup>1</sup> Bacsko, 1979, p. XI.



trasformative, di volontà innovatrice in ordine all'ordinamento sociale, «un orientamento che trascende la realtà e insieme spezza i legami dell'ordine esistente»,<sup>2</sup> rimandando, più o meno implicitamente, a un'ipotesi mentale connotata da un desiderio di possibile attuazione e di concreta felicità. Lontana dall'essere un semplice narrare, raccontare o favoleggiare, l'utopia è «immaginare un piano di governo in un'isola remota, e in un popolo immaginario per lo sviluppo di diverse idee politiche, questo hanno fatto diversi autori che hanno scritto in favore della scienza che abbraccia l'economia generale degli Stati e la felicità dei popoli».<sup>3</sup>

Ciò detto va sottolineato che, comunque la si intenda,<sup>4</sup> l'utopia si configura come ambito di ricerca particolarmente interessante per lo storico il quale, nel terreno utopico, può rintracciare, come sosteneva Lucien Febvre, le inquietudini, le speranze, le letture del presente ma anche le aspirazioni verso un diverso futuro delle società: i disegni utopici sono le traduzioni più deliberatamente infedeli e più inconsciamente fedeli della realtà di un'epoca, testimonianze «sovente patetiche, sempre interessanti non soltanto della fantasia o dell'immaginazione di alcuni pensatori, ma dello stato più nascosto e intimo della società».<sup>5</sup> Nondimeno le formulazioni utopiche sono interessanti nell'ambito della riflessione sull'educativo e ciò per due ragioni: la prima inscrivibile in un discorso teoretico che individua nell'utopia una delle categorie fondanti il discorso pedagogico rimandando a un meglio, un dover essere come tensione-miglioramento dell'essere, che sostanzia di sé la dimensione del pensare in ordine all'educazione. La seconda riguarda la necessità di poter contare su uomini altrettanto perfetti capaci di fare esistere e sussistere la società utopica e quindi riguarda

<sup>2</sup> Per ciò stesso l'utopia si contrappone all'ideologia: Mannheim, 1990, p. 221.

<sup>3</sup> Cfr. la voce *Fictionner* in L.S. Mercier, 1801, p. 266 (traduzione di chi scrive).

<sup>4</sup> Finanche alla teoria critica della società di Horkheimer, o alla critica dissolutrice della società contemporanea di Marcuse, o ancora al non facilmente definibile terreno della distopia. Si vedano a questo proposito Horkheimer, 2000; Horkheimer – Adorno, 1997; Marcuse, 1999 e 1968.

<sup>5</sup> Febvre, 1962, p. 742 (traduzione di chi scrive).

la loro formazione. Una rilevanza dell'educativo che finisce per connotare la società utopica come comunità educante all'interno della quale trovano spazio anche descrizioni di dettagliati sistemi educativi.

Nel contesto utopico dove il rapporto tra pubblico e privato è costruito su logicità diverse rispetto alla contingenza storica e dove il primo prevale per importanza sul secondo, la collettività è il bene supremo a cui tendere; lo stato utopico è *res publica*, prioritari sono i pubblici affari e l'interesse comune finalizzato al mantenimento dello stato di felicità.

Il tema della felicità e i modi per raggiungerla, o meglio sarebbe dire conservarla, dal momento che le terre utopiche si trovano già attuate e le si incontra per grazia di sorte salvifica dal frequente naufragio, o al risveglio da un, apparentemente più razionale, sonno secolare che facendosi carico di una maggiore aspirazione di realizzabilità approda all'ucronia, prima tra tutte l'*An 2440* di Mercier,<sup>6</sup> la felicità, dicevo, è elemento che accomuna le produzioni dei diversi pensatori e attorno a tale fine ultimo si disegnano stati dove tutti, pare, possano vivere una vita autenticamente umana.

### 1. *Virtù civili*

Già presente nel pensiero platonico, la felicità è la radice profonda dell'intera costruzione di *Utopia*<sup>7</sup> di Thomas More, con il quale si aprono le riflessioni utopiche dell'età moderna.<sup>8</sup> Descrizione di un modello astratto di città perfetta e secondo ragione, la società utopiana è ben strutturata, in sé perfettamente felice, opposta a quella di una

<sup>6</sup> Mercier, 1993.

<sup>7</sup> Propriamente *De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*, pubblicato a Lovanio nel dicembre del 1516, a distanza di cinque anni dall'*Elogio della follia* dell'amico Erasmo da Rotterdam, di tre dal *Principe* di Machiavelli, e quasi un anno prima dall'avvio della Riforma protestante.

<sup>8</sup> Per Luigi Firpo l'opera di More è tra i pochi libri che abbiano davvero inciso sulla storia del mondo, in cui trova voce la protesta, destinata a non essere più soffocata, dell'uomo angosciato dalle violenze e dalle dissipazioni di una società ingiusta, consegnando ai tempi futuri un appello di possibile rinascita (cfr. Firpo, 1989, p. 15).

contingenza storica dominata da irrazionalità politica e ingiustizie, lacerata da discordie che degenerano in disastrose guerre. Si tratta di una felicità in sé già conosciuta, allora come ora: è sufficiente infatti raffigurarsi «l'inaccettabile ingiustizia di nostri assetti attuali e l'immagine della felicità *possibile* di cui Utopia è testimonianza ci si fa palese». <sup>9</sup> Animato dalla fede nella bontà naturale dell'uomo e nell'illuminata efficienza della ragione, nonché ispirato da un lucido realismo, il disegno moreniano è raffigurazione di uno stato felice garantito dal venir meno dei problemi che generalmente angosciano l'umanità – lavoro, approvvigionamento di cibo, salute – e dalla concordia che tutto permea. Di qui il compimento di quei valori-virtù che mancano o sono usurpati nella contingenza storica, giustizia, uguaglianza, solidarietà, tolleranza, che rendono possibile il “non-luogo” e/o “luogo-felice”, e che consentono a Itlodeo di affermare «vi ho descritto quanto più veritieramente ho potuto la struttura di questo Stato che io stimo non soltanto il migliore, ma anche l'unico che a buon diritto possa rivendicare per sé il nome di Stato». <sup>10</sup>

Il primo passo in vista del vivere felice, giusto e uguale, è la rimozione della proprietà privata, origine di egoismi e mali della società contemporanea, e l'approdo a un comunismo inteso come comunanza di ogni bene, chiave di volta di una collettività basata sull'uguaglianza, almeno di principio, di tutti.

L'uguaglianza è elemento imprescindibile per pensare a un nuovo ordine civile; ricercata e costruita – sino a giungere all'estremizzazione di immaginare l'esistenza di esseri ermafroditi abitanti *La terra australe* di Gabriel de Foigny – essa è posta a garanzia di una parità di diritti, antecedente e superiore a una diversificazione di ruoli e funzioni all'interno dei quali tutti devono cooperare, facendo il proprio dovere, in vista del bene pubblico: uno stato giusto e felice.

Eliminato il denaro come mezzo di scambio, vietato il commercio, ogni bene è in comune e la sua acquisizione è garantita dall'operosità

<sup>9</sup> Moro, 2020, pp. 7-34, in part. p. 31.

<sup>10</sup> *Ibi*, p. 293.

quale virtù di ogni singolo non disgiunta dal senso del dovere e dalla responsabilità dell'individuo in rapporto alla collettività. Al contrario di ciò che accade in tutte le società, dove «coloro dalla fatica dei quali dipendono tutte le cose di cui si servono i mortali sono molto meno di quanti si sarebbe potuto pensare»,<sup>11</sup> tutti partecipano alle diverse attività lavorative, prima tra tutte l'agricoltura, alla quale «tutti sono educati sin dalla fanciullezza»,<sup>12</sup> ottemperando al loro obbligo/dovere di sei ore lavorative giornaliere necessarie «a procurare in abbondanza di quanto si richiede per soddisfare le necessità e le comodità della vita».<sup>13</sup>

Se l'ozio è il vizio che ammala la società contemporanea, l'operosità è la virtù degli utopiani e il lavoro, equamente distribuito, diventa strumento di uguaglianza che si traduce sia nella possibilità di tutti di avere un tempo da occupare secondo i propri piaceri e desideri, un tempo da dedicarsi primariamente ad attività culturali e all'educazione dell'intelletto,<sup>14</sup> sia nella eliminazione di qualsiasi forma di superbia, derivante dall'accumulo di ricchezze nelle mani di pochi, e nella diffusione della tolleranza<sup>15</sup> e del rispetto reciproco.

Vizi e virtù sono anche i protagonisti di uno dei due giochi degli utopiani, il quale

prevede che, attaccata battaglia, i vizi confliggano con le virtù. Si tratta di un gioco, quest'ultimo, in cui si illustrano con eleganza sia il dissenso dei vizi gli

<sup>11</sup> *Ibi*, p. 175.

<sup>12</sup> *Ibi*, p. 171.

<sup>13</sup> *Ibi*, p. 175.

<sup>14</sup> More, infatti, non dimentica il monito aristotelico sulla maggiore felicità umana conseguibile soltanto con il perfezionamento dell'intelletto.

<sup>15</sup> Nel rispetto reciproco praticano anche liberamente la religione che vogliono, la quale, infatti, «non è la stessa per tutti, ma tutte le sue forme, sebbene varie e molteplici, per via diversa convergono nel culto della natura divina come nel loro unico fine, nei loro templi non si vede o ascolta cosa che sembri non quadrare con tutte quante su un piano generale. Se c'è un rito specifico di qualche confessione, ciascuno vi provvede tra le pareti domestiche [...]. Non pronunciano alcun nome specifico di Dio, ma soltanto quello di Mitra, vocabolo con cui tutti insieme si riferiscono concordemente a una sola natura di maestà divina, qualunque essa sia». *Ibi*, p. 287.

uni con gli altri sia la concordia loro a danno della virtù: e, ancora, quali vizi si oppongono a quali virtù, con quali forze i primi combattano le seconde apertamente e con quali tranelli le aggrediscono per via traversa, con quale difesa le virtù né spezzino le forze, con quali arti sventino i loro tentativi, e infine in quali modi l'una o l'altra parte ottenga la vittoria.<sup>16</sup>

Alle virtù fautrici di giustizia sociale vengono educati tutti gli abitanti di Utopia sin da piccoli, attraverso una silenziosa quanto incisiva pedagogia dell'esempio propria di una comunità educante che unanime partecipa al mantenimento dello stato di felicità, mediante la riproduzione di una vita semplice, sobria e in armonia con la natura, ma che, in ultima analisi, contiene in sé ancora i germi della disuguaglianza. L'equa distribuzione e la comunanza di ogni bene poggiano, infatti, sulla visione di una famiglia patriarcale riproduttrice della disparità tra uomo e donna con la sottomissione della seconda al primo, ineguaglianza che non troverà soluzione neppure nei tentativi di realizzazione del principio di uguaglianza di ragione illuminista.

## 2. *Virtù cristiane e di conoscenza*

Sono invece le virtù cristiane a rendere possibile la Repubblica di Christianopoli, piccolo spaccato di mondo perfetto e pacifico, tratteggiato da Johann Valentin Andreä nel 1619, dove, in nome della Riforma, la devozione, diretta ad allontanare ogni possibile tentazione, ha più rilievo della politica e dell'economia e la scuola assurge a formatrice dei nuovi uomini e cittadini. Nell'isola di Cafarsalama l'abbondanza di ogni cosa assume il significato del raggiungimento del tanto desiderato luogo di pace e di salvezza, dove «si potrebbe pensare che [...] il cielo e la terra si siano sposati e vivano insieme in eterna pace».<sup>17</sup>

Figlio del suo tempo, Andreä crede nel peccato, nella colpa, nella debolezza dell'uomo costantemente minacciato da Satana e come cristiano si preoccupa di salvare l'anima vivendo secondo le leggi di Dio.

<sup>16</sup> *Ibi*, p. 175.

<sup>17</sup> Andreä, 1983, p. 96.

Una rigida morale evangelica e austere pratiche religiose, come le tre preghiere quotidiane – frequentate mattino, pomeriggio, sera – per ringraziare Dio delle benedizioni ricevute, alle quali tutti devono partecipare e per cui tutti, sin da piccoli, vengono accompagnati «affinché imparino a balbettare le lodi di Dio»,<sup>18</sup> dettano le norme di vita degli abitanti di Christianopoli.

Formazione religiosa e morale, meditazione e spirito di carità sono i fondamenti dell'interpretazione di Andreä, non disgiunta tuttavia dal riconoscimento del valore della conoscenza e della sua acquisizione. Razionalità e religiosità-devozione sono allora i binari della tensione alla perfettibilità terrestre, preparatoria alla vita ultraterrena, e indicano le finalità dell'agire umano. Di qui la necessità di educare i più giovani, la più preziosa risorsa della repubblica, perché vengano plasmati e rivolti a Dio, alla natura, alla ragione e alla pubblica salvezza. Nel disegno di un articolato sistema scolastico, suddiviso in otto dipartimenti educativi, in una costante tensione di conoscenza e visione morale dell'esistenza si giunge, nel settimo, alla conoscenza dell'etica, maestra di tutte le virtù umane quali prudenza, giustizia, temperanza, forza e le altre a queste connesse.<sup>19</sup> Un processo educativo che, oltre ad assicurare l'incolumità dello Stato e l'adattamento alla vita futura, esplicita il fine del generare che non è terrestre ma ultraterreno, i figli infatti non sono generati per la terra bensì per il cielo.

Educato alle virtù cristiane, istruito nelle conoscenze in vista di una perfettibilità terrena antcipatrice di quella celeste, che ricorda l'antropologia razionale di Comenio, dapprima all'interno delle mura domestiche e successivamente, a iniziare dai sei anni, in comunità negli otto dipartimenti, secondo un modello di istruzione statale, obbligatoria, senza distinzione di sesso, affidata a sapienti e integri maestri, in un ambiente piacevole, l'uomo della Repubblica di Christianopoli è origine e fine di uno stato di felicità antesignana della beatitudine ultraterrena.

<sup>18</sup> *Ibi*, p. 107.

<sup>19</sup> *Ibi*, pp. 166-167.

### 3. *Tra eugenetica e razionalità*

La perfezione umana non è ricercata come fine, ma posta come condizione necessaria e punto di partenza di un processo ulteriormente perfettivo attraverso l'acquisizione di conoscenze, in *La città del sole* (1602) di Tommaso Campanella. La regolamentazione eugenetica, finalizzata alla "creazione" di un essere il più compiuto possibile, è in sé l'esplicita dichiarazione della decadenza umana-naturale della società contemporanea, per la quale qualsiasi processo di formazione risulterebbe insufficiente e inefficace. Rimossa l'origine della degenerazione umana, la famiglia, ritenuta causa prima di disuguaglianza ed egoismi contrari all'armonia della città, tutto viene predisposto in funzione del risultato biologico perfettivo.

La generazione è regolamentata scrupolosamente in vista del bene pubblico e non privato, e perciò devono obbedire ai magistrati. Essi non condividono la nostra idea secondo cui è naturale per l'uomo, affinché possa riconoscere ed allevare la prole, avere moglie, casa e figli propri; i Solari affermano invece, come S. Tommaso, che la generazione ha per fine la conservazione della specie, non dell'individuo. Di conseguenza la riproduzione è di competenza pubblica, non dei privati, se non in quanto membri dello Stato.<sup>20</sup>

Il miglioramento umano, promotore di armonia e uguaglianza, è allora raggiunto mediante il controllo, da parte di sacerdoti magistrati, degli accoppiamenti più consoni in rapporto alle caratteristiche fisiche dei singoli e ai tempi propizi indicati dagli astri. Un processo di selezione teso al raggiungimento di una nazione felice perché felici, ossia sani fisicamente e dotati intellettualmente, sono gli individui che la compongono; un processo a carico dello Stato al di sopra di tutto e per il bene del quale sono appositamente generati e formati i cittadini.

I figli, dopo i primi due anni di vita, periodo dominato da una relazione madre-bambino vissuta come qualcosa di pubblico, divengono

<sup>20</sup> Campanella, 1998, p. 49.

proprietà dello Stato che se ne assume la responsabilità educativa. Di qui l'istruzione delle già perfette giovani generazioni e l'accrescimento delle loro conoscenze, possibile, secondo una gnoseologia essenzialmente sensista, mediante l'azione diretta e indiretta dei sensi, per cui tutte le scienze, debitamente classificate, trovano rappresentazione e adornano le mura della Città del Sole.

Il sapere, nei termini di massimo potenziamento dell'intelletto, diventa lo strumento perfetto di un'umanità procreativamente scelta e si preannuncia quale virtù di un'organizzazione societaria in cui i rapporti tradizionali sono cancellati in nome di una giustizia e di una felicità superiore a tutto, rispetto alla quale ciò che appartiene alla sfera individuale finisce per essere un sottoprodotto dell'eudemonismo collettivo.<sup>21</sup>

Diversamente in *La République des philosophes, ou Histoire des Ajaoïens*, uscita postuma a Ginevra nel 1768 ma risalente al 1682-83, Bernard le Bovier de Fontenelle (1657-1757) ci offre l'immagine di un mondo perfettamente razionale, dove nulla è lasciato al caso e all'indeterminatezza, senza tuttavia immaginare un controllo eugenetico finalizzato al perfezionamento umano. Gli abitanti dell'isola di Ajao non sono perfetti per nascita, ma approdano a uno stadio "ottimale" di umanità mediante un percorso di maturazione quale acquisizione di una razionalità superiore.

Una tensione verso un dover essere proprio dell'educazione intesa come unico strumento capace di rendere consapevole l'uomo dei propri limiti, delle proprie passioni. Essi infatti «non hanno né le nostre passioni, né le nostre inclinazioni, né i nostri desideri; non conoscono la nostra sensualità, né la nostra avarizia; debbono questa felicità allo loro educazione». <sup>22</sup> Concepita l'educazione come "lo" strumento di condizionamento del comportamento umano, la felicità dello Stato dipende dal perfezionamento ottenuto da tale educazione che deve sostanzialmente far interiorizzare alle giovani generazioni una chiara divisione di ruoli. Affidati alle cure di precettori e precettrici,

<sup>21</sup> Trousson, 1991, p. 23.

<sup>22</sup> de Fontenelle, 1979, p. 119.



maschi e femmine vengono istruiti separatamente in relazione ai compiti che andranno a svolgere una volta raggiunta la maturità. Non si tratta allora di educare all'autoperfezionamento, al miglioramento mediante l'acquisizione di un livello quanto più possibile alto di conoscenza, quanto piuttosto di promuovere e raggiungere un massimo grado di condizionamento. Fondamentale la predisposizione di un ambiente capace di accrescere ulteriormente tale processo di condizionamento del quale unico responsabile è lo Stato che si occupa di formare le generazioni in vista del mantenimento di un ordine sociale da cui dipende la pace.

Non così nel già citato Gabriel de Foigny (1630-1692) che in *La terre australe connue* (1676),<sup>23</sup> andando ben oltre la concezione di un'educazione offerta in egual misura a maschi e femmine, prospetta una perfezione egualitaria determinata da un rapporto tra uomo e donna paritario per natura per il venir meno di una naturale differenziazione di genere. La ricerca di una disperata autosufficienza e solitudine, finalizzata alla liberazione da qualsiasi passione umana, causa dell'imperfezione e dei mali terreni giunge a immaginare, nell'irrealtà di un'umanità ermafrodita, un'uguaglianza totale e lo *heb*, "Casa di educazione", diventa il simbolo di una comunità educante che deve mantenere un ordine dato per natura. Perfetti per nascita, nell'assoluta mancanza di passioni, essi vivono in un mondo razionalmente pietrificato, in attesa della morte, che chiedono al compimento dei cent'anni. Venendo meno le passioni, che possono degenerare in vizi, vengono meno anche le virtù. La virtù come fine educativo non ha senso perché la perfezione, originariamente data per natura ermafrodita, priva l'esistenza di un desiderabile movimento perfettivo: tutto originariamente è perfetto quanto non umano.

#### 4. *Virtù di ragione*

L'utopia letteraria del Seicento lascia in eredità al nuovo secolo una riproposta dei punti fondamentali dell'archetipo rinascimentale –

<sup>23</sup> Foigny, 1978.

uguaglianza, comunanza di beni, lavoro, benessere e pace – il tutto rispondente a un fine ultimo, quello del raggiungimento o mantenimento della felicità, individuata come stato sociale ottimale garantito da un'educazione alla virtù.

Tale eredità viene accolta all'interno del contesto illuminista dove però carattere fondamentale è il rifiuto di considerare gli uomini diversi tra loro per nascita. Le differenze che si riscontrano tra gli uomini sono soltanto in piccola parte frutto della loro natura, tutto il resto dipende da ciò che natura non è, in particolar modo, dall'influenza della società sulla loro formazione. Una nuova visione dell'uomo, dunque, essenzialmente basata sull'idea di uguaglianza garantita dalla ragione che spinge la riflessione lungo i binari di disegni societari fondati principalmente sull'uguaglianza. Il bisogno di disegnare una nuova società che su tale principio di ragione ponga le basi, fa sì che nel Settecento l'utopia divenga una sorta di seducente moda, la quale, pur non approdando sempre al vero romanzo utopico, cede alla tentazione del frammento utopico.<sup>24</sup> L'indagine in ordine a possibili sistemi economici e politici diversi dalla realtà regala un quadro estremamente ricco di soluzioni utopiche, dipendenti dal diverso rapporto che l'autore ha con il proprio tempo – di consenso almeno parziale o di dissenso anche totale – e che perciò vanno da un certo conservatorismo a posizioni di rinnovamento più radicali e che nel loro insieme rendono l'ambito dell'utopia di questo secolo ricco e affascinante.

Nell'impossibilità di prendere in considerazione, in questa sede, approfonditamente le diverse espressioni utopiche, quale esemplare delle possibili diverse soluzioni, ricordiamo Étienne-Gabriel Morelly (1717-1778?). La terra di *Basiliade* (1753)<sup>25</sup> abitata da uomini innocenti, contraddistinti da passioni buone per natura e guidati dal vincolo sociale dell'amore, narra di un fondante amore libero, di una struttura

<sup>24</sup> Una prospettiva molto ampia, definita da Cioranescu «utopismo», in cui è possibile rintracciare speculazioni astratte, tese alla ricerca o al ritrovamento di forme di vita migliore in ordine alla politica, all'economia, alle scienze, alla giustizia, alla morale. Cioranescu, 1972, p. 21.

<sup>25</sup> Morelly, 1947.

societaria perfettamente comunista, della totale assenza di qualsiasi disuguaglianza, rispettosa di una natura che non ha posto ostacoli tra il desiderio e la sua soddisfazione. L'amore ricondotto alla sua funzione biologica, assolutamente libero fino a contemplare come naturale anche l'incesto (raro tra genitori e figli, più frequente tra fratelli e sorelle), rende superflua la famiglia. Una liberazione dei costumi, declinata nella libertà sessuale, che diventa lo strumento per il superamento di qualsiasi forma di particolarismo e di proprietà. Ma l'amore utopico e fraterno finisce per essere non tanto una liberazione dell'individuo quanto piuttosto una depersonalizzazione delle relazioni. Due anni più tardi, nel *Code de la nature* (1755),<sup>26</sup> Morelly disegna un'organizzazione politico-territoriale basata su un sistema gerarchico di famiglie e tribù. La famiglia ritorna ad essere il nucleo della società e su di essa si fondano i meccanismi di organizzazione e funzionamento del potere politico e dell'attività economica e dell'educazione pubblica. La bontà originaria e l'amore fraterno su cui poggiava *Basiliade* vengono meno nel *Code*, costruito su un sistema minuzioso dove nulla è lasciato al libero arbitrio individuale e all'inclinazione naturale. Alla società senza contratto del 1753, caratterizzata da rapporti spontanei, viene a sostituirsi la società contrattuale in cui tutti gli ambiti della vita appartengono alla legge; nell'uno e nell'altro caso però ciò che si perde è il singolo uomo in vista di un bene superiore, la società, e lo stato felice finisce per essere costruito su profili umani che felici non sono.

In ultima analisi si potrebbe anche giungere a riconoscere un minore impeto trasformativo e innovativo proprio nel secolo d'oro dell'utopia. Quasi che quel porre l'uguaglianza per natura abbia in sé un germe di "autodistruzione" quanto meno sul piano ideale. Per uno strano quanto difficilmente comprensibile meccanismo, il porre l'uguaglianza naturale pare inibire in certa misura l'attivazione di processi di mantenimento della perfezione mediante un'educazione alla virtù. La totale e assoluta uguaglianza degli uomini, pensiamo ad esempio al *Vray Système* di Deschamps, finisce per implicare un'interscambiabilità degli

<sup>26</sup> Morelly, 1975.

individui, svaniscono le relazioni, i legami, le affezioni, corollari di un mondo in cui vigono la disuguaglianza e la proprietà. D'altro canto, il fermento rivoluzionario era alle porte e con esso scemava il senso più intimo e trasformativo dell'utopia dell'era moderna.

Erede dell'archetipo rinascimentale, critica nei confronti della contingenza storica e di un tacito quanto permeante desiderio di realizzabilità settecentesco, a chiosa del presente intervento, non si può non ricordare la rinnovata visione dei costumi morali tratteggiata in *l'An 2440. Rêve s'il en fut Jamais* di Louis-Sébastien Mercier (1740-1814), iniziata nel 1768, pubblicata due anni dopo, nella quale viene descritta una Parigi trasfigurata agli occhi del vecchio protagonista risvegliatosi dopo un lungo sonno.

Nella nuova Parigi tutto è rinnovato ma non c'è rottura col presente, anzi il nuovo mondo è il risultato di una possibile trasformazione nei termini di maturazione e avanzamento scientifico-umano. Con acume filosofico Mercier offre al lettore l'analisi di principi morali, politici e economici posti a fondamento di un mondo nuovo, una nuova organizzazione sociale non irrealizzabile in quanto, per sua stessa natura, posta in un luogo che non c'è, bensì possibile in un altro tempo, immaginato mediante l'escamotage del sogno, espediente narrativo utilizzato per dire ciò che risulterebbe incredibile alla mentalità del tempo. L'ottimismo nelle capacità razionali dell'uomo spinge Mercier a credere possibile il cambiamento attraverso una virtuosa ragionevolezza dell'essere umano che spinge alla scelta della rinuncia di ciò che porta in sé i germi della degenerazione. In una proiezione temporale che rende possibile la realizzazione futura di una società nuova, ritorna la famiglia tradizionalmente intesa, guidata però da un elemento rinnovatore non ricercato nella morale cristiana, ad esempio, ma in una morale per ragione capace di far germogliare la bontà originaria dell'uomo. L'amore è la virtù di una società nuova, fondata sulla libera scelta dei coniugi, sul rispetto di un rapporto matrimoniale e in cui il fine è il mantenimento della pace e il dono di cure reciproche, e perciò si contempla anche se nell'eccezionalità dei gravi motivi, quali l'incompatibilità di carattere che rende infelici, il divorzio. Una

famiglia tradizionale dove la diversità di ruolo è stata “interiorizzata razionalmente” e dove la donna diventa la personificazione della Sophia di Rousseau, con tutti i limiti della visione del femminile dell’Illuminismo. Una madre rinnovata nei costumi, prima educatrice dei propri figli, che li guiderà alle virtù e li allontanerà dai germi del vizio; a lei e alla sua educazione il compito di rigenerare la società che rimanda a quell’amore pensoso di pestalozziana memoria con il quale entriamo nel secolo successivo.

### *Bibliografia*

Andrà J.V. (1983), *Descrizione della Repubblica di Cristianopoli*, Guida, Napoli (ed. orig. 1619).

Baczko B. (1979), *L’utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell’età dell’illuminismo*, tr. it. Einaudi, Torino (ed. orig. 1978).

Campanella T. (1998), *La città del sole*, Unicopli, Milano (ed. orig. 1623).

Cioranescu A. (1972), *L’avenir du passé. Utopie et littérature*, Gallimard, Paris.

de Fontenelle B. (1979), *Storia degli Agiaiani*, tr. it. Guida, Napoli (ed. orig. 1768).

de Foigny G. (1978), *La terra australe*, tr. it. Guida, Napoli (ed. orig. 1676).

Febvre L. (1962), *Pour une histoire à part entière*, S.E.V.P.E.N., Paris.

Horkheimer M. (2000), *Eclissi della ragione*, tr. it. Einaudi, Torino (ed. orig. 1947).

Horkheimer M. – Adorno T. (1997), *Dialettica dell’illuminismo*, tr. it. Einaudi, Torino (ed. orig. 1949).

Mannheim K. (1990), *Ideologia e utopia*, tr. it. Il Mulino, Bologna (ed. orig. 1929).

Marcuse H. (1968), *La fine dell’utopia*, tr. it. Laterza, Bari (ed. orig. 1967).

Marcuse H. (1999), *L’uomo a una dimensione*, tr. it. Einaudi, Torino (ed. orig. 1964).

Mercier L.S. (1801), *Néologie, ou Vocabulaire des mots nouveaux, à renouveler, ou pris dans des acceptions nouvelles*, I, Moussard, Paris.

Mercier L.S. (1993), *L'anno 2440*, tr. it. Dedalo, Bari (ed. orig. 1770).

Morelly É-G. (1947), *Il naufragio delle isole galleggianti o Basiliade*, in F. Valori (ed.), *Lo stato perfetto. Antologia degli utopisti*, III, Organizzazione Editoriale Tipografica, Roma (ed. orig. 1753), pp. 53-77.

Morelly É-G. (1975), *Codice della natura*, tr. it. Einaudi, Torino (ed. orig. 1755).

Moro T. (1979), *Utopia*, a cura di L. Firpo, Guida, Napoli (ed. orig. 1516).

Moro T. (2020), *Utopia*, a cura di L. Girardi, Mimesis, Milano-Udine (ed. orig. 1516).

Trousseau R. (1991), *Una sintesi storica*, in A. Colombo – C. Quarta (eds.), *Il destino della famiglia nell'utopia*, Dedalo, Bari, pp. 17-30.

## *Institutions du prince e Fables princières* nella Francia del Sei-Settecento

Monica Ferrari

Nella Francia del Sei-Settecento i variegati gruppi di testi che è possibile classificare da un lato come *Institutions* e dall'altro come favole per/dei principi costituiscono a mio avviso fonti privilegiate per una riflessione sulle virtù – e sui vizi – e sulla loro insegnabilità offerta alla meditazione del futuro – e presente – sovrano, ma anche, più in generale, della sua corte e del mondo. Entrambe le tradizioni testuali affondano le loro radici nel passato remoto e portano con sé, tra persistenze e innovazioni, una serie di modelli di riferimento, di *topoi* e *loci communes*, che funge da costrutto autoritativo, capace cioè di legittimare la nuova produzione testuale e il suo autore, inserendolo in una precisa serie di rimandi.

Quanto all'educazione del Delfino di Francia, per secoli tema centrale del dibattito sulla virtù, sappiamo che nel periodo compreso tra la nascita di Luigi XIII (1601) e la morte di Luigi XIV (1715) si susseguono una dopo l'altra due minorità regali: Luigi XIII diventa re a nove anni e il figlio Luigi XIV a cinque. Nella famiglia regale non mancano inoltre gli *Enfants de France*, tutti accompagnati nella loro crescita da complessi *entourages*, diversificati secondo il sesso e il destino sociale dei pupilli. Infatti, dal momento della nascita fino al compimento del settimo anno d'età, il Delfino di Francia e i suoi fratelli e sorelle erano “nelle mani delle donne”: una governante, delegata dal padre, presiedeva a uno stuolo di figure “domestiche”, preposte alla loro educazione. Solo dal compimento del settimo anno il Delfino passava “nelle mani degli uomini”: un *gouverneur* compiva le scelte

fondamentali quanto alla scansione della sua giornata. A lui si accompagnava una *maison* dedicata, composta dal precettore, dai maestri delle discipline del curriculum principesco esplicito – maestri di equitazione o di danza e musica, ad esempio – e latente – architetti e/o artisti con i quali egli poteva avere rapporti più o meno occasionali, altre figure anche “professionali” che frequentavano i palazzi regali –, da altri domestici, incaricati di prendersi cura di ogni sua necessità, garantendo la sua sicurezza grazie a una accorta sorveglianza.<sup>1</sup>

Far parte della *maison* del Delfino era un compito molto ambito: alcuni degli autori delle *Institutions* o delle *Fables* alle quali accennerò ricoprivano l’incarico di *précepteur* o speravano di ricoprirlo, foss’anche per potersi esprimere sulle virtù del sovrano ideale nel breve lasso di tempo nel quale ci si trova di fronte a un Delfino o a un re che non è ancora uscito dalla sua minorità. Nel Seicento, solo a quattordici anni, infatti, in assenza di un padre vivente, il sovrano di Francia poteva dirsi *majeur*: il suo rito di passaggio alla maggiore età si compiva secondo diverse modalità, non ultimo un tradizionale *tour de France* nel quale egli, nel conoscere i suoi sudditi compiendo *entrées* in alcune importanti città del Paese, si mostrava loro e risignificava il territorio con la sua presenza.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> La letteratura sull’educazione dei principi, con particolare riguardo alla Francia di antico regime, è oggi assai vasta. Quanto al XVI secolo cfr. ad es. Édouard, 2014. Quanto al XVII, gli studi si susseguono anche grazie al crescente interesse per il lavoro del protomedico di Luigi XIII: nell’introduzione all’edizione del *Journal* di Jean Héroard a cura di M. Foisil (1989) si discute dei temi in questione relativamente a Luigi XIII. Circa le strategie e le scelte messe in atto per l’educazione dei re di Francia tra Sei e Settecento, mi limito a ricordare, anche per una bibliografia: Balzarini *et al.*, 1991; Ferrari, 1996; Foisil, 1996; Mormiche, 2009; Ferrari, 2011; Venturino, 2011; Mormiche, 2011; Mormiche – Perez, 2016. Sull’educazione dei principi di Orléans si vedano gli studi di D. Julia, che nel 2019 pubblica il *Journal de l’éducation des princes d’Orléans* di Bernard de Bonnard. Nei primi anni del Duemila convegni e ricerche hanno al centro, più in generale, la figura del precettore di corte tra XV e XVIII secolo. Per brevità ricordo solo la sezione monografica a cura di M.P. Paoli degli «Annali di storia dell’educazione e delle istituzioni scolastiche» (2013) e il n. 143-144, 1 e 2 di «Histoire de l’éducation» (2015), a cura di J.-L. Le Cam, anche per una bibliografia.

<sup>2</sup> Si veda: Boutier – Dewerpe – Nordman, 1984.



Il secolo d'oro della Francia vede giungere al suo culmine la fortuna delle *Institutions du prince*, che iniziano il loro declino sulla fine del Seicento proprio quando si va consolidando un clima culturale nel quale trovano ampio spazio le favole per gli adulti oltre che per i principi in formazione.

Se il 18 settembre 1607 Jean Heroard (1551-1628), *premier médecin* del futuro Luigi XIII, depreca l'uso dei racconti folklorici e delle favole di Melusina per il suo pupillo in formazione, a suo avviso menzognere testimonianze di una cultura orale buona per le nutrici del Delfino, consigliando, al contrario, per il futuro re le veritiere storie della Bibbia,<sup>3</sup> alla fine del secolo La Fontaine e Fénelon dedicheranno al nipote di Luigi XIV alcune importanti testimonianze di una rimodulazione della favolistica popolare di antica tradizione orale.

### *1. Institutions e specchi di virtù*

Tra Ottocento e Novecento, le *Institutions du prince* della Francia del Seicento sono state al centro di diverse prospettive di ricerca ove intenti agiografici e nazionalistici si sono mescolati a curiosità erudite sulla vita di corte nel secolo d'oro.<sup>4</sup> È soprattutto nella seconda metà del Novecento che nuovi studi convergono sull'analisi di fonti come queste, del tutto primarie<sup>5</sup> per comprendere alcuni aspetti dell'immaginario della regalità nella Francia di antico regime e dei meccanismi della sua rap-

<sup>3</sup> Al riguardo si veda l'edizione curata da M. Foisil, 1989, I, pp. 1301-1302. Heroard riferisce come il Delfino, dapprima interessato ai *contes* di Melusina, la donna serpente della tradizione folklorica medievale, grazie al suo intervento e a quello della governante, sia stato attratto dalle favole "vere" della Bibbia. Si precisa che si userà la grafia antica del cognome (Heroard) come del resto si procederà in senso conservativo nelle trascrizioni dei passi citati.

<sup>4</sup> Sul tema dei *mirrors du prince* come genere letterario costitutivamente eterogeneo di lunghissima tradizione si è molto discusso: qui ricordo soltanto Jónsson, 2006. Per una riflessione e una rassegna cfr. Ferrari, 2017b.

<sup>5</sup> Non si vuole ricostruire qui tale dibattito ma solo fare riferimento ad alcuni studi, anche per una bibliografia: Flandrois, 1992; Balzarini *et al.*, 1991; Ferrari, 1996 e 2011. Tra la fine del Novecento e oggi è cresciuto l'interesse sul tema nell'ambito di una più ampia riflessione sulle corti europee come laboratorio culturale tra XV e XVIII secolo. Ricordo, a mero titolo esemplificativo: Halévi, 2002; Carile, 2004; Ferrari, 2010.

presentazione.<sup>6</sup> Nel contempo le ricerche di Philippe Ariès gettano nuova luce sul *Journal* di Jean Heroard, medico alla corte di Luigi XIII, dapprima Delfino e poi re.<sup>7</sup> La riflessione di Ariès sul controverso costruito di “sentimento dell’infanzia” diviene essenziale punto di riferimento per un filone di ricerca sulla storia dell’infanzia che va individuandosi a livello internazionale, intersecando il territorio di indagine della storia delle mentalità e della storia culturale.<sup>8</sup>

Ma Jean Heroard non è soltanto autore di un *Journal*<sup>9</sup> che per più di ventisette anni registra giorno dopo giorno la quotidianità della vita di un Delfino poi re a nove anni, non mancando di notare a margine del manoscritto non destinato alla pubblicazione alcune delle caratteristiche virtuose del suo pupillo che farebbero presagire un destino felice per la Francia; egli, come molti intellettuali del suo tempo, scrive anche una *Institution du prince* che pubblica nel 1609, a scandire così il passaggio del futuro sovrano “nelle mani degli uomini”.<sup>10</sup> Tra *journal* e *institution* si profila un gioco di specchi delle virtù del principe, chiamato dal medico a rispecchiarsi da un lato nelle pagine del resoconto della sua quotidianità e dall’altro nell’*Institution*, variegato quadro dialogico delle riflessioni di Heroard e del suo *gouverneur*, Monsieur de Souvré.

Altri membri dell’*entourage* del Delfino poi re scrivono per lui *Institutions*, mentre con il passare degli anni si profila un crescente interesse per il “genere” anche a causa della minorità di un altro tra i Borbone destinato a governare la Francia: Luigi XIV. Alcuni dei più importanti intellettuali del suo tempo non mancheranno di dedicargli

<sup>6</sup> Quanto ai meccanismi della rappresentazione della regalità nel secolo d’oro della Francia, si vedano ad es. gli studi, ormai classici (1981), di Louis Marin e di Jean-Marie Apostolides.

<sup>7</sup> Ariès, 1968.

<sup>8</sup> Sul tema e per una bibliografia cfr. Ferrari, 2017a.

<sup>9</sup> Il manoscritto integrale dal 1605 al 1628 è conservato alla Bibliothèque Nationale de France (mss. fr. 4022-4027). Per gli anni mancanti (1601-1604) possediamo un riassunto manoscritto nel più vasto ambito della *Ludovicotrophie* (mss. nouv. acq. fr. 13008-13011).

<sup>10</sup> Heroard, 1609. Nel 2013 B. Teyssandier ne cura la ripubblicazione. Più di recente si discute di un altro manoscritto, di incerta attribuzione: cfr. Litaudon, 2019.

*Institutions*, specchi del passato densi di esempi illustri, *in primis* quello del padre e degli antenati, del presente corretto dallo sguardo di chi scrive, del futuro auspicato per il principe e per la Francia. Si pensi, a mero titolo d'esempio, al libertino erudito François de la Mothe Le Vayer (1588-1672) o al *Solitaire* Robert Arnauld d'Andilly (1589-1674), fratello della badessa del monastero di Port-Royal.

La galleria di virtù auspiccate per un sovrano altrimenti fragile ed esposto al fallimento personale e politico è assai ricca in queste *Institutions* che si accompagnano alla storia della monarchia francese del XVII secolo.

Nel 1601 nasce il figlio primogenito di Maria de' Medici e di Enrico IV, il Delfino, primo dei Borbone di Francia destinato a essere educato per divenire re. Per lui Jean Heroard, tra gli altri, pubblica nel 1609 una *Institution* che lo disegna perfetto nel suo crescere e che propone, nel contempo, le virtù di chi lo ha generato – il padre anzitutto – e di chi si deve occupare di lui, *in primis* il *gouverneur* e il *précepteur*.<sup>11</sup> Rivolgendosi proprio al Delfino, Heroard ricorda che egli lo rimette nelle mani della virtù, poiché deve imparare a camminare sul suo sentiero, il solo capace di garantire la salvezza e la felicità al suo popolo. Già nell'epistola iniziale il medico ricorda che ha visto germogliare nel suo pupillo il seme della pietà, dell'equità, della prudenza, del valore e dell'umanità. Non stupisce in questo elenco quel richiamo all'*humanité* che rimanda a un vasto dibattito sulla natura del principe e sulle sue virtù di cui ci lascia ampia testimonianza la pedagogia dell'Umanesimo,<sup>12</sup> base dell'umana società alla quale allude lo stesso Heroard nella pagina 5r del suo dialogo con il *gouverneur*, dedicato all'*institutio* del futuro Luigi XIII, quando Enrico IV è ancora saldamente sul trono di Francia. Di lì a poco però il re verrà assassinato; la Francia avrà un *roi mineur* che faticherà a uscir di tutela anche dopo il compimento del quattordicesimo anno d'età. Solo la morte, ordinata dal giovane re nel 1617, di Concino Concini, favorito della madre, segnerà l'effettiva presa di potere di Luigi XIII.

<sup>11</sup> Heroard, 1609, *passim*.

<sup>12</sup> Cfr. Ferrari, 2020a e b.

Di tale difficoltà testimonia anche un'opera dal titolo *Le juste prince ou le miroir des princes en la vie de Louis Le Juste*, pubblicata anni dopo, nel 1638, da Nicolas Charpy (1610-1670), avvocato al Parlamento di Parigi. Si tratta di un particolare *miroir des princes* dedicato al Cardinale Richelieu, grande consigliere del re "giusto". La parola *vertus* ricorre con grande frequenza in questo *speculum*, nel quale il re è esempio per se stesso e per la Francia: santità, giustizia e vittoria ecco le prerogative del re, vero e proprio monumento de l'«art de bien vivre» (p. 4). Ad esse si sommano qui bontà, prudenza, pietà e moderazione, coraggio e clemenza. Possiamo forse compendiare tutte queste virtù in quella *beauté* (p. 5) alla quale l'autore fa riferimento nel suo *speculum*/panegirico di un re vivente e adulto. Vero e proprio padre del popolo (p. 7) egli è a sua volta figlio di un grande padre, immagine viva delle sue virtù (p. 10). D'altro canto Robert Arnauld d'Andilly, nella sua *Memoiria per il sovrano*, composta verso il 1643,<sup>13</sup> quando ancora spera di poter incidere sulle sorti della Francia grazie all'educazione del principe, auspica giustizia e equità.<sup>14</sup> Egli consiglia pertanto al re di visitare sovente le sue terre, di conoscere il suo popolo, per divenirne il padre, a imitazione di Cristo, sulla falsariga del principe cristiano modellato nell'*Institutio* di Erasmo da Rotterdam che, agli esordi del XVI secolo, imprimerà una svolta significativa al genere degli *specula principis*. E il principe cristiano di Erasmo è il modello anche di coloro che, come Claude Joly (1607-1700),<sup>15</sup> esponente delle *noblesse de robe*, si schiereranno contro Mazzarino, per molti simbolo di un potere che corrode dall'interno le virtù della monarchia di Francia.

Sappiamo che il figlio del "re giusto" sarà chiamato al trono a cinque anni dal tragico evento della morte del padre: nello scatenarsi della lotta politica che scuoterà la Francia e che culminerà non solo nelle *mazarinades*, ma anche nel moltiplicarsi di progetti per la costruzione

<sup>13</sup> Carrier, 1975.

<sup>14</sup> Cfr. le appendici di Varin, 1847.

<sup>15</sup> Alludo al *Codicille d'or ou petit recueil tiré de l'institution du prince chrétien composée par Erasme* (1665). Ma si veda anche *Recueil des maximes véritables et importantes pour l'institution du Roy. Contre la fausse et pernicieuse Politique du Cardinal Mazarin...* (1652).

culturale e politica del giovanissimo re nei primi anni Quaranta del Seicento, il gesuita Pierre Labbé (1596-1678) non sarà il solo a ritenere urgente scrivere una *Educatio regia, christiana et politica* (1645). Egli tuttavia affiderà proprio al Cardinale Mazzarino il compimento della formazione esclusiva<sup>16</sup> del sovrano, sulla quale l'investimento politico è fortissimo, dato che a uno solo si affida il governo in uno Stato monarchico. Pierre Labbé ha quindi il problema di rivolgersi, al tempo, a un re che è ancora un bambino di sette anni – se pure a suo avviso ne dimostra quattordici e dunque è già *majeur* pur essendo di fatto *mineur* – e al suo tutore. Sapienza e virtù si coniugano in questo ritratto di un sovrano che va educato se pure, secondo l'autore, mostra già i segni di una perfezione radicata nel suo lignaggio e nel suo diritto al trono di Francia. Sembrerebbe che Labbé, all'indomani della morte di Luigi XIII, in quest'epoca di crisi della linea di discendenza dei Borbone, che con la Fronda mette a rischio la vita del giovane re, senta il bisogno di legittimarlo e con lui di legittimare tutta la sua corte. Nell'opera si palesano linee di continuità con gli *specula* di antica tradizione, strutturati secondo i doveri di chi governa gli altri e tuttavia qui si declina piuttosto un *portrait du roi* e cioè l'immagine del sovrano nel suo comportamento ideale nei confronti di Dio, della madre, del suo sangue regale, della nobiltà, dei ministri, del popolo, della Chiesa. Il giovane re sembrerebbe chiamato a rivelare se stesso e il suo destino nello sguardo di chi si relaziona con lui sulla base di una gerarchia che, tra cielo e terra, egli per primo garantirebbe con la sua esistenza. L'opera di Labbé si conclude con un elenco di virtù regie: fede, speranza, carità, prudenza, giustizia, forza, temperanza, umiltà, clemenza, liberalità. Ma non senza un appello a quella coscienza che sola è «magistra Regum», capace di scrutare nel fondo del cuore e delle azioni di chi porta, solo, un così grande fardello. In questo accenno finale al foro della coscienza si palesano i tratti di una critica alla società di corte che mette a rischio le vere virtù del sovrano con la dissimulazione e l'inganno dei conflitti e degli interessi contrastanti.

<sup>16</sup> Sul tema cfr. Ferrari, 2020a.

La vita del sovrano di Francia, per chi si vuole occupare sulla carta della sua formazione, si esprime in maniera paradossale, come hanno dimostrato molteplici studi nel solco delle ricerche di Marc Bloch dapprima e di Ernst H. Kantorowicz poi.<sup>17</sup> Insegnare la “perfetta virtù” al giovane principe, come si propone di fare Heroard nella sua *Institution* (p. 31v) è di fatto impossibile per una molteplice serie di ragioni che concernono proprio il tema dell’educazione del sovrano, compito antinomico di per sé.

Anzitutto, come ricorda nel 1610 David Rivault de Flurance (1571-1616), precettore del figlio primogenito di Enrico IV e Maria de’ Medici, ormai re, «la vertu des Roys est tout autre que celle des particuliers»:<sup>18</sup> il loro destino li porta, nel Seicento francese, a divenire esempio e specchio di comportamento per tutti gli altri. Nella Francia di antico regime la finzione giuridica del doppio corpo del re è la lente con la quale si guarda al Delfino, piccola Fenice destinata a rinascere dalle ceneri della morte del padre e a portare con sé il simbolo dell’immortalità di un potere che si radica in un corpo doppio, per metà umano e per metà divino.

E poi perché il tempo per educare i potenti della terra a un “mestiere” difficilissimo, quello di reggere gli altri, è poco, come afferma la tradizione sul tema: velocemente essi raggiungono la consapevolezza del posto che occupano nella gerarchia sociale.<sup>19</sup> Non ultimo, la corte, luogo elettivo della formazione del principe nella società degli ordini per un lunghissimo arco temporale, è certamente un laborato-

<sup>17</sup> Bloch, 1973<sup>4</sup>; Kantorowicz, 1989.

<sup>18</sup> Rivault de Flurance, 1610, p. 17.

<sup>19</sup> Si pensi alle preoccupazioni manifestate da Francesco Filelfo a Matteo Triviano per l’educazione dei giovani Sforza: anche il disciplinamento e la punizione di un principe è un problema per il maestro che gli è subordinato nella gerarchia sociale (cfr. Firpo, 1967). Sappiamo che Luigi XIII adolescente offrirà al suo precettore di divenire vescovo purché termini le sue lezioni: si veda l’edizione del *journal* già citata II, pp. 2249-2250. L’episodio si riferisce al 21 novembre 1614. Si veda inoltre il trattato pubblicato sotto pseudonimo da Pierre Nicole, 1670, p. 22.

rio culturale<sup>20</sup> di rilievo, ma si nutre di un gioco politico che condiziona i processi educativi espliciti e latenti per le diverse figure del sociale, *in primis* i principi e le principesse che la abitano.

Nelle diverse immagini del principe disegnate virtualmente nelle *institutions* ma anche impresse ovunque, come suggeriva Erasmo, negli spazi della sua concreta esistenza, vanno ricercate le discrasie, le incrinature di un discorso sulla virtù capace di divenire per chi scrive rara opportunità di espressione politica. E talora proprio nell'immagine per contrario del re mostro che divora i suoi sudditi, della ferinità esibita al principe in formazione come contromodello<sup>21</sup> o del re *fainéant*, malinconica ombra di se stesso, o ancora nel colosso che rovina sotto il suo stesso peso,<sup>22</sup> si esprime per chi progetta l'itinerario formativo del *princeps* una delle inedite possibilità di intervento politico nella società degli ordini. Nella compatta immagine del sovrano perfetto che porta a compimento la virtù, si insinuano, proprio a partire dai suoi specchi, i segni di una deformità intollerabile per chi è chiamato a reggere gli altri. Lo afferma Pierre Nicole (1625-1695), nella sua *Institution* pubblicata sotto pseudonimo, quando richiama i principi a un esercizio continuo di virtù e ricorda che «un jeune prince est un enfant de Dieu, destiné par la Providence divine à des emplois tres-importans, mais tres-dangereux, & qui peut estre un grand instrument de la misericorde ou de la colere de Dieu sur les hommes».<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Il dibattito sul tema è oggi assai vasto; si rimanda alla nota 1 di questo stesso saggio. Inoltre Vanni, 2011.

<sup>21</sup> In proposito cfr. *l'Instruction du prince* (1640) di François de La Mothe Le Vayer, chiamato più tardi a occuparsi dell'educazione dei principi di Francia.

<sup>22</sup> Si veda *l'Institution* di Jean Heroard (1609) (l'edizione critica a cura di Teyssandier è del 2013) o *l'Institution du prince à monseigneur le duc de Vendosme* (1604) di Nicolas Vauquelin des Yveteaux (1567-1649), poi precettore di Luigi XIII fino alla morte del padre, scritta pochi anni prima per César de Vendosme, primogenito di Enrico IV e Gabrielle d'Estrées (p. 13).

<sup>23</sup> Nicole, 1670, p. 1.

## 2. Favole, emblemi e altro ancora...

La seconda metà del Seicento vede fiorire in Francia non solo l'assolutismo del Re Sole con la sua macchina di rappresentazione della regalità che culminerà nel palazzo di Versailles, ma anche il consolidarsi di una letteratura che mina dall'interno dei *salons* e della corte il senso stesso di una monarchia di diritto divino, fondata sulla legittimazione della disuguaglianza: vaste frange di opposizione culturale e religiosa si vanno organizzando in specifici contesti. Le vicende e gli scritti dei Solitari di Port-Royal sono esemplari in questo senso. Nella *Institution* di Pierre Nicole si avvertono i segni della fine della legittimazione politica di questo ordine sociale di diseguali quando egli afferma che è necessario fare comprendere ai "Grandi" della terra che non devono mai dimenticarsi «de ce qui leur est commun avec tous les autres hommes». Essi appaiono concentrati solo su ciò che li distingue ed è così che, secondo Nicole, si perdono nei loro fantasmi.<sup>24</sup>

### 2.1. L'educazione insensibile

Di questi fantasmi sono piene le favole pubblicate nel Seicento che parlano dei principi ma che non sono solo rivolte a loro. Esiste indubbiamente un legame tra le *fables princières* del Seicento francese e l'emblematica, che si propone di "sedurre" gli occhi dei principi educandoli insensibilmente alla virtù, come afferma Marin Le Roy de Gomberville (1600-1674) nella sua *Doctrine des moeurs*, pubblicata a Parigi nel 1646 e dedicata al giovane re, costruita a partire dalle tavole del testo di emblemi di Otto Van Veen (1556-1629), che esce ad Anversa nel 1607. In entrambi i casi vizi e virtù degli uomini vengono narrati spesso doppiamente, tra immagini e parole, in un testo che risente della combinazione dei due registri del discorso e che partecipa di una tradizione antichissima, di natura orale e folklorica oltre che di erudite citazioni dei classici.

Gomberville scriverà infatti quanto segue nella sua lettera di dedica a Mazzarino: «il faut que les préceptes se conforment aux dispositions

<sup>24</sup> *Ibi*, p. 17.



de la naissance: & que la répugnance de l'âge soit insensiblement surmontée par la dextérité de la discipline».<sup>25</sup> L'arte di educare i principi al governo dei popoli sembrerebbe dunque, già nel 1646, secondo Gomberville, avvalersi di un'educazione insensibile che fa largo affidamento sulle "favole" morali di diversa tipologia, nella loro connessione con l'emblematica che enuncia, anche grazie alle immagini, verità senza tempo leggibili a diversi livelli di complessità.

Inoltre, le favole di Esopo e di Fedro hanno fortuna in Francia nel secolo d'oro, grazie a illustri traduttori, tra i quali dobbiamo annoverare Isaac-Louis Le Maistre de Sacy (1613-1684), uno dei *Solitaires* di Port-Royal e Jean de La Fontaine.<sup>26</sup> Le sue *Fables* risentono, a un tempo, della lezione di Esopo e dell'emblematica che si esprime di norma tra immagine, narrazione e commento,<sup>27</sup> come l'edizione illustrata del 1668 dei suoi racconti dedicati al Delfino (1661-1711), figlio di Luigi XIV, mentre la terza raccolta sarà dedicata al duca di Borgogna (1682-1712), nipote di Luigi XIV, allievo di Fénelon e speranza della Francia. Anche La Fontaine si propone di istruire il futuro sovrano "insensibilmente", come si legge nella sua dedica al Delfino di Francia (1668), allora bambino di sette anni, dell'opera di Esopo. La Fontaine si dimostra, insomma, convinto che il principe abbia bisogno di essere preparato al suo compito grazie a una meditazione sui vizi e sulla virtù che non consiste in un apprendimento forzato.

<sup>25</sup> L'opera è stata ripubblicata nel 2010 in una edizione critica a cura di B. Teyssandier, qui p. 14. Si veda inoltre Teyssandier, 2008.

<sup>26</sup> Sul tema si è scritto molto. Ricordo, solo ad es., anche per una bibliografia, Donné, 2017. L'edizione del 1647 de *Fables de Phèdre, affranchi d'Auguste* di Le Maistre de Sacy è caratterizzata dalla traduzione francese con il latino a fronte. L'abitudine a usare le favole per le traduzioni è testimoniata anche dai quaderni delle versioni del duca di Borgogna o di Luigi XV conservati alla Bibliothèque nationale de France [d'ora in poi BnF]. Nel blog di Gallica, in data 7 marzo 2018, Claire Lesage pubblica un approfondimento sulle fonti antiche delle favole di La Fontaine e riporta una rassegna ragionata di volumi e manoscritti conservati alla BnF.

<sup>27</sup> Cfr. Couton, *Introduzione*, in Jean de La Fontaine (1962), I, specie p. 12 e p. 21. Couton ricorda ad esempio che Jean Baudoin, autore di una raccolta di emblemi, edita nel 1638-1639 (per l'anastatica cfr. 1989), pubblica una raccolta di favole di Esopo nel 1631.

Su questo aspetto concordano *institutions du prince*, *fables princières*, panegirici, *miroirs* e *portraits* letterari del re, repertori di immagini emblematiche: l'educazione del principe non può avvenire per trasmissione diretta di precetti, quanto piuttosto "insensibilmente".

Nel 1670, Pierre Nicole, a proposito del precettore ideale di un principe e della metodologia didattica da mettersi in atto, scrive: «il ne faut pas s'imaginer qu'il le fasse toujours par des reflexions expresses, ny qu'il s'arreste à tout moment à donner des regles du bien & du mal, du vray & du faux; il le fait au contraire presque toujours d'une manière insensible: c'est un tour ingenieux qu'il donne aux choses [...] & qui forme l'esprit insensiblement au goust & au sentiment des bonnes choses».<sup>28</sup>

Secondo Nicole, questo uomo straordinario, diverso dai precettori "ordinari", dovrà sfruttare ogni occasione possibile: a suo avviso ogni momento della giornata è utile per educare il principe<sup>29</sup> e a coltivare il gusto della verità.

Tutto serve, insomma, a costruire il perfetto sovrano, capace di discernere e scegliere il bene; la sua educazione si compie attraverso un gioco di specchi tra persone concrete del passato e del presente, grazie a idee e auspici virtuali incarnati in un disegno espresso variamente sulla carta, nelle parole di una pagina o sui muri di un palazzo, non ultimo grazie all'immagine morale o alla favola, anche connesse tra di loro da un preciso progetto di educazione visiva. Lo si afferma da più parti nelle *Institutions* del Cinquecento e del Seicento. Come già per Erasmo nel 1516,<sup>30</sup> anche per David Rivault de Flurance nel 1610 gli ambienti reali e virtuali, fatti di persone scelte *ad hoc* e di cose, devono essere oggetto di apprendimento per il principe in ogni momento della sua vita.<sup>31</sup> Più tardi, nel 1670, in pieno assolutismo, lo sottolineano autori come Pierre Nicole, partecipe di un movimento culturale e reli-

<sup>28</sup> Nicole, 1670, p. 10.

<sup>29</sup> *Ibi*, p. 11.

<sup>30</sup> Erasmo da Rotterdam, 2009 (qui 2011), p. 27: Erasmo invita a imprimere in ogni dove i fondamenti simbolici dell'educazione che si desidera per il principe.

<sup>31</sup> Rivault de Flurance, 1610, p. 12.

gioso che rivisita il genere dei *mirois des princes* decostruendo il concetto stesso di *grandeur* su questa terra.

Si ribadisce, se pur da diversi punti di vista, che l'educazione insensibile, indiretta, di cui l'allievo insomma non si accorge perché non è fatta di imposizioni e di precetti imparati a forza è quella che fa presa sull'immaginario, modificando appunto "insensibilmente" quel panorama interiore che sta alla base della costruzione dell'identità.

## 2.2. *Principi e principesse nelle favole di Fénelon*

Anche per questo François Fénelon (1651-1715) comporrà, oltre alle avventure di Telemaco, *Fables* e opuscoli a carattere pedagogico, in un momento nel quale i tradizionali *contes des fées*, diffusi dalle "donne", dalle nutrici, dalle balie, circolavano ampiamente nella società di corte e non solo in essa, proprio quando il disgusto per i racconti "menzogneri", espresso all'inizio del secolo da Heroard, si trasforma nel suo contrario; infatti esplose in quel periodo la moda delle favole<sup>32</sup> e si diffondono i racconti di Charles Perrault.<sup>33</sup> *Peau d'Âne* diventerà l'emblema di un racconto che testimonia del rapporto tra oralità e scrittura nell'universo sapienziale del Seicento: Perrault occupa un nuovo posto nel rilanciare la tradizione eversiva della cultura subalterna, non necessariamente popolare, che viene dal passato.<sup>34</sup> La finzione, il sogno di racconti e favole divengono modalità elettive della comunicazione morale e politica, non solo veicoli di un apprendimento del latino o, più in generale, della pedagogia della prima infanzia. Nel corso del Settecento si diffonderanno ancora maggiormente i *contes*, scritti e riscritti anche da donne come Madame de Villeneuve e Madame Leprince de Beaumont.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Su questi temi cfr. la *Notice* in Fénelon, *Oeuvres*, 1983, I, p. 1293.

<sup>33</sup> La letteratura sull'argomento è vastissima, rimando solo al classico lavoro di Soriano, 1968-1977.

<sup>34</sup> Su questi temi si veda Marin, 1986. Di particolare interesse la sua riflessione su Esopo, *animal fable*, a partire dalla *Vie d'Esopo* di La Fontaine (1668).

<sup>35</sup> Rinvio all'edizione critica a cura di Elisa Biancardi dei *contes* di Madame de Villeneuve, e di Madame Leprince de Beaumont (2008). Ma anche, nella stessa collezione, ai *contes des fées* di Madame d'Aulnoy, a cura di Nadine Jasmin (2004).

Nelle favole del precettore del duca di Borgogna, tuttavia, si esprime un messaggio pedagogico e politico di particolare interesse ai fini del discorso sulla virtù. I suoi re nascono saggi, buoni, giusti e valorosi come Alfaroute,<sup>36</sup> appunto, ma si corrompono per effetto di magie e sortilegi: indossano anelli che consentono loro di vedere tutto e di diventare invisibili, così si perdono in fraintendimenti ed errori. Credono di capire e non capiscono, vedono troppo e dunque vedono male: l'onnipresenza e l'onnipotenza, insomma, non sono di questo mondo e il loro desiderio di sapere tutto e di essere dappertutto li perde in una *hybris* che è sproporzione e desiderio smisurato.

D'altro canto, le principesse e le regine di Fénelon si confrontano con le contadine, tutte invischiate da un lato nell'amore del potere e dall'altro nella ricerca della bellezza, della giovinezza e dell'immortalità.

In alcuni casi le principesse scambiano il potere con la giovinezza, diventando povere e belle, mentre le contadine che accettano lo scambio vengono imprigionate nella carcassa di una orribile vecchia di grandissimo potere, destinata a una rapida morte.<sup>37</sup> In altri, il dono di una bellezza eccessiva rovina la vita di giovani donne di umile condizione sociale, proiettate, per effetto di questo terribile dono, nel mondo feroce della corte: l'unica via di scampo è la rinuncia alla bellezza e al potere.<sup>38</sup>

L'*aurea mediocritas* sembrerebbe essere la virtù che trionfa nelle favole di Fénelon per il suo pupillo, destinato a essere re di Francia. La dea Cerere, infatti, domanda a uno dei "Grandi" caduto in miseria in cosa consiste la nobiltà e si risponde dicendo che la nobiltà consiste nell'imitazione della virtù dei propri antenati.<sup>39</sup> E ancora la dea afferma che la nobiltà consiste solo nella giustizia, altrimenti non si è nobili, negando in tal modo il valore del retaggio che per secoli aveva contraddistinto la nobiltà di Francia: solo la semplice vita di lavoro garantisce a suo avviso la nobiltà. Ecco le parole della dea: «La vrai noblesse

<sup>36</sup> Fénelon, 1983, I, *Histoire du roi Alfaroute et de Clariphile*.

<sup>37</sup> *Ibi*, *Histoire d'une vieille reine et d'une jeune paysanne*.

<sup>38</sup> *Ibi*, *Histoire de Florise*.

<sup>39</sup> *Ibi*, p. 245 (*Les Aventures de Mélésichton*).

consiste à ne recevoir rien de personne, et à faire du bien aux autres. Ne recevez donc rien que du sein fécond de la terre et de votre propre travail. Gardez-vous bien de quitter jamais, par mollesse ou par fausse gloire, ce qui est la source naturelle et inépuisable de tous les biens».40

Ed è nel dipingere il ritratto di un uomo giusto che Fénelon ricorda «que la vertu, qui jette un si doux parfum dans la mémoire des hommes, ne meurt jamais».41

Ogni speranza di futuro, ogni ricerca di immortalità va dunque perseguita, secondo Fénelon, proprio nella virtù, che si apprezza per le azioni, non per i discorsi,42 che è fatta di modestia e di moderazione,43 di pazienza e di pace interiore.

Si tratta di un messaggio politico fortemente eversivo per un re come Luigi XIV, impegnato nella spettacolarizzazione del potere basata sul trionfo della propria immagine, moltiplicata da un gioco di specchi. Anche così, grazie alle *fables princières* e al discorso sulla virtù che le attraversa come un fiume carsico, si prepara dall'interno dei palazzi del potere la fine della società degli ordini.

### *Bibliografia*

Apostolidès J.-M. (1981), *Le roi-machine. Spectacle et politique au temps de Louis XIV*, Les Éditions de Minuit, Paris.

Ariès P. (1968), *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, tr. it. Laterza, Roma-Bari (ed. orig. 1960).

Aulnoy Madame d' (2004), *Contes des Fées*, éd. critique établie par N. Jasmin, Champion, Paris.

Balzarini R. – Ferrari Alfano M. – Micotti Gazzotti S. – Grandini M. – Hamilton Smith M. (1991), *Segni d'infanzia. Crescere come re nel Seicento*, FrancoAngeli, Milano.

<sup>40</sup> *Ibi*, p.248.

<sup>41</sup> *Ibi*, p. 258 (*Les Aventures de Aristonous*).

<sup>42</sup> *Ibi*, p. 209 (*Le loup et le jeune mouton*).

<sup>43</sup> *Ibi*, p. 198 (*L'anneau de Gygès*).

Baudoin J. (1989), *Emblèmes divers, representez dans cent quarante figures en taille douce*, Aux amateurs des livres, Paris (ed. orig. 1638-1639).

Bloch M. (1973<sup>4</sup>), *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, tr. it. Einaudi, Torino (ed. orig. 1924).

Bonnard B. de (2019), *Journal de l'éducation des princes d'Orléans*, édition de D. Julia, Classiques Garnier, Paris.

Boutier J. – Dewerpe A. – Nordman D. (1984), *Un tour de France royal. Le voyage de Charles IX (1564-1566)*, Aubier, Paris.

Carile P. (ed.) (2004), *La formazione del Principe in Europa dal Quattrocento al Seicento. Un tema al crocevia di diverse storie*, Aracne, Roma.

Carrier H. (1975), *Port Royal et la Fronde: deux Mazarinades inconnues d'Arnauld d'Andilly*, in «Revue d'histoire littéraire de la France», 75, 1, pp. 3-29.

Charpy N. (1638), *Le juste prince ou le miroir des princes en la vie de Louis Le Juste*, Sebastien Cramoisy, Paris.

Couton G. (1962), *Introduzione*, in J. de La Fontaine, *Favole*, tr. it. Milano, Rizzoli, 1980, I, pp. 5-36.

Donné B. (2017), *La redécouverte des Fables de Phèdre et la "connexion champenoise" des Pithou à La Fontaine*, in «Le Fablier. Revue des amis de Jean de La Fontaine», 28, pp. 107-119.

Édouard S. (2014), *Les Devoirs du prince. L'éducation princière à la Renaissance*, Classiques Garnier, Paris.

Erasmus da Rotterdam (2009, qui 2011), *L'educazione del principe cristiano*, tr. it. Edizioni di Pagina, Bari (ed. orig. 1516).

Fénelon (1983), *Oeuvres*, I, Gallimard, Paris.

Ferrari M. (1996), *La paideia del sovrano. Ideologie, strategie e materialità nell'educazione principesca del Seicento*, La Nuova Italia, Firenze.

Ferrari M. (ed.) (2010), *Costumi educativi nelle corti europee (XIV-XVIII secolo)*, Pavia University Press, Pavia.

Ferrari M. (2011), *Lo specchio, la pagina, le cose. Congegni pedagogici tra ieri e oggi*, FrancoAngeli, Milano.

Ferrari M. (2017a), *Costrutti euristici e prospettive di ricerca sull'infanzia nella storia*, in A. Bondioli – D. Savio (eds.), *Crescere bambini. Immagini d'infanzia in educazione e formazione degli adulti*, Junior -Spaggiari, Parma, pp. 21-40.

Ferrari M. (2017b), *La lunga tradizione degli «specchi dei/per i principi» tra paideia e politeia: riflessioni in ottica diacronica*, in M. Falanga – N. Lupoli (eds.), *Sguardi incrociati sullo Human development*, Guida, Napoli, 2017, pp. 131-163.

Ferrari M. (2020a), *L'educazione esclusiva. Pedagogie della distinzione sociale tra XV e XXI secolo*, Scholé, Brescia.

Ferrari M. (2020b), *Il tema dell'humanitas nell'educazione epistolografica e retorica alla corte degli Sforza*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 27, pp. 47-59.

Firpo L. (ed.) (1967), *Francesco Filelfo educatore e il "Codice Sforza" della Biblioteca Reale di Torino*, Utet, Torino.

Flandrois I. (1992), *L'institution du prince au début du XVII<sup>e</sup> siècle*, PUF, Paris.

Foisil M. (1996), *L'enfant Louis XIII. L'éducation d'un roi, 1601-1617*, Perrin, Paris.

Gomberville Marin Le Roy de (1646), *La doctrine des moeurs*, Pour Pierre Daret [...], De l'imprimerie de Louis Sevestre, Paris.

Gomberville Marin Le Roy de (2010), *La doctrine des moeurs*, Klincksieck, Paris.

Halévi R. (ed.) (2002), *Le savoir du prince. Du Moyen Âge aux Lumières*, Fayard, Paris.

Heroard J. (1609), *De l'institution du prince*, Jean Jannon, Paris.

Héroard J. (2013), *De l'Institution du prince*, texte établi, présenté et annoté par B. Teyssandier, Hermann, Paris.

Héroard J. (1989), *Journal*, sous la direction de M. Foissil, Fayard, Paris, 2 voll.

Kantorowicz E.H. (1989), *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, tr. it. Einaudi, Torino (ed. orig. 1957).

Joly C. (1665), *Codicille d'or ou petit recueil tiré de l'institution du Prince Chrétien composée par Erasme*, [s.i.t.]

Joly C. (1652), *Recueil des maximes veritables et importantes pour l'institution du Roy. Contre la fausse et pernicieuse Politique du Cardinal Mazarin, pretendu Sur-Intendant de l'education de Sa Majesté*, Paris.

Jónsson E.M. (2006), *Les "miroirs aux princes" sont-ils un genre littéraire?*, in «Médiévales», 51, pp. 153-166.

Labbé P. (1645?), *Educatio regia, christiana et politica*, [s.i.t.].

La Fontaine J. de (1980), *Favole*, tr. it. Rizzoli, Milano (ed. orig. 1962).

La Mothe Le Vayer F. de (1970), *De l'instruction de Monseigneur le Dauphin*, in F. de La Mothe Le Vayer, *Oeuvres*, Slatkine, Genève (ed. orig. 1640).

Le Cam J.-L. (ed.) (2015), *Éducation privée et pratiques préceptoriales du XV<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, in «Histoire de l'éducation», 143-144, 1 e 2.

Le Maistre de Sacy I.-L. (1647), *Fables de Phèdre, affranchi d'Auguste[...]*, Veuve Martin Durand, Paris.

Litaudon M.-P. (2019), *Le Paranymphe d'honneur et de vertu. Un mystérieux manuscrit dédié à Louis XIII*, Arcades-Ambo, Paris-Nice.

Marin L. (1981), *Le portrait du roi*, Les Éditions de Minuit, Paris.

Marin L. (1986), *La parole mangée et autres essais théologico-politiques*, Méridiens Klincksieck, Paris.

Mormiche P. (2009), *Devenir prince. L'école du pouvoir en France. XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, CNRS, Paris.

Mormiche P. (2011), *Enfance, enfances de princes en France (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, in «Mélanges de l'École française de Rome-Italie et Méditerranée modernes et contemporaines», 123, 2, pp. 395-407, on-line.

Mormiche P. – Perez S. (eds.) (2016), *Naissance et petite enfance à la cour de France (Moyen Âge-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq.

Nicole P. (1670), *De l'education d'un prince divisée en Trois parties, dont la dernière contient divers Traitez utiles à tout le monde*, veuve Charles Savreux, Paris.

Paoli M.P. (ed.) (2013), *Itinerari del sapere nell'Europa moderna*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 20.



Rivault de Flurance D. (1610), *Discours sur le dessein de faire entretenir le roy par des hommes sçavans*, Martin Verac, Paris.

Soriano M. (1977, édition revue et corrigée), *Les contes de Perrault. Culture savante et traditions populaires*, Gallimard, Paris (1<sup>a</sup> ed. 1968).

Teyssandier B. (2008), *La Morale par l'image. La Doctrine des moeurs dans la vie et l'oeuvre de Gomberville*, Champion, Paris.

Vanni L. (2011), *La corte come istituzione educativa: la formazione del cortigiano*, in «Studi sulla formazione», 14, 2, pp. 127-141.

Varin P. (1847), *La vérité sur les Arnauld*, Librairie de Poussielgue-Rusand, Paris.

Vauquelin des Yveteaux N. (1604), *Institution du prince à monseigneur le duc de Vendosme*, Vve Mamert Patisson, Paris.

Venturino D. (ed.) (2011), *L'éducation de Louis XV*, in «Histoire de l'éducation», 132.

Villeneuve Madame de (2008), *La Jeune Américaine et les contes marins, Les Belles solitaires*, Madame Leprince de Beaumont, *Magasin des enfants*, édition critique établie par E. Biancardi, Champion, Paris.

# La virtù del sapiente nelle *Orazioni inaugurali* di Giambattista Vico

*Giuseppe Cospito*

Sugli aspetti pedagogici del pensiero di Giambattista Vico esiste una ricca tradizione di studi inaugurata all'inizio dell'Ottocento da intellettuali come Vincenzo Cuoco, proseguita nei decenni successivi da Gino Capponi, Vincenzo Gioberti e Niccolò Tommaseo, nel Novecento da Giovanni Gentile, Vincenzo Spaziante, Giuseppe Flores d'Arcais, Remo Fornaca e Giuseppe Calogero, e oggi da Sandra Chistolini e Fernando Bellelli,<sup>1</sup> per limitarsi ad alcuni esponenti della cultura italiana. Se invece volessimo allargare la prospettiva a una dimensione internazionale, dovremmo includere personaggi del calibro di Isaiah Berlin, che ha visto in Vico un critico *ante litteram* della ragione illuministica, di Hans Georg Gadamer, che ha letto la sua opera in chiave di manifesto pedagogico, o di Karl Otto Apel, che ha prestato attenzione alla dimensione linguistica ed educativa del suo pensiero.<sup>2</sup> Una tradizione interpretativa che si è concentrata su diversi aspetti della figura intellettuale di Vico, da quella che oggi si direbbe “autoformazione” – come è noto egli aveva fatto studi alquanto irregolari e amava definirsi “autodidascalo” –, alla pratica dell’insegnamento prima individuale – fu precettore per nove anni dei figli del marchese

<sup>1</sup> Si vedano Cuoco, 1968; Capponi, 1971; Gioberti, 1923; Tommaseo, 1985; Gentile, 1922; Spaziante, 1925; Flores d'Arcais, 1977; Fornaca, 1957; Calogero, 1965; Chistolini, 2014; Bellelli, 2020 (con un'ampia discussione della letteratura precedente). Ma rimandiamo una volta per tutte agli aggiornamenti bibliografici pubblicati periodicamente dal Centro di studi vichiani di Napoli.

<sup>2</sup> Si vedano Berlin, 1981; Gadamer, 2000; Apel, 1975.

Domenico Rocca a Vatolla, nel Cilento – <sup>3</sup> e poi universitario – per oltre quarant’anni – , dall’attenzione per le diversi fasi dello sviluppo dei fanciulli – in cui ritiene vada prima coltivata la memoria, poi l’eloquenza e solo infine lo spirito critico – alla rilevanza pedagogica di concetti chiave del suo pensiero come l’universale fantastico o la sapienza poetica, che presuppongono una concezione della mente umana estremamente più ricca rispetto all’immagine della facoltà calcolatrice proposta dal razionalismo seicentesco. Per cercare di rimanere il più possibile aderente al tema generale del volume in cui s’inserisce il presente contributo, proverò a valorizzare alcuni aspetti emersi a partire dalla seconda metà del Novecento, grazie a quello che molti definiscono il “nuovo corso” degli studi vichiani che negli ultimi cinquant’anni, sulla scia dei lavori di Pietro Piovani, Nicola Badaloni, Biagio de Giovanni, Giuseppe Giarrizzo, Giuseppe Galasso, Maurizio Torrini e molti altri, ha messo particolarmente in evidenza il carattere intrinsecamente politico della riflessione di Vico, di contro all’immagine del pensatore isolato e inattuale che egli stesso aveva fornito di sé e la storiografia, prima risorgimentale e poi idealistica, aveva fatta propria.<sup>4</sup>

In questa luce, insieme pedagogica e politica, o meglio pedagogica perché politica, intendo provare a leggere il tema delle virtù, e più precisamente della virtù del sapiente, nelle cosiddette *Orazioni inaugurali* che, come è stato scritto, «ci restituiscono la parte più pedagogica del pensiero vichiano, dove la retorica e il linguaggio vengono presentati

<sup>3</sup> La principale fonte di informazioni sulla biografia intellettuale vichiana rimane tuttora, nonostante le inesattezze (a partire dalla stessa data di nascita, collocata nel 1670 anziché nel 1668) e le parzialità dovute al contesto (auto)elogiativo messe ampiamente in luce dalla critica, la *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* (in Vico, 1990, pp. 5-85 per il testo e pp. 1242-1315 per il fondamentale commento di Andrea Battistini).

<sup>4</sup> Si è provato a fare un bilancio di quest’ultimo mezzo secolo di studi vichiani in un Convegno su *Politica e storia in Vico* tenutosi a Pavia nel 2018, in occasione del 350° anniversario della nascita dell’autore della *Scienza nuova*, i cui atti sono riprodotti in Cospito, 2019, cui si rimanda anche per i riferimenti bibliografici agli studiosi di Vico citati nel testo.

come espressivi dell'ingegno umano» e «la formazione, l'educazione e l'istruzione sono [...] la capacità di estrarre dalla e sviluppare nella persona umana/soggetto l'attitudine teorico-pratica di un esercizio della sua intelligenza». <sup>5</sup> Si tratta di una serie di prolusioni, sette per la precisione, che Vico tenne ogni anno tra il 1699 e il 1708 – con qualche interruzione dovuta a disordini politici e ad altri impegni istituzionali –, <sup>6</sup> in occasione della solenne inaugurazione dell'anno accademico – il giorno di San Luca, 18 ottobre –, nella sua qualità di professore di retorica ed eloquenza presso l'Università di Napoli, insegnamento che esercitò fino al 1740, non riuscendo mai a ottenere la sospirata e molto meglio retribuita cattedra di diritto civile. In queste orazioni, successivamente riviste per la pubblicazione – ma in vita arriverà a stampare solo l'ultima –, <sup>7</sup> Vico prende espressamente le distanze dal modello retorico tradizionale del protrettico, sostenendo che «queste cerimonie ufficiali per esortare i giovani allo studio delle arti liberali e delle scienze sono [...] lontane dall'essere organizzate per ostentazione e pompa». <sup>8</sup> Egli piuttosto coglie l'occasione per delineare un ideale epistemologico e quindi pedagogico che si allontana sia da quello tradizionale, scolastico e in particolare gesuitico, basato su programmi rigidi, disciplina severa e spirito d'emulazione tra gli allievi, distante quando non ostile alla scienza moderna – a partire dalla nuova immagine del mondo copernicana, galileiana e newtoniana –, sia da quello razionalistico cartesiano e poi giansenistico, fondato sul primato delle matematiche e volto alla ricerca di verità certe e

<sup>5</sup> Bellelli, 2020, pp. 48-49.

<sup>6</sup> Il riferimento è in particolare alla cosiddetta “congiura di Macchia”, con la quale alcuni nobili napoletani, guidati da Tiberio Carafa, tentarono di rovesciare il governo spagnolo approfittando dalla crisi dinastica degli Asburgo in seguito alla morte di Carlo II, che determinò l'annullamento delle prolusioni del 1702-1703, e all'esplicitamento di alcuni concorsi universitari che impedì lo svolgimento dell'inaugurazione del 1706.

<sup>7</sup> Sulla tormentata tradizione manoscritta e le complesse vicende editoriali di questi testi, si vedano le considerazioni di Gian Galeazzo Visconti in Vico, 1982, pp. 7-63.

<sup>8</sup> *Ibi*, p. 149 [d'ora in poi le citazioni saranno di norma fornite per semplicità dalla traduzione italiana; il corrispondente testo latino si trova alla precedente pagina pari – in questo caso p. 148].

incontrovertibili, e pertanto avverso non solo alla retorica, ma alla stessa logica formale. Nel fare questo Vico supera anche la dicotomia tra antichi e moderni nella misura in cui da un lato rivendica il valore delle *humanae litterae* e in particolare il significato etico-politico della conoscenza secondo la tradizione classica, soprattutto platonica e ciceroniana, ma dall'altro si richiama espressamente al modello baconiano di un sapere sperimentale e volto al miglioramento delle condizioni di vita dei propri concittadini. L'obiettivo del docente diviene quindi quello di formare un nuovo ceto di intellettuali, e in particolare di giuristi,<sup>9</sup> capaci non solo di mettere a frutto le competenze acquisite nel *cursus studiorum* per il proprio, peraltro legittimo, tornaconto personale, ma anche e soprattutto di mettersi al servizio del bene comune, della *res publica*, per realizzare quella *aequitas naturalis* che secondo Vico, contrariamente a quanto pensava Grozio e con lui tutta la tradizione giusnaturalista, non è il punto di partenza, il fondamento, bensì l'obiettivo, il punto d'arrivo di una società politica in cui la «ragion umana», come dirà nella *Scienza nuova*, sia finalmente «tutta spiegata».<sup>10</sup> Sotto quest'ultimo profilo occorre tuttavia evitare di attualizzare troppo il pensiero vichiano in chiave di pedagogia democratica, nella misura in cui non solo l'autore ma il tempo in cui vive sono pienamente immersi nell'*ancien régime*. A tale riguardo basti la semplice considerazione del fatto che queste prolusioni non solo sono rivolte a un pubblico scelto di colleghi e di rampolli dell'aristocrazia napoletana, ma soprattutto, come del resto tutte le lezioni in quasi tutte le università europee del tempo, sono ancora tenute in latino; solo pochi anni prima, nel 1694, aveva fatto scandalo Christian Thomasius, il quale iniziò a dettarle in tedesco nella neoistituita università di Halle. Occorrerà attendere il 1754 – Vico morirà dieci anni prima, nel 1744 – perché, a Napoli, Antonio Genovesi inizi a tenere in italiano le proprie lezioni nella prima cattedra europea di meccanica e commercio, finanziata dal mecenate Bartolomeo Intieri proprio a condizione che l'in-

<sup>9</sup> Di qui l'icastica definizione di «pedagogia giuridica» proposta da Bellelli, 2020.

<sup>10</sup> Vico, 1990, p. 862.

segnamento non si svolgesse in latino e che il successore dell'abate Genovesi non fosse un religioso.<sup>11</sup>

### 1. *Dall'autocoscienza al mondo civile*

Fatte queste doverose (e mai troppo scontate) premesse, proverò qui di seguito a enucleare dai testi delle singole *Orazioni inaugurali* elementi atti a leggere il tema della virtù in chiave di *paideia*, *politeia* ed *episteme*, cercando di cogliere elementi di sviluppo in quelle che vanno considerate tra le prime prove pubbliche di Vico, che deve ancora comporre le opere che lo segnaleranno all'attenzione dei dotti europei, dal *De antiquissima italorum sapientia* agli scritti giuridici, dalle ricerche storiche alle tre successive edizioni della *Scienza nuova*, l'ultima destinata a uscire pochi mesi dopo la sua morte, diversi decenni dopo i testi di cui parliamo qui. Nella prima prolusione Vico traduce ancora il *nosce te ipsum* della tradizione socratica nella chiave ciceroniana, neoplatonica e agostiniana di una conoscenza interiore della propria anima e quindi di Dio, del quale essa «è l'immagine riflessa»<sup>12</sup> e che, con un «esplicito richiamo alla filosofia di Descartes»,<sup>13</sup> viene descritta come contenente «tante e così grandi verità innate e, per così dire, suggellate in noi da Dio, prima verità».<sup>14</sup> Ma perché queste vengano pienamente alla luce e dispieghino tutta la loro efficacia, occorre che i giovani si dedichino allo studio «con un forte impegno dell'animo, con continue veglie e fatiche, con ostinata tenacia e fervida diligenza».<sup>15</sup> Nella seconda orazione inaugurale, sempre platonicamente, Vico identifica la ricerca della felicità nella virtù e nella sapienza, con una

<sup>11</sup> Spaziante, 1925, p. 106.

<sup>12</sup> Vico, 1982, p. 79.

<sup>13</sup> Lomonaco, 2018, p. 14.

<sup>14</sup> Vico, 1982, pp. 85-87.

<sup>15</sup> *Ibi*, p. 73. Al riguardo si veda anche quanto Vico scriverà nella quarta orazione a proposito degli «adolescenti, che per la loro tenera età e proclive agli scherzi ed ai giochi rifuggono soprattutto dalle fatiche», eppure «dopo aver vegliato intere notti serene in gravi meditazioni, vengono qui di buon mattino madidi di pioggia, o che tremanti e intirizziti dal freddo ascoltano i loro docenti» allo scopo di elevare la propria condizione materiale e spirituale (*ibi*, p. 149).

presa di distanze da ogni concezione puramente tecnico-operativa dell'istruzione: il saggio quindi è anche virtuoso, mentre lo stolto rimane preda dei vizi e delle passioni del corpo, rivelandosi così il peggior nemico di se stesso.<sup>16</sup> Gli uomini pertanto possono essere al contempo «innamorati della verità e oppressi dagli errori, forniti di ragione e schiavi della libidine, ammiratori della virtù ed immersi nei vizi, desiderosi della felicità e schiacciati dalle miserie, avidi della immortalità e imputridenti nell'ozio, che, simile a morte, è privo di voce».<sup>17</sup> Qui al dualismo platonico – esplicitamente richiamato dall'immagine dei due cavalli, irascibile e concupiscibile («il primo maschio e il secondo femmina, il primo smanioso, coraggioso e indocile, e il secondo debole, fiacco e pigro»), che rischiano di trascinare con sé la parte razionale dell'anima, oltre che dalla metafora del corpo come carcere dell'anima stessa<sup>18</sup> – si sovrappone quello cartesiano di una *res cogitans* dotata di libero arbitrio che può e deve tenere a bada, se opportunamente coltivata, una *res extensa* necessitata come ogni altra realtà naturale.<sup>19</sup>

Sul concetto di libertà come peculiarità della razionalità umana – grazie alla quale l'uomo è «il padrone e l'arbitro del suo destino», «regolatore ed arbitro di se stesso» nel bene come nel male, a differenza di tutti gli altri enti, animati o inanimati che siano, i quali «obbediscono alle leggi della natura»<sup>20</sup> – Vico ritorna anche nella terza prolusione, in cui ribadisce la distinzione tra uomo e natura, ragione e senso, virtù e passione. Oltre a recuperare l'altro grande insegnamento socratico del sapere di non sapere come ulteriore elemento di distinzione tra il dotto e il volgo, il Nostro si sofferma sulla necessità che letterati, filosofi e scienziati mettano la propria opera al servizio della società e non della propria ambizione o del desiderio di emergere sugli altri, come malauguratamente fanno coloro che sono

<sup>16</sup> *Ibi*, p. 101.

<sup>17</sup> *Ibi*, pp. 97-99.

<sup>18</sup> *Ibi*, pp. 107-109.

<sup>19</sup> *Ibi*, p. 117. Per una trattazione articolata del problema del rapporto tra corpo e anima nella prima fase del pensiero vichiano, estremamente più complessa di quanto non risulti da questa esposizione inevitabilmente sommaria, si veda Stile, 2017.

<sup>20</sup> Vico, 1982, pp. 125-127.

o apparentemente eruditi o, per dirla con Epitteto, forniti di una vana erudizione: gli uni, perché vogliono essere ritenuti eruditi senza esserlo; gli altri, perché eruditi lo sono, certamente, ma tutta la loro erudizione se la son procurata non per raggiungere la sapienza e la modestia del carattere e l'umana comprensione, ma per raggiungere una gloria vana, senza valore.<sup>21</sup>

Il fine etico-politico della conoscenza è ribadito nella quarta orazione, nella quale la distinzione tra il vero sapiente e il falso dotto – quello che il Socrate platonico avrebbe detto il sofista – consiste proprio nel carattere disinteressato di un insegnamento volto a vantaggio della società (*communi civium bono*) e in ultima analisi dell'umanità tutta, e non del singolo o di gruppi ristretti di privilegiati.<sup>22</sup> Ma questo può avvenire solo al termine di un percorso di (auto)emancipazione dall'egoismo originario, che Vico riconduce alla corruzione determinata dal peccato originale; come scriverà nella *Scienza nuova*,

l'uomo nello stato bestiale ama solamente la sua salvezza; presa moglie e fatti figliuoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle famiglie; venuto a vita civile, ama la sua salvezza con la salvezza della città; distesi gl'imperi sopra più popoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle nazioni; unite le nazioni in guerre, paci, alleanze, commerci, ama la sua salvezza con la salvezza di tutto il gener umano.<sup>23</sup>

Criteri di valutazione del sapere possono dunque essere soltanto il vero, ma anche se non soprattutto l'utile e il giusto. Ed è per questo che, con l'istituzione universitaria, lo stato si prende cura dei giovani affinché questi poi, a loro volta, si dedichino alla cura dello stato, come uomini politici o giuristi.

Quest'ultimo tema è al centro anche della quinta e della sesta orazione, in cui il valore degli *studia humanitatis* e delle professioni liberali alle quali questi preparano appare proprio in relazione al bene pubbli-

<sup>21</sup> *Ibi*, p. 127.

<sup>22</sup> *Ibi*, p. 151.

<sup>23</sup> Vico, 1990, p. 548.



co e alla concordia tra i ceti, in funzione antibaronale. In particolare nella quinta prolusione emerge con forza il nesso tra scienza e vita: a differenza da quanto sostenuto nella prima, la conoscenza non è introspezione, ritrarsi dalla realtà, ma ha una valenza essenzialmente sociale così come la virtù, baconianamente intesa come strumento d'azione, di intervento politico, al punto da assumere per lo stato un valore almeno pari a quello dell'arte della guerra,<sup>24</sup> i cui orrori Vico non aveva mancato di descrivere con crudo realismo fin dalle orazioni precedenti<sup>25</sup> e che tuttavia considera una componente ineliminabile della storia dei popoli e delle nazioni. E pertanto, con un evidente richiamo a Machiavelli, egli ora sostiene che, «se la fortezza è ritenuta una virtù eroica, la saggezza potrebbe essere considerata quasi divina, essa che riconosce i tempi favorevoli della fortuna e trasforma i casi fortuiti in capacità di azione»: è per questo che da un lato «gli uomini di toga hanno raggiunto onori grandissimi e somma potenza nello Stato», e dall'altro «gli Stati hanno raggiunto il vertice della gloria militare e la potenza del dominio solo quando sono stati massimamente fiorenti nelle lettere».<sup>26</sup> Questi argomenti vengono ribaditi anche nella sesta orazione, nella quale l'autore insiste maggiormente sulla questione metodologica: l'unità di teoria e pratica non può infatti essere garantita dall'astratta razionalità matematizzante dei cartesiani, ma solo da quella più problematica e sperimentale baconiana. Viene così meno il primato della mente sul corpo secondo la linea innatistica cartesiano-malebranchiana, introdotta nella cultura napoletana del tardo Seicento da intellettuali vicini a Vico come Gregorio Caloprese e Gianvincenzo Gravina, e che lo stesso Vico come abbiamo visto sembrava all'inizio accettare: a un certo punto della prima orazione c'è una sorta di parafrasi-riassunto del passaggio dal *dubito* al *cogito* al

<sup>24</sup> Lomonaco, 2018, p. 20. E cfr. *ibi*, p. 153: «lo scopo del filosofo napoletano era di ribadire la superiorità del momento politico della *prudentia-sapientia* su quello della mera violenza, negli anni in cui il complicato e drammatico passaggio del Vicereame dal dominio spagnolo a quello austriaco sollecitava una riflessione sull'*auctoritas* degli Stati nazionali».

<sup>25</sup> Cfr. Stile, 2017, pp. 61-63.

<sup>26</sup> Vico, 1982, p. 169.

*sum res cogitans* e all'esistenza di Dio nelle *Meditazioni metafisiche* cartesiane.<sup>27</sup> Ora invece viene proposta un'immagine della natura umana come niente «altro che pensiero, anima e linguaggio»,<sup>28</sup> cui corrispondono altrettante «doti»:

l'eloquenza, la conoscenza, la virtù; e sono questi, per così dire, i tre punti centrali intorno a cui ruota tutt'intero il ciclo delle arti e delle scienze. Infatti la sapienza è costituita da questi tre meravigliosi elementi: conoscere in modo certo, agire in modo retto, parlare in modo conveniente, così che mai l'uomo possa vergognarsi di essere in errore, mai gli rincresca di essersi comportato in modo indegno, mai si penta di aver parlato in modo sconveniente.<sup>29</sup>

A tale riguardo Vico ribadisce, conformemente allo spirito di un'epoca ancora dominata dalla Controriforma oltre che alla sua più volte dichiarata fede individuale, che «la sapienza è costituita dalla conoscenza delle cose divine», ma aggiunge un forte richiamo alla «esperienza delle cose umane», con i suoi inevitabili errori e inganni, nonché alla «verità e [al] decoro del linguaggio»,<sup>30</sup> oltre a ribadire la finalità pubblica del sapere.

## 2. *Rinnovare il sapere per rinnovare la società*

Giungiamo così alla settima e ultima prolusione, pronunciata in un momento storico decisivo – il passaggio del Regno di Napoli dal dominio spagnolo a quello austriaco –, pensata fin dall'inizio per la pubblicazione – avvenuta effettivamente l'anno successivo alla sua lettura, nel 1709 – e destinata ad assumere presto dignità di opera autonoma, essendo considerata la prima prova del Vico maturo: il *De nostri temporis studiorum ratione*.<sup>31</sup> Il testo si apre con un richiamo esplicito al *De dignitate*

<sup>27</sup> *Ibi*, pp. 85-87.

<sup>28</sup> *Ibi*, p. 193.

<sup>29</sup> *Ibi*, p. 195.

<sup>30</sup> *Ibi*, p. 199.

<sup>31</sup> Cfr. Vico, 1990, pp. 88-215 (nelle pagine pari il testo latino, in quelle dispari la traduzione italiana dalla quale citeremo) e 1317-1360 (per il commento).

*et de augmentis scientiarum* di Bacone, del quale Vico si propone di proseguire il progetto di integrare l'ordine delle scienze promuovendo il progresso di quelle ancora immature al fine di giungere, come ricorda nell'*Autobiografia*, a una sintesi di «tutto il sapere umano e divino»,<sup>32</sup> coinvolgendo le diverse discipline accademiche. Questo progetto dovrà portare al superamento da un lato della annosa *querelle des anciens et des modernes* – dal momento che intende «combinare i vantaggi di entrambe le età», compensandone i reciproci difetti –,<sup>33</sup> e dall'altro dei contrasti tra quelle che oggi diremmo «le due culture»:<sup>34</sup> *scientiae* e *humanitates* non devono essere più contrapposte, ma devono collaborare e concorrere al benessere pubblico. Mentre appare qui definitivamente accantonata la prospettiva dualistica e mentalistica delle prime orazioni, ancora subordinata al *cogito* cartesiano oltre che all'intellettualismo etico platonico, assistiamo al recupero dell'eredità aristotelica e ciceroniana, ancora attraverso la mediazione umanistica, nella crescente consapevolezza del carattere non solo razionale ma anche fantastico, immaginativo, emotivo e passionale della mente umana, soprattutto nei fanciulli e nei giovani, nei quali vanno coltivati prima la memoria e il giudizio, e solo infine il ragionamento. In questa prospettiva l'eloquenza, fondata sul *sensus communis* e non sulla ragione calcolatrice, sulla topica e non sulla critica, si rivela particolarmente adatta alle discipline giuridico-politiche, campo per eccellenza dell'incerto e del probabile, della disparità di opinioni e delle verità contrapposte, nel quale per superare il rischio dello scetticismo radicale è fondamentale cogliere le analogie tra ciò che si presenta come differente e viceversa, ricercando il verosimile con pascaliano *esprit de finesse* o, come si esprime Vico, con quella prudenza che non a caso è insita nell'etimologia stessa della scienza del diritto: *iuris prudentia*, appunto.

<sup>32</sup> *Ibi*, p. 36.

<sup>33</sup> *Ibi*, p. 95.

<sup>34</sup> Il riferimento obbligato a riguardo è costituito da Snow, 2005, e dalle discussioni provocate da questo libro, la cui prima edizione originale risale al 1959.

Verosimile che del resto «è come intermedio tra il vero e il falso, giacché, essendo per lo più vero, assai di rado è falso».<sup>35</sup>

A questo terreno della contingenza e della mutevolezza non si può applicare il metodo (*ratio*)<sup>36</sup> analitico-deduttivo ma quello sintetico-induttivo, sperimentale, che prefigurando l'identificazione tra *verum* e *factum* delle opere vichiane mature trae profitto dalla conoscenza del passato, altro campo trascurato se non invisibile a cartesiani e portorealisti.<sup>37</sup> Ed è proprio il riconoscimento del carattere storicamente determinato della natura dell'uomo e delle sue istituzioni giuridico-politiche – «i fatti umani sono dominati dall'occasione e dalla scelta, che sono incertissime» –<sup>38</sup> che, ancora contro alle costruzioni *more geometrico* dei giusnaturalisti, permette di cogliere in tali istituzioni un progresso dalla giustizia formale e astratta, inflessibile e arcana dei regimi aristocratici – l'*aequitas civilis* volta in realtà a perpetuare le disuguaglianze e i privilegi baronali – verso forme più flessibili al mutare delle condizioni e delle circostanze, che conduca al riconoscimento dell'uguaglianza reale (*aequitas naturalis*) tra i cittadini negli stati moderni, senza tuttavia ricadere nei particolarismi o peggio nell'anarchia delle plebi. Sono temi che Vico svilupperà ampiamente nelle opere giuridiche e soprattutto nella *Scienza nuova*, alla luce delle quali si chiarisce meglio il senso di espressioni come

una volta la giurisprudenza era scienza del giusto, oggi è l'*ars*, ossia la precettistica, dell'equità; il che vuol dire che prima essa era universale e rigida; oggi, invece, è particolare e flessibile; giacché, se le scienze sono austere e affatto inderogabili, caratteristiche delle precettistiche sono l'essere esse accomodanti e compiacenti. Deriva da ciò che, originariamente, certi fatti dei quali non si poteva avere considerazione se non sotto l'aspetto equitativo, salvo

<sup>35</sup> Vico, 1990, p. 105.

<sup>36</sup> Sulla resa del termine *ratio*, «assunto a tecnicismo pedagogico dopo la *Ratio studiorum* dei Gesuiti», con “metodo”, ulteriormente giustificata dal fatto che il *De ratione* «è un dialogo serrato e quasi esclusivo con il *Discours de la méthode*» di Descartes, cfr. il citato commento di Battistini in Vico, 1990, p. 1325.

<sup>37</sup> Sotto questo profilo appaiono tuttora insuperate le osservazioni di Borghero, 1983.

<sup>38</sup> Vico, 1990, p. 131.

che, con una *factio iuris*, non si riuscisse a inserirli in una disposizione di legge, erano ritenuti ingiusti; oggi è reputato ingiusto proprio il diritto stesso, sempre che, con un'interpretazione benigna, non si riesca ad adattarlo ai fatti. [...] Senonché a codesto vantaggio è commisto questo inconveniente: che oggi la giurisprudenza, come è resa più scheletrica dalla mancanza d'una sovrapposta eloquenza, così anche più fiacca da quella di un'orientatrice filosofia.<sup>39</sup>

E così, mentre «una volta fu necessario rivolgersi a Marco Crasso, che è come dire al maggiore oratore del tempo, per trovare [...] chi s'assumesse il patrocinio della equità», oggi il medesimo «risultato conseguirebbe ogni qualsiasi rozzo faccendiere con una non faconda e grossolana dimostrazione dei motivi di equità».<sup>40</sup> Dal momento che «il volgo [...] non vede se non ciò che ha innanzi ai piedi e non intende se non cose particolari», tocca al monarca prendersi cura del «bene comune» ispirandosi a quella che, ci ricorda Vico, «gli italiani chiamano “giusta ragione di Stato” e che è nota esclusivamente agli esperti della vita politica».<sup>41</sup> Un monarca che, quasi a preludere a quello che nei decenni successivi verrà detto dispotismo illuminato, deve a sua volta prestare ascolto ai «sapienti, i quali, pur tra le tortuosità e le incertezze della vita pratica, mirano sempre all'eterno vero, quando riesca loro impossibile prendere la vita retta, aggirano l'ostacolo e prendono decisioni utili a lunga scadenza e per quanto naturalmente possibile».<sup>42</sup>

### 3. Conclusioni

Una lettura attenta e priva di pregiudizi “devoti”<sup>43</sup> di questi come degli altri testi vichiani non può non metterne in evidenza i limiti –

<sup>39</sup> *Ibi*, pp. 177-179.

<sup>40</sup> *Ibi*, p. 181.

<sup>41</sup> *Ibi*, pp. 187-189.

<sup>42</sup> *Ibi*, p. 133.

<sup>43</sup> Uso l'aggettivo in riferimento a quelle che Paolo Rossi ha definito «devozioni vichiane», ovvero «le difese della piena e integrale modernità di Vico» e «il rifiuto di accettare la presenza, in questo filosofo grandissimo, di limiti, di “preoccupazioni conservatrici”, di “temi retrivi”» (Rossi, 1999, p. 404).

non solo storici ma anche individuali – le oscillazioni, le incertezze, le imprecisioni e le vere e proprie contraddizioni interne. Non si può non segnalare il disconoscimento del valore formativo delle scienze matematiche, fisiche e naturali – ridotte queste ultime a mero studio delle “apparenze” a scopo utilitario –, la sottovalutazione dell’importanza delle lingue e delle culture straniere moderne a esclusivo vantaggio di quelle classiche (greco e latino, il cui studio è proposto fin dalle fasi iniziali del percorso educativo, addirittura prima di quello della lingua materna), l’incapacità o meglio la non volontà di emancipare il sapere laico da quello religioso (al quale continua a essere subordinato), per non parlare della evidente diffidenza nei confronti delle istanze di emancipazione delle classi popolari e di un altrettanto marcato pregiudizio nei confronti della possibilità che anche le donne possano ricevere un’educazione superiore. Ma tutto questo non ci può impedire di valorizzare i tratti di indubbia modernità e attualità del modello etico-pedagogico sotteso alle *Orazioni inaugurali*, nelle quali «non si definisce un sistema educativo ordinato e sistematizzato ma si trovano i contenuti teorici e pratici della pedagogia in base ai quali fondare il sistema educativo».44

### *Bibliografia*

Apel K.O. (1975), *L’idea di lingua nella tradizione dell’umanesimo. Da Dante a Vico*, tr. it. Il Mulino, Bologna (ed. orig. 1963).

Bellelli F. (2020), *Percorsi storici della pedagogia giuridica. Vico, Rosmini e la dignitas hominis*, Aracne, Roma.

Berlin I. (1981), *Vico ed Herder. Due studi sulla storia delle idee*, tr. it. Armando, Roma (ed. orig. 1976).

Borghero C. (1983), *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, FrancoAngeli, Milano.

Calogero G. (1965), *Verità e problemi della pedagogia vichiana*, La Sicilia, Messina.

<sup>44</sup> Chistolini, 2014, p. 36.

Capponi G. (1971), *Sull'educazione e altri scritti pedagogici*, a cura di G. Giugni, Marzorati, Milano (ed. orig. 1869).

Chistolini S. (2014), *Pedagogia e prospettiva storico-comparativa in Giambattista Vico*, in S. Chistolini – B. Fuchs, *La pedagogia di Giambattista Vico tra tradizione e modernità*, Edizioni Accademiche Italiane-OmniScriptum, Saarbrücken, pp. 33-68.

Cospito G. (ed.) (2019), *Politica e storia in Vico*, Ibis, Como-Pavia.

Cuoco V. (1968), *L'educazione politica degli italiani*, a cura di M. Goretti, Patròn, Bologna (ed. orig. 1925).

Flores d'Arcais G. (1977), *G.B. Vico*, in *Nuove questioni di storia della pedagogia*, II, *Da Comenio al Risorgimento italiano*, La Scuola, Brescia, pp. 77-108.

Fornaca R. (1957), *Il pensiero educativo di Giambattista Vico*, Giappichelli, Torino.

Gadamer H.G. (2000), *Verità e metodo. Lineamenti di una ermeneutica filosofica*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano (ed. orig. 1960).

Gentile G. (1922), *La pedagogia di Giambattista Vico*, in *Lezioni di pedagogia del prof. Giovanni Gentile*, raccolte da V. Battistelli, Sampaolesi, Roma.

Gioberti V. (1923), *L'educazione nazionale. Pagine pedagogiche scelte e ordinate*, a cura di E. Bonaventura, Sansoni, Firenze.

Lomonaco F. (2018), *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto universale di Giambattista Vico*, Edizioni di storia e letteratura, Roma.

Rossi P. (1999), *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, La Nuova Italia, Scandicci.

Snow C.P. (2005), *Le due culture*, con interventi di G. Giorello, G.O. Longo, P. Oddifreddi, Marsilio, Padova (ed. orig. 1959).

Spaziante V. (1925), *Giambattista Vico pedagogista*, La Nuovissima, Napoli.

Stile A. (2017), *Corpus, animus, mens: le origini della "comunità" nelle Orazioni vichiane*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», 47, pp. 51-86.

Tommaseo N. (1985), *Giovan Battista Vico e il suo secolo*, Sellerio, Palermo (ed. orig. 1930).

Giuseppe Cospito

Vico G. (1982), *Le Orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G.G. Visconti, Il Mulino, Bologna.

Vico G. (1990), *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano, 2 voll.



## Virtù, empietà e devozione nella costruzione dei porti franchi d'età moderna

*Giulia Delogu*

Quello di virtù è un concetto che, proprio per la sua ampiezza, e al contempo vaghezza, di significato, trovò in età moderna ampio impiego nei più diversi dibattiti.<sup>1</sup> Nel corso del Settecento, ad esempio, venne utilizzato nel discorso sulla nascente società commerciale, domandandosi se questa potesse conciliarsi o meno con gli ideali di virtù che derivavano dall'antichità classica attraverso il filtro dell'esperienza cristiana.<sup>2</sup> Un punto di osservazione di particolare interesse per comprendere le funzioni del concetto di virtù tra economia, politica, morale sono i porti franchi, istituzioni sorte durante l'età moderna, inizialmente nel bacino mediterraneo, e in seguito diffuse a livello globale. In origine si trattava di città porto nelle quali, oltre ad agevolazioni di natura fiscale per promuovere il commercio, gli abitanti godevano di peculiari libertà civili e religiose. Ne conseguì che per tutto l'antico regime i porti franchi rappresentarono laboratori non solo economici – ottica con la quale sono stati per lo più studiati, anche per l'influenza della lettura di Adam Smith, secondo il quale rappresentavano il primo gradino verso il libero commercio – ma anche politici, istituzionali, civili, culturali e religiosi. L'immagine pubblica, spesso giocata sulla contrapposizione tra virtù e vizio, era un elemento costitutivo dei porti franchi e poteva contribuirne al successo o all'insuccesso. Per questo motivo la discussione sulla moralità dei porti franchi non

<sup>1</sup> Su virtù e comunicazione politica si veda Delogu, 2017.

<sup>2</sup> Si vedano Hont, 2005; Stapelbroek, 2020.

era appannaggio dei soli circoli intellettuali, ma era parte delle quotidiane pratiche di governo e di gestione dell'informazione, come qui illustrato attraverso il caso di Livorno, che passò dall'essere luogo di empietà a sede delle più profonda devozione, almeno nelle narrative delle *élites* locali.

### *1. I porti franchi in età moderna*

Dopo la nascita dei primi porti franchi, Genova e Livorno rispettivamente nel 1590 e nel 1591, per i due secoli successivi il modello si diffuse rapidamente nel resto del Mediterraneo a Napoli, Venezia, Civitavecchia, Tangeri, Marsiglia, Fiume, Trieste, Messina, Ancona, Nizza-Villafranca; nell'Europa del Nord a Dunkerque, Bayonne, L'Orient, Ostenda, Althona, Amburgo, Marstrand; e nei Caraibi a Curaçao, Saint Thomas, Saint-Domingue, in Martinica, Giamaica e Dominica. Non esisteva tuttavia una norma universale e ognuna di tali città, pur rivendicando l'etichetta di porto franco, era in verità un'entità a sé stante, regolata da leggi proprie e con diversi gradi di esenzioni fiscali e libertà civili. Genova era ricorsa al porto franco per rispondere a un'emergenza, una forte crisi cerealicola, e mantenne sempre molte limitazioni, confinando la franchigia a specifiche parti del porto, ad un numero ristretto di merci e a navigli di precise provenienze.<sup>3</sup> Livorno, di contro, era stata costituita come porto franco per la volontà di rilancio commerciale e politico del governo granducale e, presentata come città nuova, garantiva il massimo grado di libertà cercando di attrarre sia imbarcazioni e merci da ogni dove, sia nuovi abitanti qualificati di ogni credo e nazionalità.<sup>4</sup> Tra questi due poli si situarono tutti i porti franchi, usati anche come strumenti nelle relazioni interstatali: tali erano i porti franchi coloniali sorti nei Caraibi per scardinare i monopoli che regolavano le relazioni commerciali tra il continente americano e quello europeo; tali erano anche L'Orient e Bayonne, le cui franchigie rientravano nel trattato di amicizia e commercio siglato

<sup>3</sup> Giacchero, 1972.

<sup>4</sup> Tra l'ampia bibliografia su Livorno si veda il recente Tazzara, 2017.

dai nascenti Stati Uniti d'America e la Francia per implementare i traffici tra le due sponde dell'Atlantico. Come osservarono a metà Settecento due funzionari livornesi, Giuseppe Francesco Pierallini e Pompeo Baldasseroni: «egli è evidente che il porto franco non ha una natura particolare, e determinata, ma tale quale lo vuole il sovrano, che ne ha il dominio».<sup>5</sup>

Il successo dei porti franchi e la loro diffusione nel tempo e nello spazio non possono essere spiegati soffermandosi solamente sui singoli casi, ma richiedono un'analisi approfondita del costruirsi di una nozione astratta – ma nondimeno affascinante e “potente” – di porto franco che attraversò il dibattito politico, economico e morale per tutta l'età moderna. Dell'importanza di quello che oggi verrebbe definito il lato comunicativo, d'altro canto, erano consapevoli anche quanti – dai governanti ai funzionari locali – i porti franchi li creavano e poi li gestivano. Per garantire l'affermazione del proprio porto non bastava costruire moderne infrastrutture – moli per accogliere navi di dimensioni sempre maggiori, magazzini sempre più ampi e adatti alla conservazione per lunghi periodi di merci esotiche, lazzaretti sempre più sicuri e confortevoli per le quarantene – e stilare regolamenti precisi circa le materie fiscali o di sanità, ma bisognava anche far sì che la sicurezza e l'accoglienza della propria città marittima fossero le più note possibili. Oltre alla istituzione reale era quindi necessario fabbricare un'immagine ideale e di ciò erano consapevoli gli attori coevi.

Se si consultano le carte che testimoniano il funzionamento quotidiano dei diversi porti franchi – in particolare di quelli mediterranei, veri incubatori di innovazione in età moderna – molti sono i riferimenti all'importanza del “dare notizia” e, di converso, anche del raccogliere informazioni sui porti concorrenti, mostrando così un elevato grado di consapevolezza circa le potenzialità di un attento controllo delle narrazioni. Non deve ad esempio stupire che il piccolo porto franco di Nizza-Villafranca,<sup>6</sup> sorto nello stato sabauda nel XVII seco-

<sup>5</sup> Archivio di Stato di Livorno, Governo, 1025, ins. 13.

<sup>6</sup> Per una ricostruzione delle vicende del porto franco di Nizza-Villafranca si veda Lo Basso, 2002, pp. 65-78.

lo, quando pubblicava i propri regolamenti vi includesse lunghissime liste di beni sottoposti a esenzione fiscale in cui figuravano prodotti esotici che nella realtà non sarebbero mai giunti sulle cose savoiarde. L'intento era quello di presentarsi come porto globale e attrattivo, capace di una mole di traffico imponente, poco importava se di molto superiore a quella reale. Le strategie di Nizza-Villafranca, peraltro, non caddero nel vuoto, anzi a metà Seicento spinsero il ceto mercantile marsigliese ad accettare dopo lunghe contrattazioni le spinte che venivano da Parigi per la creazione di un porto franco e suscitavano perfino la «gelosia del Gran Duca» che negli anni Settanta arrivò a temere che il porto sabauda potesse fare concorrenza a Livorno.<sup>7</sup> Allo stesso modo, le magistrature di sanità presenti nei porti franchi mediterranei avevano sempre un duplice compito: da un lato attuare la sorveglianza sanitaria, dall'altro gestire le notizie, soprattutto quelle su sospette epidemie, cercando sempre di costruire messaggi favorevoli al proprio porto che lo presentassero come “sano” e facendo sì che non venisse escluso dai traffici, non lesinando in ciò il ricorso a notizie false. Mentre quanti erano attivi nel porto franco – funzionari e commercianti in particolare – facevano di tutto per costruire immagini positive; anche i pensatori avevano iniziato ad interrogarsi sull'essenza di tali istituzioni. Insomma, i vari soggetti coinvolti, pur consapevoli dell'unicità di ciascun porto franco, tendevano a produrne astrazioni. Fu così che tra fine Seicento e primo Settecento, i porti franchi conobbero le prime definizioni generali e, allo stesso tempo, incontrarono le prime aspre critiche. Se, da un lato, in seno al pluridecennale cantiere del *Dictionnaire universel de commerce* dei fratelli Savary veniva coniata una definizione di porto franco destinata a fare scuola fino al primo Ottocento, dall'altro, da più parti venivano attaccati soprattutto sul piano morale, come luoghi in cui si assisteva alla corruzione della virtù.

<sup>7</sup> Archivio di Stato di Torino, Paesi, Contado di Nizza, Porto di Villafranca, mazzo 3, fasc. 4, «Relazione del viaggio di Genova e di Firenze», c. 5v.

## 2. *Vizi e virtù dei porti franchi*

La definizione ideata di Jacques Savary des Bruslons, ispettore generale delle dogane francesi, e poi data alle stampe alla sua morte dal fratello, era semplice e concisa: «Port franc en termes de commerce de mer. C'est un port où il est libre à tous Marchands, de quelque Nation qu'ils soient, de décharger leurs marchandises, et les en retirer lors qu'ils ne les ont pu vendre, sans payer aucun droit d'entrée ni de sortie».<sup>8</sup> Il funzionario francese stabilì che ciò che meglio qualificava il porto franco erano queste due libertà: l'essere esenti da obblighi e la possibilità di agire, riconoscibili nell'accesso a tutti i commercianti di qualunque nazionalità, nella possibilità di far circolare ogni tipo di merce, di poter entrare e uscire dal porto senza pagare alcun dazio.<sup>9</sup>

La definizione di Savary, diffusa in tutta Europa grazie alle tante riedizioni e traduzioni della sua opera, fu poi ripresa letteralmente tanto nella *Cyclopaedia* quanto nell'*Encyclopédie*. Divenne così il testo base da cui, intorno alla metà del secolo, partì il dibattito sui porti franchi, il quale teneva certo conto dei tanti esempi concreti ormai sparsi in tutto il Mediterraneo. Un ruolo altrettanto importante, però, avevano sia il concetto astratto e in certa misura ideale così ben catturato da Savary, sia la potente immagine che era andata costruendosi in oltre un secolo, che spesso collegava la franchigia al lusso e alla ricchezza e faceva dei porti franchi i simboli del trionfo del commercio. Era un'immagine di libertà che però poteva facilmente essere capovolta e scivolare in licenza, facendo sì che i porti franchi fossero, proprio per le stesse caratteristiche, terreno fertile per l'empietà. La moralità – o assenza della stessa – dei porti franchi era poi parte di un più generale discorso su quali scelte economiche dovesse favorire una nazione per essere veramente virtuosa e potente: il commercio e il lusso che ne derivava – concentrato soprattutto in alcuni centri – o una più austera via agricola? Una riflessione su questi temi, destinata ad avere una duratura influenza, era stata quella formulata da Fénelon

<sup>8</sup> Savary des Bruslons, 1723, II, p. 1191.

<sup>9</sup> Una più approfondita ricostruzione del dibattito definitorio in Delogu, 2019, pp. 468-491.

nel suo fortunatissimo “romanzo di formazione” – *Le aventures de Télémaque* (1699) – dedicato al duca di Borgogna, nipote di Luigi XIV.<sup>10</sup> Le posizioni di Fénelon, tutte in favore dello sviluppo dell’agricoltura e in antitesi rispetto a Colbert, sono note. Ma meno esplorate sono state invece le riflessioni fatte sulle città porto e sulle franchigie.

Il tema emerge particolarmente nei capitoli dell’opera dedicati a *Salentum*, che viene utilizzata come *exemplum* per additare ai lettori la vera via del buon governo. All’arrivo Telemaco resta colpito favorevolmente da «cette ville naissante»: <sup>11</sup> città portuale e nuova – un po’ come i porti franchi – nella quale «chaque jour, chaque heure, elle croissait avec magnificence, et elle montrait de loin, aux étrangers qui étaient sur la mer, de nouveaux ornements d’architecture qui s’élevaient jusqu’au ciel». Lo sguardo di Mentore, guida e maestro del giovane principe, tuttavia rivela subito i limiti del modello di sviluppo incarnato dalla trafficata città portuale, dimentica del suo territorio. Egli persuade il sovrano Idomeneo a intraprendere una serie di riforme per regolare il commercio e per “proscrivere il lusso e le arti inutili”, rammentando al re i suoi veri doveri, che sono favorire l’aumento della popolazione e coltivare le terre fertili che circondano la città. Mentore, tuttavia, non si fa fautore di una completa abolizione del commercio: i traffici marittimi devono continuare. Il destino del porto non viene deciso a tavolino, ma il saggio compie una vera e propria indagine sul campo: «Il alla visiter le port, et entra dans chaque vaisseau. Il s’informa des pays où chaque vaisseau allait pour le commerce; quelles marchandises il y apportait; celles qu’il prenait au retour». <sup>12</sup> Con molta verosimiglianza, e raccogliendo i medesimi dati che tanta parte avevano nel reale scambio di informazioni e nei processi decisionali sulle reali attività portuali di fine Seicento, Fénelon porta poi il suo personaggio a proporre ulteriori provvedimenti: bancarotta e sistemi assicurativi e di prestito troppo azzardati vengono vietati, di converso “la

<sup>10</sup> Sull’influenza dell’opera di Fénelon si vedano Edelstein, 2010, pp. 11, 53-54; Guidi – Cini, 2017.

<sup>11</sup> Fénelon, 1997, II, pp. 118-119 (*Les Aventures de Télémaque*).

<sup>12</sup> *Ibi*, pp. 158-159.

libertà di commercio è completa”. *Salentum* diventa di fatto un porto franco. Seguendo le indicazioni di Mentore, viene però attuata una rigida separazione tra l’elemento portuale e quello cittadino: all’interno dello spazio urbano e nel circostante spazio agricolo tutte le merci straniere, portatrici di “lusso e mollezza”, sono abolite. Insomma, il porto che Fénelon descrive come soluzione auspicale per lo sviluppo armonico e virtuoso della nazione è un porto franco immaginato che non ha alcuna corrispondenza con esempi concreti: nuovo come Livorno, limitato come Genova, pensato per favorire le manifatture interne come Marsiglia, il porto franco di *Salentum* è soprattutto un corpo quasi estraneo, da sorvegliare rigidamente e in cui contenere quel tanto che serve agli equilibri interni del commercio, è insomma un “male necessario”.

### 3. Livorno: il porto franco come luogo di “virtù”

Ritratti a tinte fosche dei vizi delle città porto non erano riservati esclusivamente a realtà finzionali come *Salentum*, anzi il tema dell’assenza di virtù era spesso associato ai porti franchi reali, tanto nelle fonti ufficiali quanto in quelle letterarie. A titolo d’esempio, nel 1693, il governatore di Livorno, Alessandro Del Borro, lamentava che in città «era arrivato a tal segno l’abuso [...] di giurarsi per il Corpo e il sangue di Dio». <sup>13</sup> Nel 1800 il bassanese Bartolomeo Gamba avrebbe notato: «Il mal costume, e la libertà eccessiva del vivere sono in Trieste al loro colmo. La tolleranza di tutte le Religioni non ne rende rispettabile nessuna, e lo spirito eccessivo di commercio, e di guadagno rende gli uomini poco socievoli, e poco curanti di una delicata amicizia». <sup>14</sup> In particolare su Livorno si andava sviluppando una leggenda nera. Proprio quei caratteri che ne favorivano il successo indiscusso nei commerci – le sue libertà fiscali e civili, una popolazione che oggi si direbbe multietnica, con usanze, religioni e quindi anche contatti e saperi diversi – erano visti come minaccia alla morale dei suoi cittadini.

<sup>13</sup> Lavenia, 2009, p. 63.

<sup>14</sup> Gamba, 2018, pp. XXII-XXIII.

Secondo diversi osservatori, come il domenicano Jean-Baptiste Labat (1663-1738), la commistione di usi e il diffondersi di abitudini non “cristiane” come il bagno turco avevano intaccato la virtù di quanti vi abitavano. I costumi dei livornesi erano apparsi tanto corrotti al vicario del vescovo di Pisa da far sì che questi chiedesse l’invio di una missione per “riconvertire” i peccatori: «une mission extraordinaire, pour porter les peuples de Livourne à la pénitence, et à la reformation de leurs mœurs, que la communication continuelle avec des gens de Religions différentes avoit extrêmement corrompues».<sup>15</sup>

Livorno insomma rientrava in quei luoghi che fin dalla fine del XVI secolo in clima controriformista venivano definiti le “Indie di quaggiù”:<sup>16</sup> come le remote Indie occidentali e orientali abitate da pagani, anche alcune zone del Vecchio continente non erano esenti dal seme dell’empietà e richiedevano un impegno missionario per essere riportati sulla strada della virtù.<sup>17</sup> Livorno divenne così meta per gesuiti come il padre provinciale Caprini che nel 1697, per affrontare la «strepitosa missione» in quella che era una «città mercantile, ed emporio di nazioni diverse», ritenne opportuno trovare un compagno come il padre Innocenzo Innocenti «uomo pratico, di somma edificazione, e dottissimo», celebre missionario già attivo in Sardegna.<sup>18</sup> Sempre a Livorno, nel 1703, fu necessario che esercitasse le sue alte «virtù» Gian Pietro Pinamonti.

Se la stampa gesuitica aveva tutto l’interesse a presentare Livorno quale luogo di perdizione, quale palestra in cui le virtù dei propri padri erano messe alla prova e temperate, internamente a Livorno si andava costruendo una narrazione ben diversa, tesa a presentare la città porto come luogo di devozione. Le *élites* locali si impegnarono nel veicolare un’immagine affatto diversa dal loro porto franco, facendo leva sul culto e sulla supposta protezione della Vergine di Montenero.

<sup>15</sup> Labat, 1731, II, pp. 79-106. Simili denunce di corruzione dei costumi causata dal porto furono fatte anche a Napoli, su cui si veda Palmieri, 2017.

<sup>16</sup> Durazzo, 1709.

<sup>17</sup> Viscardi, 2005; Astarita, 2005, pp. 121-158.

<sup>18</sup> Patrignani, 1730, I, p. 39.



Un profluvio di pubblicazioni, edite tra il 1690 e il 1895, raccontano la storia dell'effigie di Maria col bambino conservata presso il santuario di Montenero, il suo arrivo dal Levante, da Negroponte, e i molteplici miracoli di cui avrebbe graziato la città. Fin dai testi più antichi si racconta come la sola presenza della Madonna di Montenero avrebbe reso virtuoso chiunque giungesse a Livorno.<sup>19</sup> Veniva così rovesciato il luogo comune secondo il quale l'afflusso di persone di provenienza diversa avrebbe corrotto i locali, sarebbe infatti stato il contrario: il clima devoto di Livorno, permeato delle virtù di Maria, avrebbe convertito persino i peccatori più incalliti. Gli abitanti del porto toscano, dunque, non erano affatto bisognosi di essere riconvertiti e rieducati: «La tenera, e dolce singolar devozione che con bella, e virtuosissima gara nutre ciascheduno di voi verso quella gran Vergine [...] ben io m'avvidi al primo por piè su questo felicissimo porto, e al primo trattare co' fortunatissimi abitatori di quest'antica cittade illustre ben io conobbi, che ardeva ineffabilmente ogni cuore ne' fervidi tenerissimi affetti».<sup>20</sup>

Furono poi soprattutto crisi e catastrofi a permettere di ribaltare la narrativa su Livorno. La protezione accordata dalla Vergine in frangenti come epidemie, terremoti e attacchi corsari, infatti, dava l'occasione per ribadire il carattere di città virtuosa e devota:<sup>21</sup>

Più di una volta calato a terra grosso numero di Corsari, e di Turchi per saccheggiare il Santuario, rimasero tutti quanti accecati e condotti schiavi in Livorno. Per ben tre fiata è stata attaccata negli anni 1479, 1497, 1591 e ancora nell'anno 1631, questa città da orribili pestilenze, e contagio, e ne fu liberata; da orrende fierissime burrasche di mare sono stati in evidente pericolo di naufragio, un'infinità di bastimenti, e grosse navi di mercanzie, ed alla sola invocazione di Maria di Montenero sono approdate felicemente al sospirato Porto. Da spaventosissimi terremoti ne' passati secoli è stata scossa questa città, e a' di nostri, pur troppo! Ancora negli anni 1742, e nel gen-

<sup>19</sup> *Relazione della solenne coronazione*, 1694, p. 19.

<sup>20</sup> Michelangelo da Reggio, 1732, p. 1.

<sup>21</sup> Questo *topos* di Livorno città virtuosa e devota si ritrova anche nella tradizione agiografica di figure come quelle di Francesco Bentivoglio e di Guido Maria da Lugliano.

naio 1771, e mediante il ricorso, o trasporto qui, o benedizione della Sacra Immagine di nostra Signora di Montenero si è ottenuta la sospiratissima Grazie della preservazione da sì orrendi castighi.<sup>22</sup>

Un tema particolarmente scottante per l'immagine pubblica di Livorno era proprio quello delle epidemie. Quando nel 1720 scoppiò un'epidemia di peste in Provenza con epicentro Marsiglia – l'ultima di così vasta scala in Europa – ci fu un rimbalzo di accuse tra i porti franchi mediterranei per stabilire chi fosse il colpevole, chi avesse consentito alla nave infetta giunta da Levante fino alle coste francesi. Genova, per danneggiare Livorno, che in quel momento era il suo principale competitore, sparse false notizie accusando quest'ultima di aver effettuato controlli lassi e permesso l'arrivo del contagio in Occidente.<sup>23</sup> Le stesse autorità di Marsiglia, per sviare i sospetti sulla loro inefficienza, diedero ulteriore diffusione alle accuse. La peste del 1720, da cui Livorno non fu toccata, diede l'avvio a oltre tre decenni di tensioni interstatali sui temi sanitari: fino alla metà del secolo, il porto toscano dovette lottare per affermarsi non solo come città virtuosa, ma anche come porto sicuro con cui era possibile commerciare senza rischi.<sup>24</sup> Così, da un lato, il culto della Madonna di Montenero quasi “esplose” con la creazione di repliche dell'effigie da collocarsi in altri santuari cittadini a testimonianza della devozione, della pietà e della «religiosa sollecitudine» dei livornesi,<sup>25</sup> dall'altro, nelle successive ricostruzioni si sottolineò come la protezione divina aveva preservato Livorno da ogni malattia, una protezione che si sarebbe poi reiterata nel tempo, rendendo la città per così dire immune dal contagio:

<sup>22</sup> *Compendiosa relazione*, 1774, pp. 11-12.

<sup>23</sup> Calafat, 2015, pp. 99-119.

<sup>24</sup> Questo aspetto è stato approfondito in Delogu, 2022.

<sup>25</sup> *Compendiosa relazione*, 1774, p. i. Il tema della protezione dalle epidemie, e quindi il culto della Madonna di Montenero, riemerse in occasione della febbre gialla che flagellò il Mediterraneo tra il 1804 e il 1805: si veda *Glorie immortali di Maria*, 1805, p. 19.

Altra più singolare grazia ricevè Livorno al principio di maggio del 1720, tempo in cui capitò da Levante a Livorno quella funestissima nave, che approdata poscia a Marsiglia vi originò la più ostinata peste che in questo secolo siasi finora in Europa provata. Fu per giorni dal Magistrato di Sanità dibattuto il punto, se alla solita contumacia ammettere o no si dovesse; e quantunque forti ragioni in contrario non risultassero, per non so quale delicatezza di pensare, da un occulto movimento proveniente, negata fu detta contumacia il dì 20 del detto mese, giorno in cui in quell'anno 1720, cadendo la seconda Festa della Pentecoste, mentre in Montenero solennizzavasi l'anniversaria memoria del miracoloso passaggio della Sacra Immagine di Maria SS. da Negroponte in questi lidi. [...] E di nuovo pure anche nell'anno 1741, da più funesto morbo furono gli abitanti di Livorno da Maria Santissima preservati, mentre pervenuto a Livorno da Algeri, ove faceva strage la pestilenza, un bastimento di bandiera francese.<sup>26</sup>

Similmente il terremoto del 1742 fu utilizzato come ennesimo segno della benevolenza della Vergine verso i virtuosi abitanti di Livorno.<sup>27</sup> Nella costruzione dell'immagine della città porto poco importava che le case avessero resistito al sisma grazie alle antiche basi in tufo – come affermava il medico Giovanni Gentili in una lettera pubblica al celebre collega fiorentino Antonio Cocchi<sup>28</sup> – e molto più conveniente era sposare la teoria del miracolo, come fece pubblicamente persino il governatore Gino Capponi in una lettera prontamente pubblicata dal padre Claudio Fremond.<sup>29</sup> Che la Madonna di Montenero fosse considerata un utile strumento per creare una narrazione senza più ombre del porto franco, è ulteriormente testimoniato dal coinvolgimento diretto delle più alte autorità, dal granduca Pietro Leopoldo al governatore Filippo Bourbon del Monte, nelle solenne celebrazioni che si tennero nel 1774 in occasione della traslazione della sacra immagine per le vie della città, cui non mancarono di partecipare, se-

<sup>26</sup> *Pratica divota*, [s.d.], pp. 18-19 e 22.

<sup>27</sup> Sull'uso politico delle narrazioni collegate ai disastri in età moderna si veda Cecere *et al.*, 2018.

<sup>28</sup> Gentili, 1742.

<sup>29</sup> Fremond, 1742, p. 16. Si veda anche *Relazione giornaliera de' terremoti*, 1742.

condo le cronache, anche i non cattolici, segno della virtuosa concordia che ormai regnava a Livorno. La presenza delle massime autorità e del granduca rappresentava anche un tentativo di appropriarsi del culto mariano e dell'immagine di Livorno virtuosa, nate entrambe in età medicea, e di spegnere così ogni opposizione dei nostalgici del vecchio corso contro la nuova dinastia Asburgo-Lorena:

Il concorso del popolo fu oltre ogni credere grandissimo. Da tutta la Toscana, da Lucca, da Genova, e da altre parti ancora ne concorse. [...] Tutti i Cristiani non Cattolici si uniformarono al tempo, contribuendo all'ordine del tutto con far si che fossero illuminate le loro finestre. [...] La Nazione Ebraica pagò utilissimamente a favore dei carcerati, e degli altri poveri Cristiani copiosa limosina di denaro. Venne a decorare questa festa il nostro buon Principe Pietro Leopoldo. Egli diede questo bell'esempio di pietà al suo popolo coll'accompagnare la Sacra Immagine [...] col seguito del Governatore di Livorno.<sup>30</sup>

Il caso di Livorno, insomma, permette di verificare viepiù la pervasività e la versatilità del concetto di virtù, che per tutto il Settecento veniva ancora largamente impiegato quale potente strumento comunicativo: l'etichetta di città virtuosa, unita a quella di porto franco, produceva narrative considerate positive e vincenti, anche e soprattutto in momenti di crisi. D'altro canto, emerge anche come quello del porto franco fosse uno spazio di sperimentazione comunicativa in cui gli attori principali, partendo da concetti tradizionali e condivisi come quello di virtù, sapevano creare immaginari funzionali ai propri interessi politici ed economici.

### *Bibliografia*

Astarita T. (2005), *Between Salt Water and Holy Water. A History of Southern Italy*, W.W. Norton, New York-London.

<sup>30</sup> *Breve relazione delle feste*, 1774, p. 17. A marcare le celebrazioni furono composte e recitate pubblicamente anche molte poesie in cui si rimarcava come la presenza della Vergine di Montenero rendesse Livorno sede di tutte le virtù, dalla fede alla pietà, dallo zelo alla clemenza. Si vedano Faini, 1774, p. 12; Aubert, 1774, p. 18.

Aubert G. (1774), *Breve istoria della miracolosa immagine di Maria Santissima detta di Montenero scritta d'appresso alla dettagliata istoria del Padre Oberhausen*, Tommaso Masi e Compagni, Livorno.

*Breve relazione delle feste fatte per la traslazione della sacra immagine di Maria Vergine di Montenero in Livorno il dì 8 settembre 1774* (1774), Carlo Giorgi, Livorno.

Calafat G. (2015), *La contagion des rumeurs. Information consulaire, santé et rivalité commerciale des ports francs (Livourne, Marseille et Genes, 1670-1690)*, in S. Marzagalli (ed.), *Les consuls en Méditerranée, agents d'information (XVI-XX<sup>e</sup> siècle)*, Classiques Garnier, Paris, pp. 99-119.

Cecere D. – De Caprio C. – Gianfrancesco L. – Palmieri P. (eds.) (2018), *Disaster Narratives in Early Modern Naples. Politics, Communications and Culture*, Viella, Roma.

*Compendiosa relazione della miracolosa immagine di Maria santissima che si venera in Montenero presso la città e porto di Livorno in Toscana* (1774), Carlo Giorgi, Livorno.

Delogu G. (2017), *La poetica della virtù. Comunicazione e rappresentazione del potere in Italia tra Sette e Ottocento*, Mimesis, Milano-Udine.

Delogu G. (2019), *Informazione e comunicazione in età moderna. Immaginare, definire, comunicare il porto franco*, in «Rivista storica italiana», 131, 2, pp. 468-491.

Delogu G. (2022), *Conflicting Narratives: Health (Dis)information in Eighteenth-Century Italy*, in «Past & Present», 257, 16, pp. 294-317.

Durazzo G.F. (1709), *Raccolta delle virtù del Padre Gian Pietro Pinamonti*, nella stamperia d'Antonio de' Rossi, Roma.

Edelstein D. (2010), *The Enlightenment. A Genealogy*, University of Chicago Press, Chicago.

Faini G. (1774), *Il Montenero. Poemetto sacro*, Giorgi, Livorno.

Fénelon (1997), *Oeuvres*, II, Gallimard, Paris.

Fremond C. (1742), *Lettera 1742 scritta dal molto Rev. Padre D. Claudio Fremond Camaldolense Pubblico Professore nell'Università di Pisa, in cui dà ragguaglio dei Terremoti seguiti in Livorno dal dì 16 al dì 27 gennaio 1742*, nella Stamperia dell'Appalto Gen. della Carta, Livorno.

Gamba B. (2018), *Viaggio a Udine, Trieste e Fiume in luglio 1800. Corrispondenze e itinerario*, introduzione e trascrizione a cura di G. Carlucci, Edizioni digitali del CISVA. [http://www.viaggioadriatico.it/biblioteca\\_digitale/titoli/scheda\\_bibliografica.2018-05-31.8119256539](http://www.viaggioadriatico.it/biblioteca_digitale/titoli/scheda_bibliografica.2018-05-31.8119256539).

Gentili G. (1742), *Osservazioni sopra i terremoti ultimamente accaduti a Livorno descritte dal dottore Giovanni Gentili, Medico della Sanità in quella città, in una lettera al dottore Antonio Cocchi*, Gio. Battista Bruscoli e Compagni, Firenze.

Giaccherio G. (1972), *Origini e sviluppo del porto franco genovese: 11 agosto 1590-9 ottobre 1778*, Sagep, Genova.

*Glorie immortali di Maria Santissima di Montenero* (1805), presso Pietro Meucci, Livorno.

Guidi M.E.L. – Cini M. (eds.) (2017), *Le avventure delle Aventures. Traduzioni del Télémaque di Fénelon tra Sette e Ottocento*, ETS, Pisa.

Hont I. (2005), *Jealousy of Trade. International Competition and the Nation State in Historical Perspective*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London.

Labat J.-B. (1731), *Voyage en Espagne et en Italie, aux dépens de la Compagnie*, Amsterdam.

Lavenia V. (2009), *Una città senza diocesi. Il governo della Chiesa livornese in età moderna*, in A. Prospero (ed.), *Livorno 1606-1806. Luogo di incontro tra popoli e culture*, Allemandi, Torino, pp. 63-70.

Lo Basso L. (2002), *In traccia de' legni nemici. Corsari europei nel Mediterraneo del Settecento*, Philobiblon, Ventimiglia.

Michelangelo da Reggio (1732), *Panegirico delle Lodi di Maria Vergine di Montenero detto dal Molto Reverendo Padre Michelangiolo da Reggio [...] predicatore Cappuccino [...] dedicato all'Ill. Carlo Prini Vicecommissario Generale delle Galere, e Bagno*, Domenico Ciuffetti, Lucca.

Palmieri, P. (2017), *I pericoli e le risorse del mare. Il Mediterraneo nelle missioni gesuitiche (Napoli, secoli XVII-XVIII)*, in «Rivista di storia religiosa», 53, 2, pp. 257-286.

Patrignani, G.A. (1730), *Menologio di Pie Memorie d'alcuni Religiosi della Compagnia di Gesù*, Niccolò Pezzana, Venezia.

*Pratica divota per visitare la sacra miracolosa immagine di Maria santissima che si venera in Montenero nella Toscana presso la città e porto di Livorno* [s.d.], Giuseppe Dionisio Giorgi, Livorno.

*Relazione giornaliera de' terremoti seguiti in questa città di Livorno nel mese di gennaio 1742 cavata dalle memorie di Casa Boccacci di Livorno* (1742), Gio. Dom. Carotti, Pisa.

*Relazione della solenne coronazione della miracolosa immagine della ss.ma Vergine di Monte Nero fatta nella insigne Collegiata del duomo della città di Livorno l'anno 1690* (1694), Stefano Gatti, Pistoia.

Savary de Bruslons J. (1723), *Dictionnaire universel de commerce contenant tout ce qui concerne le commerce qui se fait dans les quatre parties du monde*, chez Jasons à Waesberge, Amsterdam.

Stapelbroek K. (2020), *Commercio, passioni e mercato. Napoli nell'Europa del Settecento*, tr. it. FrancoAngeli, Milano (ed. orig. 2008).

Tazzara C. (2017), *The Free Port of Livorno and the Transformation of the Mediterranean World 1574-1790*, Oxford University Press, Oxford.

Viscardi G.M. (2005), *Tra Europa e "Indie di quaggiù". Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV-XIX)*, Edizioni di storia e letteratura, Roma.

## Le “virtù” del criminale: fra giustizia e romanzi (secolo XVIII)

*Pasquale Palmieri*

Nel corso dell'antico regime, i racconti dei grandi casi giudiziari erano in prevalenza finalizzati a celebrare l'efficienza dei sistemi repressivi. Attraverso la teatralizzazione delle condanne, i poteri costituiti cercavano di far arrivare i loro messaggi edificanti al pubblico: le punizioni inflitte ai criminali segnavano il trionfo della giustizia e il ripristino dell'ordine.<sup>1</sup> Nei decenni centrali del Settecento, questo meccanismo si incrinò, in virtù del mutamento dei contesti socioculturali. Non era più solo la sentenza finale a essere oggetto di messa in scena, ma l'intero *iter* legale, con le sue controversie e i suoi dubbi, con tesi contrapposte che dividevano il pubblico in due o più fazioni, con diatribe fra innocentisti e colpevolisti, con personaggi che diventavano veri e propri eroi, talvolta incarnando diverse visioni del mondo. Lo stesso operato dello Stato intorno al crimine cominciò a essere messo in discussione, sospeso sul confine sempre più labile che separava la colpa dall'innocenza. La giustizia fu proiettata in un'inedita dimensione partecipativa, che stimolò la diffusione di una pletera di «oggetti narrativi non identificati» sospesi fra la cronaca e la finzione, nascosti dietro l'anonimato, difficilmente collocabili all'interno di generi letterari formalizzati, talvolta ispirati dalla semplice ricerca di profitto di editori e autori.<sup>2</sup> Quel che conta è la capacità di questi testi di raggiungere diverse fasce sociali, oltrepassando le barriere del censo e

<sup>1</sup> Si vedano Bellabarba, 2011; Lemmings, 2012; Roscioni, 2017; Lemmings – May, 2018a.

<sup>2</sup> Wu Ming 1, 2008.



dell’analfabetismo, e creando una piattaforma di interazione sulla quale fondare nuove idee condivise e nuovi modelli comportamentali.<sup>3</sup>

### *1. La rappresentazione del criminale nel teatro del mondo*

Proprio sul rapporto fra la realtà sociale e le sue rappresentazioni vale la pena di soffermarsi. Il problema risulta ancora più rilevante quando si analizzano le costruzioni mediatiche dei personaggi: le gesta dei malviventi potevano ispirare resoconti e romanzi, ma potevano essere anche ispirate da resoconti e romanzi, in un flusso ininterrotto di idee e modelli. Le figure dei criminali si alimentavano negli immaginari esistenti o contribuivano a trasformarli.<sup>4</sup> Rispondevano di volta in volta agli impulsi delle imprese culturali, dei poteri costituiti, di interessi particolaristici o delle preferenze del pubblico. Grazie a questi meccanismi, i criminali assumevano spesso sembianze eroiche, o diventavano modelli di virtù.<sup>5</sup> Il criminale era dunque un foglio bianco sul quale si imprimevano sentimenti, paure, aspirazioni e conflitti che attraversano il corpo sociale.

Non sorprende dunque il fatto che i malviventi di antico regime avessero tratti simili ai protagonisti dei poemi epico-cavallereschi o dei romanzi picareschi.<sup>6</sup> Talvolta le cronache abbandonavano anche i più comuni criteri di verisimiglianza, proponendo personaggi imbevuti di stereotipi, impavidi nell’affrontare i pericoli e predisposti all’avventura. Il pubblico li accoglieva con simpatia, considerandoli come esseri marginali in cerca di riscatto sociale, impegnati a sovvertire – talvolta solo momentaneamente – le gerarchie sociali e i rapporti di potere, se non addirittura a riparare abusi perpetrati dalle autorità e a ristabilire una giustizia negata.<sup>7</sup> Se guardiamo a un genere letterario come quello delle biografie criminali, ci rendiamo conto che i fuorilegge erano presentati anche come abili mediatori fra diversi gruppi

<sup>3</sup> Fragnito, 2005; Roggero, 2006.

<sup>4</sup> Benigno, 2015 e 2019.

<sup>5</sup> Sull’eroe nella cultura italiana, Jossa, 2013.

<sup>6</sup> Si vedano Levi, 2014, pp. 19-28; Mierau, 2018.

<sup>7</sup> Si veda Harris, 1999.

sociali, capaci di aggirare le barriere linguistiche, religiose, economiche e cetuali. Le loro personalità quindi non erano circondate da sentimenti univoci: la paura e la contrizione lasciavano spesso spazio all'invidia e al desiderio di imitazione.

Questo contributo si muove quindi sul confine fra giustizia, comunicazione e prodotti letterari: i crimini e i processi sono osservati nel loro rapporto con la «sfera pubblica» e con le «emozioni» della popolazione, considerate come variabili cruciali del «cambiamento storico».<sup>8</sup> Al centro dell'indagine ci sono soprattutto le raccolte di cause celebri, vale a dire quei prodotti editoriali che stimolarono scambi di idee, informazioni, pettegolezzi e invenzioni intorno al funzionamento delle macchine repressive dei poteri costituiti. Oltre a cercare di entrare nelle aule dei tribunali e a svelare i meccanismi di definizione delle verità giudiziarie, si pone infatti anche la necessità di guardare alle modalità attraverso le quali alcune contese giudiziarie innescavano impulsi partecipativi fra i sudditi. Ben lungi dall'aver un ruolo esclusivamente pedagogico o esemplare, i resoconti di processi famosi intensificavano la dimestichezza delle persone comuni con diverse forme di comunicazione, dalla scrittura alla voce, dalla produzione di immagini ai gesti. Non erano solo pertinenza di specialisti, ma riuscivano talvolta ad avere un impatto molto più ampio, ben prima del pronunciamento finale dei giudici. Queste forme comunicative potevano sviluppare sentimenti di compassione o solidarietà intorno agli imputati, mettendo in discussione precetti morali largamente accettati, promuovendo spostamenti dei punti di vista, o ispirando lo sviluppo di inedite forme di interazione intorno ai nodi irrisolti della politica, dell'economia, della cultura e della morale.

La costruzione dell'immagine sociale in antico regime, spesso descritta come atto performativo all'interno del *theatrum mundi*, andò incontro a importanti metamorfosi nel corso del XVIII secolo: non si trattava più di un dramma aggrappato a valori astratti o prodotto per un Dio giudicante e distante, bensì di uno spettacolo che uomini e donne

<sup>8</sup> Lemmings – May, 2018b, p. 2.

mettevano in scena a vantaggio dei loro simili.<sup>9</sup> Non è quindi sorprendente che si stabilisse un rapporto di interscambio sempre più stretto fra i personaggi dei processi e quelli degli immaginari letterari, con significativi nessi fra i testi prodotti da avvocati, giuristi, gazzettieri, cronisti, romanzieri, agiografi, poeti e commediografi. La presenza settecentesca di un pubblico allargato e sempre più avvezzo alla fruizione di materiali a stampa – sia pur con differenze significative fra diverse aree del continente europeo – spingeva editori e autori a soddisfare la crescente richiesta di notizie e racconti, cercando nuove formule per poter conferire ai testi una più solida pretesa di veridicità.<sup>10</sup>

## 2. *Le cause celebri fra Europa e penisola italiana*

Per sviluppare un’indagine sui processi famosi nel Settecento, risulta necessario partire dalla fase generativa di un fenomeno editoriale che attraversò tutto il secolo, fino a consolidarsi nella codificazione di un nuovo genere di largo consumo, destinato a duratura fortuna. Risale al 1734 – è bene ricordarlo – la prima edizione delle *Causes célèbres et intéressantes avec les jugements qui les ont décidées*. L’autore era François Gayot de Pitaval (1673–1743), un ambizioso avvocato francese che aveva avuto poca fortuna nei tribunali e in tarda età si era dedicato alla scrittura.<sup>11</sup> Narrando i grandi casi del passato, Pitaval fornì ai professionisti del diritto argomenti da sfruttare nell’attività forense, ma riuscì anche a raggiungere un pubblico più ampio, che trovò in quelle storie un gradevole intrattenimento. Innescò quindi una corsa all’emulazione che coinvolse varie aree del continente europeo, contribuendo a modifi-

<sup>9</sup> Lilti, 2017, p. 24.

<sup>10</sup> Sull’espansione del mercato editoriale settecentesco e sulla più intensa circolazione delle notizie in Europa, la bibliografia è ben nota (basti pensare ai celebri lavori di Darnton, Chartier, Roche). Per l’Italia mi limito a segnalare le osservazioni più puntuali di Rao, 1998; Pasta, 2014, che documentano un raddoppio del volume dei testi a stampa diffusi in diversi centri della penisola nel Settecento, in confronto al secolo precedente. Sul rapporto fluido che si stabiliva fra i generi letterari nelle pubblicazioni di largo consumo si vedano almeno Roggero, 2006; Natale, 2008. Importanti suggestioni in tal senso anche in Braidà, 2019.

<sup>11</sup> Mazzacane, 2003, p. 55.

care in maniera significativa gli immaginari giudiziari, plasmando nuove categorie interpretative e smantellando quelle tradizionali.<sup>12</sup>

Le *Causes célèbres* si inserirono in un mercato editoriale già ricco, in particolare per le questioni di giustizia. I prodotti di più facile accesso erano i *canards* e i libri di *colportage*, smerciati a prezzi bassi anche sulle bancarelle delle fiere, assemblati con materiali scadenti e rilegature fragili. Spesso contenevano biografie criminali, discorsi di commiato, abiure o stralci di atti giudiziari da vendere durante le esecuzioni pubbliche dei criminali.<sup>13</sup> Tutti questi materiali avevano una finalità comune: rassicurare il pubblico sulla durezza della pena e celebrare l'azione repressiva dei poteri costituiti.<sup>14</sup> Questo panorama non deve tuttavia condurci verso un'ingannevole idea di omogeneità. Le ricerche recenti hanno infatti messo in rilievo le disfunzioni e alterazioni del sistema comunicativo, tanto da consentirci di apprezzare sfumature nuove. Nel suo complesso, la cronaca giudiziaria europea manteneva delle ambiguità di fondo e, proiettandosi nello spazio pubblico, si prestava a letture molteplici. Non è da escludere, ad esempio, che dai testi emergesse un'immagine torva dei ceti privilegiati, descritti come estranei alla virtù e predisposti ai vizi. Anche i giudici erano spesso ritratti con una lente deformante, che finiva per mostrarli inetti di fronte ai malviventi, maldestri nella ricostruzione dei delitti, incapaci di proteggere gli innocenti e di punire i colpevoli. A uscirne decostruito era, in alcuni casi, il tradizionale automatismo che accostava i crimini a punizioni esemplari: dietro una patina di apparente correttezza didattica si potevano quindi nascondere letture destabilizzanti della realtà, potenzialmente eversive nel loro impatto sul pubblico.<sup>15</sup>

L'opera di Pitaval trovava terreno fertile proprio in questa instabilità comunicativa. Raccoglieva – come del resto fanno oggi gli storici, nel cercare casi “famosi” o “sensazionali” – documenti, deposizioni,

<sup>12</sup> *Ibi*, pp. 63-70. Per un quadro metodologico, si veda Ward, 1995.

<sup>13</sup> Mazzacane, 2003, p. 73.

<sup>14</sup> Bellabarba, 2011, p. 154; Schott Syme, 2012; Roscioni, 2010, 2017, pp. 105-113.

<sup>15</sup> È ad esempio la lettura di Roscioni, 2017, pp. 110-112.

pareri, arringhe, sentenze, mescolando il plausibile al meraviglioso, giocando con gli arcani della giurisprudenza, talvolta riuscendo persino a renderli più comprensibili al pubblico.<sup>16</sup> E conservava allo stesso tempo un’ambivalenza di fondo, proponendo insegnamenti morali che potevano essere inquinati dalla sovrabbondanza di aneddoti finalizzati a suscitare reazioni emotive.<sup>17</sup> Di conseguenza, le sentenze erano sempre meno prevedibili e il pubblico era direttamente coinvolto nella ricerca di una soluzione agli enigmi giudiziari, attraverso la discussione di prove e testimonianze.

Una traduzione italiana delle *Causes célèbres* fu pubblicata a Napoli nel 1755. Il curatore era l’avvocato Domenico Moro, che qualche anno prima aveva dato alle stampe anche una sua *Pratica criminale* (1749).<sup>18</sup> Nella prefazione, Moro propose importanti riflessioni circa l’impatto che il lavoro di Pitaval aveva sui lettori e sul significato che questi ultimi attribuivano alle singole storie contenute nella collezione: l’interesse per le *Cause* era altissimo e prometteva di dare ulteriore linfa a un mercato editoriale già in rapida espansione, visto che in città «l’uso della stampa» era «giunto al suo colmo».<sup>19</sup> La nuova versione era quindi finalizzata a raggiungere «tutti gl’Italiani», superando gli ostacoli di carattere linguistico o economico.<sup>20</sup> I «dotti» potevano trarre piacere dalla lettura, grazie a contenuti che erano proposti «sottilissimamente, e con profonda erudizione». Ma i racconti erano destinati anche alle donne «non erudite», che – sottolineava Moro – avrebbero trovato «nella lettura di che appagare la loro curiosità, per la vaghezza degli avvenimenti, e per la sorprendenza de’ fatti istessi, tutti grandi, e meravigliosi».

<sup>16</sup> Mazzacane, 2003, p. 75.

<sup>17</sup> *Ibi*, pp. 82-84.

<sup>18</sup> Pitaval, 1755; Moro, 1782-1783. La prima versione italiana a noi nota fu stampata a Venezia nel 1751.

<sup>19</sup> Pitaval, 1755, p. IV.

<sup>20</sup> *Ibi*, p. VI.

Gli editori investivano con fiducia in prodotti del genere, spinti dal desiderio di «dare ottimi principi della Giurisprudenza», ma anche «luminose immagini» di «fatti strepitosi e rari»:<sup>21</sup>

Né per altro avrebbe potuto la sua Opera incontrar tanto applauso presso il Pubblico, s'egli non avesse presa questa sicura strada di unire all'utile il piacevole, ed al grande degli articoli legali il dilettevole degli avvenimenti, che invogliano l'altrui curiosità, e solleticano lo spirito anche de' più schivi, e di quegli, a cui meno piaccia leggere.<sup>22</sup>

Nelle *Cause* si potevano trovare «le cose tutte» che «avvennero fino al fine de' loro Giudizi». Ciascuna aveva un «proemio», una ricostruzione della vertenza «con ogni sua circostanza», una «descrizione della pruova o degli indizj», un commento sulle strategie degli avvocati, una sintesi dei decreti provvisori, delle argomentazioni dell'accusa e della difesa, e ovviamente la sentenza finale.<sup>23</sup> Era tuttavia possibile – leggiamo ancora nella prefazione italiana – che lettori dalla «mente debole» non fossero capaci di sviluppare un'adeguata familiarità con la «storia», con gli «avvenimenti del mondo», o con i meccanismi del «foro criminale».<sup>24</sup> Quelle stesse persone potevano cadere in fraintendimenti, confondendo le *Cause celebri* con gli ormai comuni «romanzi» che avevano invaso il mercato editoriale italiano a partire dagli anni Quaranta, talvolta in traduzione dal francese o dall'inglese.<sup>25</sup> In definitiva, le storie criminali e le narrazioni di finzione vivevano in un territorio comune, generando nel pubblico le medesime incertezze interpretative: il compito principale dello scrittore, in tali casi, era insegnare al lettore come gestire la complessità, aiutandolo a riconoscere i codici morali corretti e a rigettare i comportamenti disdicevoli, o più

<sup>21</sup> *Ibidem.*

<sup>22</sup> *Ibi*, p. 7.

<sup>23</sup> *Ibidem.*

<sup>24</sup> *Ibi*, p. IX.

<sup>25</sup> *Ibidem.*

in generale a mantenere una solida moralità e a muoversi con sicurezza nel «Teatro [del] mondo».<sup>26</sup>

Pur essendo innegabile, quindi, il carattere innovativo della collezione di Pitaval, essa generava non poche ansie legate alla ricezione del testo. Le *Cause celebri* si distanziavano in maniera significativa dall'ordinaria rappresentazione della giustizia di antico regime. Va sottolineato che lo scrittore francese non si limitava a raccontare crimini e punizioni, ma rendeva palese ai lettori una parte della procedura giudiziaria, evidenziandone i difetti e le incertezze. In tale prospettiva, la ricerca della verità giudiziaria diventava faticosa e i trucchi retorici degli avvocati potevano anche creare nel pubblico suggestioni difficili da gestire, compromettendo infine l'imparzialità dei giudici. Emergevano, in altre parole, anche i difetti dell'operato dei tribunali e questo meccanismo poteva anche minare la fiducia che la popolazione nutriva nei poteri costituiti. Non erano solo gli abusi ecclesiastici e nobiliari a compromettere il funzionamento della giustizia, ma anche le abilità oratorie di istrioni del foro che riuscivano a convincere l'uditorio con trame talvolta incredibili, ai limiti dell'inverosimile.

Il successo delle *Cause celebri* indusse gli editori a usare il nome dell'autore per identificarle: fu così che, insieme ad altri libri popolari, sul mercato finirono i «Pitavals». Gli studiosi oggi continuano a interrogarsi sul loro successo e sull'impatto che ebbero nella sfera pubblica settecentesca e ottocentesca. Come si è giustamente osservato, le *Cause* andarono ben oltre le intenzioni dell'autore, che dal canto suo appariva piuttosto conservatore, almeno sul piano formale. Le sue storie, talvolta in maniera non esplicita, evidenziavano il peso della corruzione sulla società di antico regime, l'inaffidabilità del sistema repressivo e il fascino della trasgressione. Possedevano un'energia sovversiva nascosta perché svelavano le contraddizioni interne dei processi, facendoli diventare oggetti di controversie e discussioni, e non più momenti di affermazione del potere della Chiesa o dello Stato. Rielaborando le trame che gli venivano proposte, il pubblico dava libero sfogo alle sue

<sup>26</sup> *Ibi*, p. VIII.

emozioni, si lasciava avvolgere dallo stupore, e finiva anche per trasformare criminali incalliti in ammirevoli eroi, modelli di virtù, vittime di una giustizia arbitraria, in balia di dubbi e fantasie.<sup>27</sup>

Nei decenni centrali del Settecento le *Causes célèbres* lasciarono spazio alle cronache di processi contemporanei, a Napoli come in altre aree del continente europeo. Le memorie forensi divennero sempre più comuni, insieme alle gazzette, ai romanzi e ai pamphlets, stimolando nei lettori la tentazione di identificarsi coi protagonisti delle storie narrate.<sup>28</sup> Gli affari pubblici e privati divennero oggetto di discussioni nelle accademie, nei caffè, nei cortili, nelle fiere e nelle piazze. I *Select Trials* del 1764 della corte londinese dell'Old-Bailey sono una dimostrazione eloquente di quanto le interpretazioni potessero essere contraddittorie, fino a mettere definitivamente in crisi il prestigio di una giustizia che poteva apparire inflessibile coi deboli e malleabile coi forti.<sup>29</sup> In quei documenti, che godevano di un'ampia circolazione a stampa, era facile notare la presenza di testimonianze dubbie, zone d'ombra nei quadri normativi ed enigmi irrisolti. Gli espedienti narrativi degli scrittori, al pari delle strategie retoriche degli avvocati, potevano compromettere la ricerca della verità e intaccare l'imparzialità dei giudici. L'apertura dei processi al dibattito pubblico era un'opportunità, ma si trasformava anche in un potenziale pericolo: i tribunali potevano diventare terra di conquista per cantastorie, impostori, ciarlatani e, più in generale, per i veditori di emozioni.

Possiamo certamente affermare che alcuni processi di quegli anni stimolarono nuove forme di interazione socioculturale, che si tradussero nella produzione di molteplici discorsi scritti e orali. Contribuirono a riplasmare gli spazi pubblici e a mostrare aspetti inediti del funzionamento della giustizia a un pubblico vasto, riuscendo anche a rompere le barriere della censura e della propaganda dei poteri costituiti. La circolazione di notizie su questi casi fu spesso intensa e diffi-

<sup>27</sup> Mazzacane, 2003; Baronti, 2000, 2020.

<sup>28</sup> Mazzacane, 2003, pp. 88-95.

<sup>29</sup> Shoemaker, 2012; Deveraux, 2012.



cile da controllare. Gli imputati finirono al centro di un complesso panorama comunicativo, contribuendo alla crescita di nuove forme di rappresentazione e nuovi immaginari. Uno dei nodi fondamentali era la ricontestualizzazione del concetto di verosimiglianza, che giocava un ruolo fondamentale nella formazione delle opinioni. Ciò avveniva anche in virtù della stretta connessione fra la letteratura giudiziaria e altri prodotti che godevano di crescente fortuna sul mercato editoriale, come i romanzi e le gazzette, costantemente oscillanti fra finzione e pretesa di verità. Le narrazioni in prosa di quegli anni privilegiavano la capacità di fare presa sul pubblico, stabilendo un'intensa mediazione con la percezione condivisa del reale, presentandosi come ricostruzioni di fatti accaduti e documentabili, talvolta accompagnandole con presunte prove di autenticità.<sup>30</sup> Questa tendenza, come si può facilmente immaginare, non ripuliva il dibattito dalle ambiguità, ma anzi le aumentava, rendendo sempre più tenue il confine fra forme comunicative e messaggi di natura diversa.

### *3. Criminali romanzeschi*

Le indagini storiografiche non sono più concentrate, come in passato, sulle strutture penitenziarie e poliziesche o sulle strategie istituzionali di controllo dei comportamenti devianti, bensì sull'esperienza concreta del fuorilegge, sulle «forze sociali e le forme di identità che violano i confini della legalità».<sup>31</sup> Guardando alle rappresentazioni del mondo criminale (racconti picareschi, letteratura del patibolo, resoconti di processi, biografie dei malviventi), siamo riusciti a spostare l'attenzione sulle trame culturali profonde intorno alle quali si dipana la pratica giudiziaria. Scrittori come Daniel Defoe e Alain-René Lesage spingevano i lettori a immedesimarsi negli eroi e nelle eroine dei romanzi, fino a sviluppare forme di identificazione con «l'esperienza della trasgressione».<sup>32</sup> Pur mantenendo un solido impianto pedagogico-

<sup>30</sup> Si vedano Tavazzi, 2010, pp. 204-205; Clerici, 1997, p. 192; Mangione, 2012.

<sup>31</sup> Gladfelder, 2003, p. 8.

<sup>32</sup> *Ibi*, p. 131.

co, almeno in apparenza, i loro libri finivano per evidenziare il fascino di vite condotte all'insegna della disobbedienza.<sup>33</sup> Del resto il romanzo era una «forma ambigua», presentata ai lettori come «una genuina finzione» che negava il suo carattere fantastico pretendendo di possedere attendibilità storica.<sup>34</sup> I «discorsi romanzeschi e giornalistic» rendevano quindi palese la loro comune ascendenza, rendendo sempre più friabile la percezione del vero, del falso e dell'ingannevole.<sup>35</sup>

I resoconti di casi sensazionali si fondavano, fra l'altro, su una forte prossimità proprio col romanzo. La tendenza era evidente nella penisola italiana e in altre aree d'Europa. Questa produzione – che potremmo definire, con un pizzico di anacronismo, come un misto di cronaca giudiziaria e cronaca nera – era capace di incorporare diversi stili e linguaggi, senza dimenticare l'uso di trame accattivanti. Gli avvocati e i giornalisti erano impegnati a fornire al pubblico modelli di comportamento, ma facevano leva anche sulle emozioni e sul bisogno di intrattenimento. Da un lato, è probabile che la larga diffusione di romanzi nella penisola italiana fra gli anni Trenta e Cinquanta del XVIII secolo – in larga parte traduzioni dall'inglese e dal francese – abbia stimolato strategie di imitazione in chi scriveva racconti di giustizia.<sup>36</sup> Dall'altro lato, abbiamo sufficienti ragioni per pensare che gli stessi racconti di giustizia abbiano offerto spunti agli scrittori emergenti. In quegli anni, gli editori inondarono il mercato con titoli ben noti, come *Pamela* di Samuel Richardson, *Tom Jones* di Henry Fielding, *Henrietta* di Charlotte Lennox, numerose commedie di Carlo Goldoni, e un cospicuo numero di versioni piratate dei libri dell'abate Pietro Chiari, un fortunatissimo romanziere di origine bresciana, affermatosi sul mercato veneziano a metà secolo.<sup>37</sup> Nei suoi testi, Chiari offriva un ampio repertorio di personaggi in lotta per dare un significato alle

<sup>33</sup> *Ibi*, p. 188; Rawlings, 1998.

<sup>34</sup> Davis, 1983, p. 36.

<sup>35</sup> *Ibi*, 67. Si veda anche Hunter, 1990.

<sup>36</sup> Crivelli, 2002. Secondo l'autrice, dal 1748 al 1798 abbiamo 136 edizioni di romanzi italiani, senza considerare le traduzioni.

<sup>37</sup> Su Chiari e il mercato editoriale, Cappelletti, 2009.

loro vite, tentati dalla ricerca di fortuna e talvolta inclini alla disobbedienza alle regole. Le sue storie erano fondate su crimini e punizioni, devianza e rettitudine, peccato e redenzione. L'idea di giustizia che emergeva da questi scritti era costantemente equivoca, e ciò metteva a repentaglio la linearità del rapporto dell'autore con il suo pubblico. I lettori erano chiamati a imparare la lezione e a non ripetere gli errori dei loro beniamini letterari, ma spesso finivano per essere sedotti dalle loro stravaganze e cedevano alla tentazione di imitali.

Il libro più fortunato di Chiari era intitolato *La filosofessa italiana*. Attraverso le parole della protagonista, il romanziere spiegava la complessità del suo testo:

Ho veduto per esperienza, che vane bene riescono tutte le precauzioni dell'umana prudenza, che ad onta sua molto opera il caso, che sopra di lei il più delle volte trionfa la perfidia, e l'inganno. [...] Qualunque sia l'esito di questa mia impresa per insegnar [...] con diletto, non ho bisogno di fingere. La mia vita è un intreccio continuo di stravaganze, le quali se non fossero accadute a me, parrebbero a me stessa incredibili. [...] Ecco l'unica grazia che io domando da' miei leggitori; cioè d'essere nelle leggerezze mie compitata [...]. Per esser soggetti ad errare, basta essere uomini; né pretendo io già di non aver mai fallato; ma mi basterebbe aver trattato da' falli miei il gran profitto di detestarli, e di non fallare mai più.<sup>38</sup>

Come diversi studiosi hanno spiegato, quello di Chiari era un narro «affollato di episodi», segnato da «un cumulo di situazioni poco probabili e pochissimo coerenti», raramente accompagnate dal «tocco della sintesi e della ricomposizione». Ciò che più conta, tuttavia, è il fatto che anche i critici e i recensori del tempo andarono incontro a non pochi imbarazzi e, fino agli ultimi decenni del XVIII secolo, continuarono a mettere sullo stesso piano i romanzi, che puntavano al realismo e alla verosimiglianza, e la produzione epico-cavalleresca di

<sup>38</sup> Chiari, 1763, pp. 6-7. Il titolo era diverso rispetto all'edizione veneziana perché si trattava di una versione non autorizzata.

più antica tradizione, connotata da un'impronta fantastica.<sup>39</sup> Dal canto loro, gli ambienti cattolici pronunciarono una condanna pressoché univoca del nuovo genere letterario: essendo centrati su personaggi privi di discernimento e inclini a farsi travolgere dalle passioni, i romanzi erano una minaccia per i valori correnti e per l'integrità del corpo sociale.

Del resto, le potenzialità delle narrazioni romanzesche moderne erano state colte da diversi pensatori del Settecento che pur esprimendo giudizi antitetici – talvolta denigratori, talvolta ispirati da sentimenti favorevoli – si trovarono in accordo nel riconoscere le capacità persuasive del nuovo genere, ormai distaccatosi dalle improbabili avventure del genere epico-cavalleresco e saldamente orientato verso la fedeltà al “vero” e al “verosimile”. Nel trattato *Della forza della fantasia umana* pubblicato nel 1740, ad esempio, Ludovico Antonio Muratori denunciava la pericolosità di testi che potevano far perdere al lettore il senso della realtà, stimolare condotte devianti o addirittura causare scompensi fisiologici. Qualche anno più tardi, nel 1769, l'abate Giambattista Roberti diede alle stampe il noto scritto intitolato *Del leggere libri di metafisica e divertimento*, nel quale sostenne che il pubblico era ormai disposto a farsi coinvolgere dalle storie narrate, imitando le azioni scellerate degli eroi, tralasciando il rispetto per le gerarchie e i valori tradizionali.<sup>40</sup> Una prospettiva di segno opposto, e proprio per questo ancor più significativa, fu quella di Giuseppe Maria Galanti che, a partire dalla fine degli anni Settanta, mostrò grande attenzione verso le potenzialità del romanzo, reputandolo palestra di virtù civili e impegnandosi in prima persona nella diffusione editoriale. L'obiettivo era instillare principi di moralità in una comunità che non era capace di riconoscere i valori del progresso, seppelliti da una spessa coltre di pregiudizi.<sup>41</sup>

Una magmatica costellazione di errori giudiziari gravitava intorno all'incrocio vertiginoso fra finzione e cronaca, stimolando anche un

<sup>39</sup> Fasano, 2005.

<sup>40</sup> Su Roberti si veda Madrignani, 2005.

<sup>41</sup> *Ibi*, pp. 77-101.

dibattito spontaneo intorno all’operato dei tribunali. La teatralizzazione della giustizia conduceva quindi i processi in una dimensione complessa, ben prima dell’introduzione formale del dibattimento pubblico che è stata spesso indicata come svolta periodizzante dagli storici del diritto.<sup>42</sup> Emerge infatti in maniera ancora più evidente la necessità di leggere la giustizia e le emozioni alla luce delle loro interazioni con un ecosistema mediatico: i casi sensazionali erano di fatto gli unici a stimolare una densa attività comunicativa e, di conseguenza, a ispirare scritti, discorsi, immagini, gesti e oggetti. I processi che impegnavano in maniera massiccia gli operatori del foro e assumevano una rilevanza pubblica erano rari (o quanto meno non consueti, se rapportati numericamente alla totalità delle cause in corso), ma erano paradossalmente anche rappresentativi di una più ampia trasformazione degli immaginari che poneva sotto assedio le aule dei tribunali. Provocavano reazioni emotive di lettori e spettatori, ridisegnavano i confini dell’opinione pubblica, rafforzavano o decostruivano vecchie certezze, creavano nuove condizioni per affermare istanze di cambiamento o facevano prevalere strategie di conservazione. Prendendo possesso delle storie e piegandole alle sue esigenze, il pubblico trasformava anche incalliti criminali in modelli da imitare, talvolta in veri e propri eroi. Al contempo, veniva meno la fiducia del pubblico nella capacità delle autorità costituite di reprimere i crimini e ristabilire l’ordine sociale. La visione critica della virtù favoriva infatti una diversa elaborazione degli intrecci – quelli giudiziari così come quelli romanzeschi – nei meandri della mente umana, mettendo alla prova l’uso della ragione, ma anche influenzando le emozioni individuali e collettive.

<sup>42</sup> La bibliografia sul tema è ricchissima. Si veda, anche per ulteriori indicazioni, la sintesi di Alessi, 2012, dove si chiarisce (anche sottolineando la gradualità del fenomeno e le differenze territoriali nell’avanzata di nuovi quadri normativi) che all’inizio dell’Ottocento la «laicizzazione delle norme penali, l’unificazione delle giurisdizioni, la sottoposizione del giudice alla legge, l’introduzione della fase dibattimentale, la motivazione delle sentenze sulla base espresse disposizioni di legge, furono acquisizioni non dappertutto immediate, ma di sicura affermazione».

## Bibliografia

Alessi G. (2012), *La costituzionalizzazione del processo penale*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Diritto*, [www.treccani.it/enciclopedia](http://www.treccani.it/enciclopedia).

Baronti G. (2000), *La morte in piazza. Opacità della giustizia, ambiguità del boia e trasparenza del patibolo in età moderna*, Argo, Lecce.

Baronti G. (2020), *Vita volant, scripta manent. Vicende criminali nella letteratura di piazza tra Cinquecento e Ottocento*, Il Formichiere, Foligno.

Bellarbarba M. (2011), *La giustizia nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari.

Benigno F. (2015), *La mala setta. Alle origini di mafia e camorra (1859-1878)*, Einaudi, Torino.

Benigno F. (2019), *Ancora la mafia e la Spagna. Realtà e finzione nella costruzione sociale del male*, in «Between», 9, 18, pp. 2-19.

Braida L. (2019), *L'autore assente. L'anonimato nell'editoria italiana del Settecento*, Laterza, Roma-Bari.

Cappelletti C. (2009), «Un diluvio di romanzi perniciosi». *Per una storia editoriale dell'abate Chiari*, in «Studi sul Settecento e l'Ottocento, Rivista internazionale d'Italianistica», 4, pp. 39-54.

Chiari P. (1763), *La Filosofante Italiana* [...], I, presso Vincenzo Manfredi, a spese di G.A. Venaccia, Napoli.

Clerici L. (1997), *Il romanzo italiano del Settecento*, Marsilio, Venezia.

Crivelli T. (2002), «Né Arturo né Turpino né la tavola rotonda». *Romanzi del secondo Settecento italiano*, Salerno, Roma.

Davis L.J. (1983), *Factual Fictions: The Origins of the English Novel*, Columbia University Press, New York.

Deveraux S. (2012), *Arts of Public Performance: Barristers and Actors in Georgian England*, in D. Lemmings (ed.), *Crime, Courtrooms and the Public Sphere in Britain, 1700-1850*, Routledge, London-New York, pp. 93-119.

Fasano P. (2005), *Il romanzo inesistente*, in R. Loretelli – U.M. Olivieri (eds.), *La riflessione sul romanzo nell'Europa del Settecento*, FrancoAngeli, Milano, pp. 61-75.

Fragno G. (2005), *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna.

Gladfelder H. (2003), *Criminality and Narrative in Eighteenth-Century England*, JHU Press, Baltimore.

Harris M. (1999), *L'omicidio e la stampa: rappresentazioni del crimine e della legge (1660-1760)*, in R. De Romanis – R. Loretelli (eds.), *Il delitto narrato al popolo. Immagini di giustizia e stereotipi di criminalità in età moderna*, Sellerio, Palermo, pp. 19-35.

Hunter P. (1990), *Before novels. The Cultural Contexts of 18th-century English Fiction*, Norton and Company, New York.

Jossa S. (2013), *Un paese senza eroi. L'Italia da Jacopo Ortis a Montalbano*, Laterza, Roma-Bari.

Lemmings D. (ed.) (2012), *Crime, Courtrooms and the Public Sphere in Britain, 1700-1850*, Routledge, London-New York.

Lemmings D. – May A. (eds.) (2018a), *Criminal Justice during the Long Eighteenth Century. Theatre, Representation and Emotion*, Routledge, London-New York.

Lemmings D. – May A. (2018b), *Historicising Emotions: Performance, Sensibility, and the Rule of Law*, in D. Lemmings – A. May (eds.), *Criminal Justice during the Long Eighteenth Century. Theatre, Representation and Emotion*, Routledge, London-New York, pp. 1-18.

Levi G. (2014), *Microhistory and Picaresque*, in B. de Haan – K. Mierau (eds.), *Microhistory and the Picaresque Novel: A First Exploration into Commensurable Perspectives*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, pp. 19-28.

Lilti A. (2017), *The Invention of Celebrity, 1750-1850*, Polity Press, Cambridge-Malden (ed. orig. 2014).

Madrignani C.A. (2005), *Il romanzo, catechismo per le riforme*, in R. Loretelli – U.M. Olivieri (eds.), *La riflessione sul romanzo nell'Europa del Settecento*, FrancoAngeli, Milano, pp. 77-101.

Mangione D. (2012), *Prima di Manzoni. Autore e lettore nel romanzo del Settecento*, Salerno, Roma.

Mazzacane A. (2003), *Letteratura, processo e opinione pubblica: le raccolte di cause celebri tra bel mondo, avvocati e rivoluzione*, in M. Marmo – L. Musella (eds.), *La costruzione della verità giudiziaria*, ClioPress, Napoli, pp. 53-100.

Mierau K. (2018), *Capturing the Pícaro in Words. Literary and Institutional Representation of Marginal Communities in Early Modern Madrid*, Routledge, London-New York.

Moro D. (1782-1783), *Pratica Criminale*, Eredi Moro, Napoli, 4 voll.

Natale A. (2008), *Gli specchi della paura. Il sensazionale e il prodigioso nella letteratura di consumo (secoli XVII-XVIII)*, Carocci, Roma.

Pasta R. (2014), *Mediazioni e trasformazioni: operatori del libro in Italia nel Settecento*, in «Archivio storico italiano», 172, pp. 311-354.

Pitaval F.G., de (1755), *Cause celebri e interessanti [...]*, I, Vincenzo Pauria, Napoli.

Rao A.M. (1998), *Introduzione*, in A.M. Rao (ed.), *Editoria e cultura a Napoli nel XVIII secolo*, Liguori, Napoli, 1998, pp. 3-33.

Rawlings P. (1998), *Drunk, Whores and Idle Apprentices. Criminal Biographies of the Eighteenth Century*, Routledge, London-New York.

Roggero M. (2006), *Le carte piene di sogni. Testi e lettori in età moderna*, Il Mulino, Bologna.

Roscioni L. (2010), *L'omicidio funesto del principe Savelli. Una fonte cronachistica*, in S. Luzzatto (ed.), *Prima lezione di metodo storico*, Laterza, Roma-Bari, pp. 85-104.

Roscioni L. (2017), *La badessa di Castro. Storia di uno scandalo*, Il Mulino, Bologna.

Schott Syme H. (2012), *(Mis)representing Justice on the Early Modern Stage*, in «Studies in Philology», pp. 63-85.

Shoemaker R. (2012), *Representing the Adversary Criminal Trial: Lawyers in the Old Bayley Proceedings, 1770-1800*, in D. Lemmings (ed.), *Crime, Courtrooms and the Public Sphere in Britain, 1700-1850*, Routledge, London-New York, pp. 71-92.

Tavazzi V. (2010), *Il romanzo in gara. Echi delle polemiche teatrali nella narrativa di Pietro Chiari e Antonio Piazza*, Bulzoni, Roma.

Ward I. (1995), *Law and Literature: Possibilities and Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge.

Wu Ming 1 (2008), *New Italian Epic: We're Going to Have to Be Parents*, [www.wumingfoundation.com](http://www.wumingfoundation.com).



Virtù di genere, stati di vita, educazione  
tra Cinque e Settecento



«Specchio d’ogni virtù propria di quell’età»:  
le virtù dei giovani esemplari  
nel collegio dei nobili di Parma nel Seicento

*Miriam Turrini*

Il binomio “lettere e virtù” informa di sé i primi documenti pedagogici della Compagnia di Gesù.<sup>1</sup> Tuttavia l’accento è posto sulle virtù. Tra le preoccupazioni del rettore del collegio romano secondo le regole del 1551, che funsero da modello per le istituzioni successive, vi è innanzitutto l’esercizio nello spirito, nella virtù e nella pietà («Primum erit ut iuventus in spiritu, virtute pietateque exerceatur».)<sup>2</sup> Secondo la *Ratio studiorum* del 1599, esito di una esperienza educativa e didattica pluridecennale nella Compagnia di Gesù e norma dell’insegnamento per i quasi due secoli successivi,<sup>3</sup> il rettore deve anteporre a tutto la formazione nelle virtù religiose e solide<sup>4</sup> e i professori delle classi superiori e inferiori, qualora si offra l’occasione sia durante le lezioni sia al di fuori di esse, devono esortare gli uditori all’amore di Dio e delle virtù; gli studenti delle classi superiori sono chiamati a orientare a questo fine i loro studi.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Di «binôme vertu-lettres» parla Gabriel Codina Mir a proposito degli ordinamenti di Nadal per uno studio generale: Codina Mir, 1968, p. 276. Sulla formazione della pedagogia gesuitica si veda Casalini – Pavur, 2016.

<sup>2</sup> Lukàcs, 1965, p. 67.

<sup>3</sup> Sulla *Ratio studiorum* gesuitica si vedano soprattutto Brizzi, 1981; Lukàcs, 1986; Bertrán-Quera, 1986; Julia, 1996; *Ratio studiorum*, 1997; Batllori, 1999; Duminuco, 2000; Romano, 2002; Hinz – Righi – Zardin, 2004; Pavur, 2005; Casalini – Mattei, 2017; *Ratio atque institutio*, 2021.

<sup>4</sup> Lukàcs, 1986, p. 369.

<sup>5</sup> *Ibi*, pp. 380, 416.

Un'analisi della concezione della virtù e delle sue declinazioni specifiche nell'orizzonte educativo dei collegi gesuitici in antico regime può essere condotta soltanto inquadrandola in un orizzonte articolato. La virtù e le virtù sono infatti un riferimento etico onnipresente nella cultura della prima età moderna, nella quale assumono connotazioni diverse rispetto ai secoli precedenti. Tentando qui una lettura applicata al particolare ambito della formazione delle *élites* europee cattoliche nei collegi della Compagnia di Gesù si dovranno tenere presenti le modalità della sintesi tra letteratura classica e cristianesimo nelle scuole gesuitiche, le propensioni per lo stoicismo nella letteratura e nella cultura aristocratica tra Cinque e Seicento, le modificazioni nell'insegnamento teologico e in particolare nella teologia morale avvenute tra Cinque e Seicento, l'adozione del concetto di virtù eroica nei processi di beatificazione e canonizzazione nel corso del Seicento, le caratteristiche della produzione agiografica e della letteratura di devozione e formazione spirituale in quel periodo. Brevi cenni a questo vasto panorama saranno seguiti dall'analisi di un caso particolare, come indicatore di una cultura pedagogica. Verrà esaminata, infatti, la presenza della virtù e delle virtù nella proposta formativa di un gesuita che operò nel collegio dei nobili di Parma a metà Seicento, padre Orazio Smeraldi.

### 1. *Virtù ovunque*

I numerosi studi che hanno affrontato la questione dell'adozione dell'insegnamento umanistico da parte della Compagnia di Gesù hanno verificato come ciò sia avvenuto nelle intenzioni dei primi Gesuiti con una funzione ancillare dei classici rispetto alla formazione cristiana. Il dibattito su quali autori pagani leggere nelle scuole della Compagnia, pur nella differenza iniziale di opinioni, aveva portato Jerónimo Nadal a chiarire il ruolo fondamentale del commento dei docenti per favorire il passaggio dalle virtù degli autori dell'antichità alle virtù cristiane.<sup>6</sup> La spiegazione dei testi da parte dei maestri, la *praelectio* codifi-

<sup>6</sup> Codina Mir, 1968, pp. 287-288, 308-310.

cata poi nella *Ratio studiorum*, divenne lo strumento per operare quotidianamente nelle numerose classi dei collegi gesuitici la rivisitazione cristiana dell'antichità classica.<sup>7</sup> Uno studio di Kevin Spinale sulle radici intellettuali della virtù della magnanimità nelle Costituzioni gesuitiche esemplifica in quale modo Ignazio di Loyola abbia attinto alle concezioni aristotelica, ciceroniana e tomistica orientandole «ad maiorem Dei gloriam». Nell'uso ignaziano del termine si riscontrerebbe una sintesi tra pensiero classico e medievale, non una semplice ripresa della concezione ciceroniana. Il lavoro di Spinale indica una via per uno studio complessivo sulla rielaborazione, nella Compagnia di Gesù, del significato e della declinazione specifica delle virtù ricevute da una tradizione molteplice.<sup>8</sup>

Di fronte all'attenzione riservata allo stoicismo dal pensiero e dalla cultura europei tra Cinque e Seicento, Patrick Goujon si è interrogato innanzitutto sul rapporto del cristianesimo delle origini con la dottrina stoica, che gli avrebbe offerto «un langage pour se conduire au quotidien». Goujon constata poi che alla corte di Luigi XIII nel secolo XVII la lettura dei testi di François de Sales (1567-1622) e le predicazioni dei Gesuiti avevano fatto ricorso alla morale stoica sulle virtù per delineare la fisionomia del cortigiano devoto, e trova tracce di questa «hybridation» negli eroi di Corneille, nei quali la virtù politica e stoica della clemenza si confonde con il perdono cristiano. A suo giudizio restava tuttavia una divergenza, della quale gli stessi moralisti cattolici sarebbero stati consapevoli. Lo stoicismo avrebbe offerto all'Occidente una cultura dell'interiorità e la proposta di una condotta virtuosa secondo ragione, ma autori cristiani del periodo di ripresa dello stoicismo avrebbero evidenziato un diverso atteggiamento di fronte alle passioni: da sradicare secondo lo stoicismo in quanto errori di giudizio, da orientare secondo il gesuita Jean-Joseph Surin (1600-1665) o François de Sales. In quest'ultimo la distinzione sarebbe chiara: la volontà non è giudizio come per gli stoici ma amore, secondo un intenso dinamismo interiore. E Ignazio di Loyola avrebbe appor-

<sup>7</sup> Sul valore fondamentale della *praelectio* si veda Dainville, 1969, pp. 98-118.

<sup>8</sup> Spinale, 2015.

tato a François de Sales l'attenzione al discernimento degli spiriti per orientare la propria esistenza.<sup>9</sup>

Patrick Goujon apre a questo punto una finestra sull'evoluzione della teologia morale del periodo, che sarebbe stata lontana, come lo stoicismo, da una vita condotta con attenzione ai movimenti interiori. La teologia morale avrebbe preferito un comportamento secondo la ragione delle leggi morali e tratto vantaggio dalla pratica stoica dell'esaminarsi per raggiungere l'ideale proposto, ma anche attinto dall'eredità tomista di Aristotele.<sup>10</sup> Lo studio della teologia morale in età moderna e della sua concentrazione sulle leggi e sull'obbligazione in coscienza è stato molto intenso negli ultimi decenni.<sup>11</sup> L'esame della struttura di manuali per penitenti e confessori e di testi di teologia morale evidenzia un'attenzione alla casistica legata al decalogo piuttosto che ai sette vizi capitali (che avevano virtù contrapposte), così centrali invece nel periodo antecedente nella teologia e nell'omiletica.<sup>12</sup> Secondo il teologo Fausto Arici tale orientamento teologico-morale avrebbe privato le virtù del loro dinamismo orientato al bene, rendendole mere osservanze di precetti.<sup>13</sup>

La questione delle virtù nell'azione educativa dei Gesuiti nel secolo XVII si situa anche nello specifico contesto del riconoscimento canonico della santità. Nel corso del Seicento contemporaneamente si disegnano le regole per i processi di beatificazione e canonizzazione e si adotta la pratica delle virtù in grado eroico come criterio cardine per proclamare un beato o un santo. Come osserva Pierluigi Giovannucci, si tratta della connessione di due concetti distinti, di «virtù» e di «eroicità», ciascuno con un suo lungo percorso culturale. Tale legame è divenuto operativo nelle cause di beatificazione e canonizzazione

<sup>9</sup> Goujon, s.d.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> A titolo esemplificativo si vedano Prodi, 2000, pp. 325-389; Hurtubise, 2005; Maryks, 2008; Gay, 2011 e 2018; Tutino, 2018.

<sup>12</sup> Turrini, 1991, p. 253; Prodi, 2000, p. 338.

<sup>13</sup> Arici, 2015, p. 25.

nel corso del Seicento, anche se non direttamente determinato dalle nuove regole canoniche introdotte da Urbano VIII.<sup>14</sup>

L'agiografia si strutturò di conseguenza, sistematizzando in una sezione apposita la descrizione delle virtù delle figure proposte come esemplari, candidate o meno a un riconoscimento ufficiale della loro santità.<sup>15</sup> Un esempio interessante si trova nei mutamenti introdotti nelle diverse edizioni della *Vita* di Luigi Gonzaga (1568-91) del gesuita Virgilio Cepari (1564-31), pubblicata per la prima volta nel 1606. Mentre nelle prime edizioni, il racconto è suddiviso in capitoli che narrano della sua vita, da secolare e poi nella Compagnia,<sup>16</sup> nella seconda parte dell'edizione piacentina del 1630 sono enucleati, dall'unico capitolo sul periodo degli studi al collegio romano e sulle sue virtù, alcuni capitoletti dedicati a ciascuna di queste ultime: umiltà, obbedienza, povertà, castità con sincerità e mortificazione, carità.<sup>17</sup> D'altronde già Roberto Bellarmino (1542-1621) nel suo Sermone del 1608 su Luigi Gonzaga, più volte pubblicato negli anni successivi e incluso nella già citata edizione del 1630 della *Vita* del Cepari,<sup>18</sup> ne aveva contemplato la figura elencandone le virtù, oltre ai privilegi.<sup>19</sup> Inoltre, a partire dal 1624 compare il riferimento all'eroicità delle virtù nei decreti della Congregazione dei Riti riguardanti i soggetti da canonizzare.<sup>20</sup>

Un nesso profondo tra un percorso di perfezionamento spirituale e morale e la pratica delle virtù caratterizzò l'*Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* del gesuita spagnolo Alonso Rodríguez (1538-1616). Editato per la prima volta nel 1609 a Siviglia, conteneva i discorsi settimanali alla sua comunità tenuti tra il 1589 e il 1595. Ebbe un plurisecolare successo, con più di trecento edizioni in molte lingue, e fu a

<sup>14</sup> Giovannucci, 2004 e 2008.

<sup>15</sup> Su santità e agiografia in rapporto alle nuove modalità di beatificazione e canonizzazione si veda anche Gotor, 2002.

<sup>16</sup> Esaminate le edizioni del 1606 e del 1609: Cepari, 1606 e 1609.

<sup>17</sup> Cepari, 1630, pp. 143-160, 162-166 (capitoli XIII, XIV, XV, XVI, XVIII).

<sup>18</sup> *Ibi*, pp. 269-280.

<sup>19</sup> Ianniello, 2020, pp. 75-83.

<sup>20</sup> Giovannucci, 2008, p. 18.

lungo proposto per la formazione dei novizi Gesuiti.<sup>21</sup> L'orizzonte delle virtù appare dunque ben saldo nella spiritualità e nella formazione morale della Compagnia di Gesù nel Seicento.

## 2. L'«acquisto delle virtù»

Padre Orazio Smeraldi (1592-1672) fu rettore del collegio dei nobili di Parma per quasi vent'anni, dal 1637 al 1646 e dal 1650 al 1658, ma ebbe certamente occasione di conoscerne le vicende anche durante la sua pluriennale permanenza nel vicino collegio di San Rocco, sia come studente di teologia tra il 1618 e il 1621, quando nel 1619 risiedeva nel convitto dei nobili, che allora ospitava circa 80 convittori, sia come precettore di Francesco Maria Farnese, figlio del duca Ranuccio I Farnese, tra il 1628 e il 1636, sia, infine, alla conclusione della sua esistenza, dal 1669 al 1672.<sup>22</sup> Nel collegio di San Rocco, infatti, i nobili convittori frequentarono tutte le scuole fino al 1643 e dopo quella data per lo più soltanto i corsi dalla retorica in su, per volere del duca Odoardo Farnese.<sup>23</sup> Il collegio di Santa Caterina era stato istituito dai duchi Farnese nel 1601 e affidato al governo della Compagnia di Gesù nel 1604. Nel corso del Seicento, soprattutto dopo i travagli della peste e delle guerre dei decenni centrali del secolo, divenne un convitto esemplare, che attraeva numerosi esponenti della grande aristocrazia dei territori degli antichi stati italiani settentrionali e dell'impero.<sup>24</sup>

Al termine della sua intensa vita, padre Smeraldi scrisse sia la storia del collegio<sup>25</sup> sia le *Memorie* di 18 convittori morti di malattia in giova-

<sup>21</sup> Donnelly, 2001. Consultata la traduzione italiana Rodríguez, 1731. Sull'opera nel contesto della letteratura spirituale gesuitica si veda Goujon, 2019, p. 146.

<sup>22</sup> Turrini, 2017 e 2021, pp. 9-38.

<sup>23</sup> Capasso, 1904, pp. 37-38.

<sup>24</sup> In merito si vedano Capasso, 1904; Brizzi, 1976; Turrini, 2006; Mora, 2013; Smeraldi, 2021.

<sup>25</sup> Biblioteca Palatina di Parma, Ms. Parmense 561, pp. 63-250: O. Smeraldi, *De' principii e progressi del collegio de' nobili di Parma eretto dal serenissimo duca Ranuccio l'anno MDCL. Racconto disteso dal p. Oratio Smeraldi della Compagnia di Giesù, 1670*, pp. 255-346: *Collegii nobilium parmensis nomenclatura ab anno MDCL*.



ne età, dai nove ai ventidue anni, tra il 1621 e il 1670.<sup>26</sup> Cinque erano morti nelle loro case, gli altri nel collegio di Parma. Al centro dell'attenzione di padre Orazio fu la condotta edificante di questi ragazzi e giovani nel convitto e la buona morte come coronamento e prova della loro rettitudine. Le *Memorie*, datate 1670, erano destinate alla lettura nel refettorio del collegio di Santa Caterina e rimasero manoscritte. Quando furono concluse, i convittori erano più di 170 e raggiunsero la cifra di quasi 300 a fine secolo. Queste testimonianze permettono di cogliere una concreta declinazione del modello educativo della Compagnia di Gesù nei decenni centrali del Seicento attraverso gli occhi di un gesuita che ne era stato il rettore per quasi un ventennio.

Le fonti di padre Smeraldi sono diverse: dall'esperienza diretta ai racconti degli altri Gesuiti, a lettere o testi elogiativi a stampa. Pertanto, i profili dei convittori non sono omogenei per lunghezza e per ricchezza di particolari. Tutti sono comunque incentrati sul comportamento in collegio e sulla malattia e la morte. Ai giovani convittori padre Smeraldi dedica attenti ritratti e narrazione di aneddoti che intendono proporli come modelli da imitare. Nella stagione in cui scrive aveva a disposizione già alcune agiografie di giovani Gesuiti che avevano costituito una catena di esemplarità nella Compagnia a profitto sia dei novizi sia degli scolari o convittori secolari. Erano dei beati Stanislao Kostka (1550-1568) e Luigi Gonzaga (1568-1591), poi canonizzati nel 1726, e di Giovanni Berchmans (1599-1621), beatificato

<sup>26</sup> Sul manoscritto, conservatosi in due copie redatte l'una con interventi dell'autore l'altra più tarda, si veda Smeraldi, 2021, che contiene l'edizione della copia più antica (pp. 79-213), conservata nella Biblioteca Comunale Passerini Landi di Piacenza (Ms. Landi 139, O. Smeraldi, *Memorie di diciassette convittori del Collegio de' nobili di Parma morti, dodici nel medesimo collegio e cinque nelle lor patrie e case dall'anno in che fu eretto MDCL fino all'anno MDCLXIX, distese dal p. Orazio Smeraldi della Compagnia di Giesù*). Diversamente da come annunciato nel titolo, il manoscritto narra di diciotto convittori, come risulterà anche dal titolo della copia più tarda, si veda Archivium Romanum Societatis Iesu, Fondo Scaduto, *Memorie di diciotto convittori del Collegio de' nobili di Parma, morti, tredici nel medesimo collegio e cinque nelle lor patrie e case, dall'anno in che fu eretto 1601 fino all'anno 1670, distese dal padre Orazio Smeraldi della Compagnia di Gesù*. Nel citare il manoscritto pubblicato in Smeraldi, 2021, si farà riferimento alla pagina dell'edizione, non alla carta del manoscritto.

nel 1865 e canonizzato nel 1888. Ma si trattava di Gesuiti, mentre i convittori di padre Smeraldi erano secolari, per cui è interessante verificare se e come il riferimento alla virtù e alle virtù fosse un tratto rilevante nelle sue *Memorie*.

Innanzitutto va rilevato che il termine «virtù», inteso in senso morale, è molto presente nel manoscritto: le ricorrenze sono infatti 111.<sup>27</sup> Il termine è declinato sia al singolare sia al plurale, secondo una modalità ben presente nei testi coevi. Padre Smeraldi adotta un’accezione di virtù quale definizione complessiva di uno stato morale che ha diverse intensità e al quale si aspira fattivamente.<sup>28</sup> Alcuni esempi sono significativi in tal senso. Quando Ludovico Serragli rientrò nella sua città, familiari e parenti desideravano trattenerlo tra loro, «parendogli che, uscito dal collegio de’ nobili di Parma maturato a sufficienza, potesse comparire in quell’amenissimo giardino di Fiorenza tra’ primi e cogliere quelle lodi e applausi che meritava la sua virtù».<sup>29</sup> Della «virtù del giovanetto» si parla a proposito del genovese Onorato Spinola.<sup>30</sup> I compagni considerarono lo strumento di penitenza che Camillo Malaspina si era fabbricato «ammirati della virtù di quell’anima».<sup>31</sup> E il piccolo Giberto Terzi, conversando con la sorellina posta in educazione dalle Orsoline di Parma, poco distanti dal collegio ducale, concludeva affermando che «sì come disegnava egli per la sua parte negli anni migliori maggior avanzamento nella virtù, così che altrettanto a lei desiderava».<sup>32</sup>

La «virtù» è dunque una qualità della persona che desta ammirazione e nella quale si progredisce. Più volte padre Smeraldi evoca l’immagine della «via» a proposito della virtù. Antonio Moro, ad esempio,

<sup>27</sup> Alle quali si aggiunge l’espressione “in virtù di” utilizzata due volte. Non si esamina qui l’uso del termine “virtù” inteso come efficace influsso di una realtà, presente una sola volta («la virtù di quel Santo Sacramento», c. 38v).

<sup>28</sup> Per un breve *excursus* sull’accezione etica della virtù si veda Giovannucci, 2008, pp. 6-10 (e la bibliografia ivi citata).

<sup>29</sup> Smeraldi, 2021, p. 98.

<sup>30</sup> *Ibi*, pp. 102-103.

<sup>31</sup> *Ibi*, p. 128.

<sup>32</sup> *Ibi*, p. 155.

mostrava desiderio e gusto che nel tempo assegnato per sollievo degli animi, qual è dopo la solita refezione, intervenisse alla camerata alcun de' padri, perciocché col racconto della vita di qualche santo od altra somigliante curiosa narrativa si passasse con dilettevole profitto quell'ora e si eccitassero viè maggiormente tutti a correre per la via intrapresa della virtù.<sup>33</sup>

Il fratello, Giuseppe Moro, si era «incaminato felicemente per la via della virtù quasi dalle mosse e principio del corso di sua vita».<sup>34</sup> Si trattava di una «bella via», ma anche di un cammino «stretto».<sup>35</sup> E gli adolescenti si trovavano, secondo padre Smeraldi, «nel tempo del bivio pitagorico o della virtù o pure del vizio».<sup>36</sup>

Un passo rivela la derivazione filosofico-teologica del termine «virtù» nelle *Memorie*: l'autore constata, infatti, che «veramente non è meraviglia che li putti siano molesti e crucciosi, quando sotto il mantello del morbo aspramente son provati, perciocché non assodati coll'abito della virtù».<sup>37</sup> Echeggia qui la riflessione aristotelica e tomistica, che definiva la virtù un *habitus*, cioè una disposizione permanente nel soggetto morale, esito di una libera scelta e di un orientamento verso un fine.<sup>38</sup>

Nelle *Memorie* la virtù cristiana è contrapposta alla virtù antica, un saggio della probabile modalità di lettura dei classici nelle scuole gesuitiche. Molto significativo in tal senso è il passo in cui padre Smeraldi elogia l'imperturbabilità del padre di fronte alla morte del cremonese Carlo Francesco Barbò:

Fu osservato poi in questo sì crudo e compassionevole accidente che, sì come il colpo spietato di morte atterrì universalmente ogn'uno e mosse a commiserazione grande, non mosse però gran fatto l'animo paterno. Di modo che ne' secoli antichi e di Zenone sarebbe stato quel signore facilmen-

<sup>33</sup> *Ibi*, p. 178.

<sup>34</sup> *Ibi*, p. 205.

<sup>35</sup> *Ibi*, p. 191.

<sup>36</sup> *Ibi*, p. 113.

<sup>37</sup> *Ibi*, p. 178.

<sup>38</sup> Aubert, 1992, col. 486.

te conosciuto per uno di quel partito, se non che in coloro era apparente e mascherata la virtù, in questo reale, vera e cristiana.<sup>39</sup>

Padre Smeraldi evoca dunque la virtù degli stoici, citando colui che era ritenuto l'iniziatore dello stoicismo, ma soltanto per evidenziarne l'aspetto illusorio nei confronti della virtù cristiana «reale» e «vera». Nella dedica ai convittori del collegio ducale il gesuita, dopo aver constatato che nei tempi antichi la virtù era più elogiata che nei coevi, aveva tuttavia sottolineato la falsità della virtù antica: «se si adopera la bilancia del giudizio retto, il peso della virtù d'alcuni moderni sarà a guisa d'una vera gemma prodotta da celesti raggi del sole, là dove quella a gran pena uguagliarà le misture d'alchimia formata col fumoso calor del fuoco».<sup>40</sup>

Ma accanto alla virtù citata al singolare nelle *Memorie* si articolano le virtù al plurale. Come nel suo emblema, il collegio è paragonato a un alveare di api nel quale «gioventù scelta e per nobiltà e per ingegno», giungendo da vari luoghi, «si prefigge nell'animo e si piglia a carico a modo d'api di fabricarsi non meno il melle con l'acquisto delle virtù morali e politiche, proprio delle quali è rassodare la volontà dell'huomo nel bene, che la cera per il lume con che l'intelletto nell'altre virtù compagne si perfeziona».<sup>41</sup> Virtù che «ad un huomo dan la vera forma e lo fan nobile», per le quali i convittori sostengono «fatiche assidue».<sup>42</sup>

Padre Smeraldi non segue lo schema agiografico che si andava formando nei decenni centrali del Seicento, suddiviso tra la narrazione della vita e l'elencazione delle virtù, ma adotta piuttosto una struttura narrativa incentrata interamente sull'esercizio delle virtù da parte dei convittori sia nel comportamento in collegio sia durante la malattia e la morte. Nei ritratti dei convittori di padre Smeraldi le virtù sono la chiave di lettura dell'esemplarità dei giovani nobili. Il gesuita

<sup>39</sup> Smeraldi, 2021, pp. 139-140.

<sup>40</sup> *Ibi*, p. 89.

<sup>41</sup> *Ibi*, p. 92.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

non declina tuttavia le virtù secondo la classificazione in teologali (fede, speranza, carità) e cardinali (prudenza, temperanza, forza, giustizia) che stava diventando il punto di riferimento dell'agiografia e dei processi di beatificazione e canonizzazione, ma secondo un modello comportamentale formato da diverse componenti quali la diligenza, la devozione, la verecondia, l'obbedienza, la pazienza e la «forzezza d'animo»<sup>43</sup> di fronte alla morte. Tra le virtù trova posto anche sapersi adattare alla «disciplina del collegio».<sup>44</sup>

Nelle *Memorie* hanno largo spazio le virtù della socievolezza quali l'amabilità, l'affabilità, il garbo, la gentilezza, la grazia, secondo i costumi civili del gentiluomo definiti in età rinascimentale ai quali attinsero anche i collegi dei Gesuiti, dove si leggevano testi come il Galateo.<sup>45</sup> In controluce emergono gli atteggiamenti del codice comportamentale rifiutato: l'alterigia aristocratica, l'orgoglio, la fastosità, l'aggressività, l'ozio, la dispersione, la dissolutezza, un parlare immodesto e offensivo. Alcuni convittori fanno da controcanto, ad esempio un compagno di camerata di Camillo Malaspina descritto come «astutello, bizzarro, pieno di ardire e di mal talento».<sup>46</sup>

La modestia è la virtù più citata e apprezzata, in sintonia con un tratto tipico della Compagnia di Gesù fin dalle origini e con quel modello comportamentale fondato su pietà, buona creanza e modestia maturato nel corso del Cinquecento.<sup>47</sup> Marc'Antonio Sanguinetti ne era intriso:

La virtù della modestia, ch'al sentire de' savij, è un ornamento de' giovani, il più nobile di tutti, come quello che da amici egualmente che da nemici è gradito ed ammirato, dava misura agli andamenti tutti di Marc'Antonio, o si cerchi nel parlare la maturità e sodezza, o ne' movimenti del corpo l'avve-

<sup>43</sup> *Ibi*, pp. 92, 183.

<sup>44</sup> L'espressione ricorre raramente: *ibi*, pp. 113, 157, 178, 193.

<sup>45</sup> Botteri, 2004; Turrini, 2006, pp. 180-187.

<sup>46</sup> Smeraldi, 2021, p. 128.

<sup>47</sup> Niccoli, 1994.

nentezza senza affettazione, o nelle maniere tenute con chi che fosse in ogni tempo e luogo nel praticare e trattare.<sup>48</sup>

Nella prospettiva del gesuita, il convittore esemplare si contraddistingue per le virtù praticate. Eloquente è il ritratto di Camillo Malaspina, convittore fra gli undici e i quattordici anni, che era ritenuto «esimio in bontà e irreprensibile, di modo che in niuna virtù confacevole a quell'età fusse avanzato, ma bensì tutti egli avanzasse».<sup>49</sup>

L'affettuosa attenzione dell'ex rettore del collegio di Santa Caterina è orientata verso il dinamismo interiore che si declina in abiti interiori ed esteriori, perché «la virtù, quando non è di apparenza sola e finta, ma reale e vera, ha sempre il suo pregio, e co' 'l suo proprio lume si discuopre d'ogni intorno».<sup>50</sup> Era «nella coltura poi dell'huomo interiore con l'essercizio delle virtù cristiane, che sono l'anima dell'anima» che Camillo Malaspina «non invidiava a tanti de' quali si leggono esempi rari e mirabili».<sup>51</sup>

Riguardo alle diverse accezioni di virtù, nelle *Memorie* di padre Smeraldi trapelano sia le conoscenze teologiche sia la frequentazione dei classici ben presenti nelle scuole gesuitiche. Vi si trova, ad esempio, l'eco delle distinzioni teologiche sulle virtù. A proposito del cremonese Girolamo Vidoni, infatti, affiorano anche le virtù «*gratis datae*», accanto alle altre già accuratamente descritte:

La morte troppo accelerata, che a guisa di fuoco incenerò il marchese e lo consunse, fece che non solo le virtù vere e sante havessero il suo pregio e stima presso tutti, ma che di vantaggio altre si scoprirono di quelle che diconsi *gratis datae*, le quali lasciarono argomento anche a' posterì non meno di lode che d'ammirazione. Chiamo qui virtù *gratis datae* quelle alle quali niuno può arrivare senza il dono speciale di Dio, che le conferisce gratis a chi vuole, come e quando vuole; e che appunto conferì all'anima di questo giovinetto. Tali sono il conoscere e penetrare l'interno delle persone, il prevedere

<sup>48</sup> Smeraldi, 2021, p. 115.

<sup>49</sup> *Ibi*, pp. 124-125.

<sup>50</sup> *Ibi*, p. 129.

<sup>51</sup> *Ibi*, p. 126.

re le cose future e il predirle, il godere illustrazioni straordinarie di Dio, che nel nostro marchese Vidoni chiaramente si manifestarono.<sup>52</sup>

In due punti delle *Memorie* il richiamo a concetti antichi è esplicito, come evidente è la loro rivisitazione in un'ottica cristiana compiuta dall'autore. Nel ritratto di Paolo Odescalchi padre Smeraldi annota la «frequenza de' sacramenti» e aggiunge: «da questa e dalla verecondia che da Tullio vien detta *Custos omnium virtutum*, guardia di tutte le virtù, e che gli era quasi che connaturale, ne argomentavano tutti una ben grande purità di coscienza, colla quale si persuadevano che illibato caminasse nel cospetto del Signore». <sup>53</sup> La «verecondia» di ciceroniana memoria è qui associata alla custodia di sé riguardo al peccato legato alla sensualità, accezione non certo presente in Cicerone.

Il comportamento di Vittore Martinengo, ospite in collegio dai dieci ai diciassette anni, che intratteneva allegramente i compagni di camerata con i burattini, offre a padre Smeraldi, invece, l'occasione per sottolineare in positivo un'attenzione educativa molto radicata nella pedagogia dei Gesuiti:

Sapeva il conte Vittore che l'urbanità è virtù insegnata da' morali, quale col vocabolo greco chiamano *Eutrapelia*, di cui proprio è tramezzare l'occupazione serie con altre dilettevoli, a fine di sollevare la vita humana dal peso con che da quella come da troppo rigorosa rimarrebbe facilmente oppressa. Quindi era che alle hore non di studio né di quiete, ma nelle destinate alla ricreazione, nel tempo in specie carnevalesco, talvolta con altretali e simili trattenimenti essilarava seco gli animi della sua camerata. Né ciò era senza mostra d'ingegno per gli motti, vivezze, sali e arguzie da che cotal mercanzia si rende più vendareccia e plausibile; né meno era senza frutto de' compagni, che da quello svagamento d'animo più facilmente poi si arrendevano a ripigliare la fatica e travaglio dello studio, reso perciò più tollerabile e soave.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> *Ibi*, p. 160.

<sup>53</sup> *Ibi*, p. 95.

<sup>54</sup> *Ibi*, p. 190.

Padre Smeraldi accoglie l'accezione positiva della virtù aristotelica dell'*eutrapelia*, che era invece stata associata a significati negativi nel Nuovo Testamento e nei Padri della Chiesa. Tommaso d'Aquino l'aveva inserita nell'etica cristiana, seguendo Cicerone e Agostino, come una virtù capace di sollevare lo spirito di tanto in tanto con intrattenimenti giocosi e piacevoli.<sup>55</sup> La virtù dell'*eutrapelia* conobbe una «certa fortuna» in età rinascimentale.<sup>56</sup> Nel collegio gesuitico di Parma saper vivere con moderata allegria i momenti di ricreazione era ritenuta la virtù dell'«urbanità», quindi un tratto di coltivata socievolezza.

Mentre si stava affermando il concetto di “eroicità delle virtù” nella prassi dei processi di beatificazione e canonizzazione, anche padre Smeraldi talvolta sottolinea la connotazione eroica del comportamento dei convittori virtuosi. Nelle *Memorie* la nozione appare di derivazione classica, ma nella prospettiva che l'eroicità cristiana possa superare quella antica:

Tanto direi poter succedere nel caso nostro, che tal un de' moderni agguagli nella virtù e forse avanzi di qualche caratto alcun degli antichi. Perché *idem Dominus omnium, dives in omnes qui invocant eum*, Ro. 10. Quel Signore che colli maravigliosi influssi della sua grazia mise al mondo nostro visibile tanti e si segnalati eroi ne' preteriti secoli quali trasferì poi alla sua a noi invisibile gloria, quel desso è Signore de' tempi nostri ancora, cioè niente men potente né men benigno che fosse allora per concederne quando gli piaccia o de' simili o de' maggiori.<sup>57</sup>

I termini «eroica» o «eroicamente» tuttavia sono usati raramente: vi sono soltanto 5 ricorrenze. La prima si trova a proposito dell'impegno di Camillo Malaspina nel conseguire le virtù. Il marchese, infatti, «non superficialmente di passaggio e per usanza, ma con pienezza di volontà e generosità eroica s'era messo all'inchiesta di tutte, pretendendo l'acquisto della perfezione cristiana ben stretta».<sup>58</sup> Ed eroica fu la sua

<sup>55</sup> Rahner, 1961.

<sup>56</sup> Arcangeli, 2004, pp. 86-87.

<sup>57</sup> Smeraldi, 2021, p. 91.

<sup>58</sup> *Ibi*, p. 126.



sopportazione di un affronto subito in collegio da un compagno di camerata.<sup>59</sup> Le altre ricorrenze della nozione di eroicità si trovano nel descrivere la sopportazione delle sofferenze durante la malattia finale da parte ancora di Camillo Malaspina e di altri due adolescenti: il dodicenne Carlo Centurione e il piccolo Lelio Martinengo Cesaresco.<sup>60</sup>

Nelle *Memorie* di padre Smeraldi si fa cenno anche all'impegno dei convittori nelle rappresentazioni teatrali e non va dimenticato che il teatro fu occasione privilegiata nei collegi gesuitici per educare alle virtù, in particolare alle virtù civiche.<sup>61</sup> Mediante gli *studia humanitatis* i Gesuiti avrebbero, infatti, educato a legare pietà e valori civici, in armonia con le virtù cristiane.<sup>62</sup>

Nel suo studio diventato classico sulla pedagogia nei collegi gesuitici François de Dainville aveva dedicato largo spazio all'educazione alla virtù. Aveva considerato la centralità acquisita dalla virtù nell'età rinascimentale e l'accoglimento della *civilité* nella pratica delle virtù nei convitti dei Gesuiti, ma soprattutto aveva sottolineato la specificità assunta dall'esercizio delle virtù nella pedagogia della Compagnia di Gesù, inteso come via per far fiorire l'umanità dell'uomo, il sogno della morale filosofica greca, ma anche ciceroniana e rinascimentale. Per de Dainville nell'educazione gesuitica il modello per eccellenza diventava Gesù Cristo,<sup>63</sup> secondo una mistica ignaziana incentrata sul servizio a Dio e al prossimo e declinata nella concretezza dell'azione. In tal senso le virtù impregnate di *civilité* dei collegi gesuitici sarebbero diventate espressione di benevolenza verso il prossimo, di carità.<sup>64</sup> L'insistenza nelle *Memorie* di padre Smeraldi sull'aspetto relazionale delle virtù dei convittori e contemporaneamente sull'interiorità e sulla devozione nel segno dell'amabilità conduce in questa direzione, come

<sup>59</sup> *Ibi*, pp. 128-129.

<sup>60</sup> *Ibi*, pp. 121 (Carlo Centurione), 132 (Camillo Malaspina), 146 (Lelio Martinengo Cesaresco).

<sup>61</sup> Rzegocka, 2016.

<sup>62</sup> Kainulainen, 2018.

<sup>63</sup> Per l'imitazione di Cristo tra i convittori del collegio ducale di Parma si veda Smeraldi, 2021, pp. 127-128.

<sup>64</sup> Dainville, 1969, pp. 247-275.

rielaborazione in senso cristiano della tradizione classica, passando attraverso la riflessione filosofico-teologica successiva e l'elaborazione umanistica dei costumi civili. La centralità della virtù della modestia radica questa operazione nello specifico percorso formativo della Compagnia di Gesù, a partire dall'ispirazione ignaziana.

Nel laboratorio di un convitto aristocratico seicentesco questa operazione mirava a superare il codice comportamentale del ceto nobile, orientandolo verso una socialità misurata, accorta e benevolente, sostenuta da un'interiorità salda e nutrita di pietà e devozione. La direzione era verso una maggiore stima per il valore della virtù rispetto alla nascita, come diventerà esplicito qualche decennio più tardi, a inizi Settecento, nello stesso collegio ducale di Parma.<sup>65</sup> D'altronde già nel secolo XVI la virtù aggiungeva al «gentiluomo moderno» un'identità nuova rispetto alla «natura» e alla «storia», come ha ben dimostrato Amedeo Quondam analizzando le *Vite* del Vasari.<sup>66</sup>

Dei risultati dell'opera pedagogica incentrata sull'acquisizione delle virtù era entusiasta padre Smeraldi negli ultimi anni di vita<sup>67</sup> e anche, quasi un ventennio dopo, padre Antonio Foresti (†1692), che pubblicò nel 1689 *Il sentiero alla sapienza mostrato a' giovani studenti* dedicato ai nobili convittori di Parma. Nell'opera, incentrata sul legame tra «cristiana pietà» e «umane lettere», il gesuita additava l'adunanza dei convittori nella cappella del collegio come «parenese efficace e persuasiva d'ogni virtù», esaltando in particolare la «modestia e gravità di tanti GIOVANI NOBILI, i quali, senza parlare, predicano a tutti questa rara virtù; e al tempo stesso co' l'esteriore composizione del corpo palesano l'interiore aggiustatezza et innocenza degli animi».<sup>68</sup> Quanto tale processo educativo fosse faticoso per i Gesuiti e per i convittori risulta invece evidente dalle stesse vicende dei giovani esemplari ritrat-

<sup>65</sup> Turrini, 2006.

<sup>66</sup> Quondam, 2013, pp. 103, 118.

<sup>67</sup> Smeraldi, 2021, p. 52.

<sup>68</sup> Foresti, 1689, c. 7rv.

ti nelle *Memorie*, oltre che dall'ulteriore ricca documentazione concernente il collegio di Santa Caterina per i decenni successivi.<sup>69</sup>

### *Bibliografia*

Arcangeli A. (2004), *Passatempi rinascimentali. Storia culturale del divertimento in Europa (secoli XV-XVIII)*, Roma, Carocci.

Arici F. (2015), *Dalla virtù al precetto. Alcuni cenni teologici di carattere introduttivo*, in M. Tagliaferri (ed.), *Dalla virtù al precetto. L'educazione del gentiluomo tra '500 e '700*. Atti della Giornata di studio, Fondazione Civiltà bresciana, Brescia, pp. 13-25.

Aubert J.-M. (1992), *Vertus*, in *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique*, XVI, Beauchesne, Paris, coll. 485-497.

Batlloori M. (1999), *Introducció històrica*, in *Ratio studiorum. L'ordenació dels estudis dels Jesuïtes*, Eumo, Vic, pp. XXXVII-LXVI.

Bertrán-Quera M. (1986), *Introduccion historica y tematica*, in *La «Ratio studiorum» de los Jesuitas*, UPCM, Madrid, pp. 15-57.

Botteri I. (2004), *Buona vita, buona dottrina et buona creanza. I Gesuiti e il galateo*, in M. Hinz – R. Righi – D. Zardin (eds.), *I Gesuiti e la Ratio Studiorum*, Bulzoni, Roma, pp. 21-41.

Brizzi G.P. (1976), *La formazione della classe dirigente nel Sei-Settecento. I seminaria nobilium nell'Italia centro-settentrionale*, Il Mulino, Bologna (nuova ed. 2015).

Brizzi G.P. (ed.) (1981), *La «Ratio studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Bulzoni, Roma.

Capasso G. (1904), *Il collegio dei nobili di Parma*, Tipografia Luigi Battei, Parma.

Casalini C. – Mattei F. (2017), *Acquaviva and the Ratio studiorum*, in F. Rurale – P.-A. Fabre (eds.), *The Acquaviva Project: Claudio Acquaviva's Generalate (1581-1615) and the Emergence of Modern Catholicism*, Institute of Jesuit Sources, Boston College, Chestnut Hill (MA), pp. 291-312.

<sup>69</sup> Turrini, 2006, pp. 213-263.

Casalini C. – Pavur C. (eds.) (2016), *Jesuit Pedagogy 1540-1616. A Reader*, Institute of Jesuit Sources, Boston College, Chestnut Hill (MA).

Cepari V. (1606), *Vita del beato Luigi Gonzaga della Compagnia di Gesù*, appresso Luigi Zannetti, Roma.

Cepari V. (1609), *Vita del beato Luigi Gonzaga della Compagnia di Gesù*, Pietro Paolo Tozzi, Padova.

Cepari V. (1630), *Vita del beato Luigi Gonzaga della Compagnia di Gesù*, Giacomo Ardizzoni, Piacenza.

Codina Mir G. (1968), *Aux sources de la pédagogie des Jésuites. Le «Modus Parisiensis»*, Institutum Historicum S.I., Roma.

Dainville F. de (1969), *La naissance de l'Humanisme moderne*, Slatkine Reprints, Genève (ed. orig. 1940).

Donnelly J.P. (2001), *Rodríguez, Alonso (II)*, in C.E. O'Neill – J.M. Domínguez (eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, IV, Institutum Historicum Societatis Iesu-Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid, pp. 3394-3395.

Duminuco V.J. (ed.) (2000), *The Jesuit Ratio studiorum. 400th Anniversary Perspectives*, Fordham University Press, New York.

Foresti A. (1689), *Il sentiero alla sapienza mostrato a' giovani studenti*, Galeazzo Rosati, Parma.

Gay J.-P. (2011), *Morales en conflit. Théologie et polémique au Grand Siècle (1640–1700)*, Cerf, Paris.

Gay J.-P. (2018), *Le dernier théologien? Théophile Raynaud (v. 1583-1663), histoire d'une obsolescence*, Beauchesne, Paris.

Giovannucci P. (2004), *Genesi e significato di un concetto agiologico: la virtù eroica nell'età moderna*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 58, pp. 433-478.

Giovannucci P. (2008), *Canonizzazioni e infallibilità pontificia in età moderna*, Morcelliana, Brescia.

Gotor M. (2002), *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Olschki, Firenze.

Goujon P. (2019), *Les Politiques de l'âme. Direction spirituelle et Jésuites français à l'époque moderne*, Garnier, Paris.

Goujon P. (s.d.), *Stoïcisme et christianisme: la direction spirituelle à l'époque moderne*, [s.n.t.]. [https://www.academia.edu/21945360/Sto%C3%AFcisme-et\\_christianisme\\_la\\_direction\\_spirituelle\\_%C3%A0\\_l%C3%A9poque\\_moderne](https://www.academia.edu/21945360/Sto%C3%AFcisme-et_christianisme_la_direction_spirituelle_%C3%A0_l%C3%A9poque_moderne).

Hinz M. – Righi R. – Zardin D. (eds.) (2004), *I Gesuiti e la Ratio Studiorum*, Bulzoni, Roma.

Hurtubise P. (2005), *La casuistique dans tous ses états. De Martin de Azpilcueta à Alphonse de Liguori*, Novalis, Ottawa.

Ianniello A. (2020), «*Humiliamini sub potenti manu Dei*». Roberto Bellarmino e Luigi Gonzaga dal Collegio Romano alla santità. A margine del Sermone del 1608, in A. Carfora – S. Tanzarella (eds.), «*Come gli altri*». San Luigi Gonzaga (1568-1591) a 450 anni dalla nascita: ricordarlo da Napoli e dal Mediterraneo, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, pp. 65-84.

Julia D. (1996), *Généalogie de la «Ratio studiorum»*, in L. Giard – L. de Vaucelles (eds.), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Jérôme Millon, Grenoble, pp. 115-130.

Kainulainen J. (2018), *Virtue and Civic Values in Early Modern Jesuit Education*, in «*Journal of Jesuit Studies*», 5, pp. 530-548.

Lukàcs L. (ed.) (1965), *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*, I, (1540-1556), apud «*Monumenta historica Societatis Iesu*», Roma (*Monumenta paedagogica Societatis Iesu. Nova editio ex integro refecta*, I).

Lukàcs L. (ed.) (1986), *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*, V, *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu (1586 1591 1599)*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma (*Monumenta paedagogica Societatis Iesu. Nova editio penitus retractata*, V).

Maryks R.A. (2008), *Saint Cicero and the Jesuits. The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*, Ashgate, Aldershot-Burlington, Institutum historicum societatis Iesu, Roma.

Mora A. (ed.) (2013), *Il Collegio dei Nobili di Parma. La formazione della classe dirigente (secoli XVII-XIX)*. Atti del Convegno nazionale (Fornovo-Sala Baganza-Fontevivo, 22-24 maggio 2008), MUP, Parma.

Niccoli O. (1994), *Creanza e disciplina: buone maniere per i fanciulli nell'Italia della controriforma*, in P. Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna, pp. 929-963.

Pavur C.N. (2005), *The Ratio studiorum. The Official Plan for Jesuit Education*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis (MO).

Prodi P. (2000), *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna.

Quondam A. (2013), *Vasari e la virtù*, in A. Nova – L. Zangheri (eds.), *I mondi di Vasari. Accademia, lingua, religione, storia, teatro*, Marsilio, Venezia, pp. 99-140.

Rahner H. (1961), *Entrapèlie*, in *Dictionnaire de spiritualité*, IV, Beauchesne, Paris, coll. 1726-1729.

*Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu* (2021), tr. it. di A. Bianchi, Scholé, Brescia.

*Ratio studiorum. Plain raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus* (1997), présentée par A. Demoustier et D. Julia, annotée et commentée par M.-M. Compère, Belin, Paris.

Rodríguez A. (1731), *Esercizio di perfezione, e di virtù cristiane*, 3 voll., per Andrea Poletti, Venezia.

Romano A. (2002), *Modernité de la Ratio studiorum (plan raisonné des études): genèse d'un texte normatif et engagement dans une pratique enseignante*, in É. Ganty – M. Hermans – P. Sauvage (eds.), *Tradition jésuite. Enseignement, spiritualité, mission*, Presses universitaires de Namur-Éditions Lessius, Namur-Bruxelles, pp. 47-83.

Rzegocka J. (2016), *Civic Education on Stage: Civic Values and Virtues in the Jesuit Schools of the Polish-Lithuanian Commonwealth*, in R.A. Maryks (ed.), *Exploring Jesuit Distinctiveness: Interdisciplinary Perspectives on Ways of Proceeding within the Society of Jesus*, Brill, Leiden-Boston, pp. 41-61.

Smeraldi O. (2021), *Memoirs of Seventeen Boarders at the College of Nobles in Parma (1670): Youth and Education in Early Modern Italy*, ed. by M. Turrini, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma.

«Specchio d'ogni virtù propria di quell'età»

Spinale K. (2015), *The Intellectual Pedigree of the Virtue of Magnanimity in the Jesuit Constitutions*, in «Journal of Jesuit Studies», 2, pp. 451-470.

Turrini M. (1991), *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Il Mulino, Bologna.

Turrini M. (2006), *Il "giovìn signore" in collegio. I gesuiti e l'educazione della nobiltà nelle consuetudini del collegio ducale di Parma*, Clueb, Bologna.

Turrini M. (2017), *Un gesuita e il suo mondo. Padre Orazio Smeraldi tra Parma e Piacenza nel Seicento*, in «Bollettino di studi sardi», 10, pp. 23-49.

Turrini M. (2021), *Introduction*, in O. Smeraldi, *Memoirs of Seventeen Boarders at the College of Nobles in Parma (1670): Youth and Education in Early Modern Italy*, ed. by M. Turrini, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma, pp. 1-74.

Tutino S. (2018), *Uncertainty in Post-Reformation Catholicism. A History of Probabilism*, Oxford University Press, New York.

# «Volendo piantare fondamento di fabbrica spirituale la quale resistesse a tutti li soffij de' venti di tentazioni diaboliche»: le Cappuccine di Santa Prassede, ritratto di virtù monastica

*Francesca Terraccia*

La fondazione del monastero delle Cappuccine di Santa Prassede<sup>1</sup> a Milano si inserì nel solco del fervido contesto di rinnovamento avviato al termine del Concilio di Trento<sup>2</sup> e avvenne il 24 dicembre 1578.

Carlo Borromeo, arcivescovo di Milano, consapevole di un panorama religioso abbastanza compromesso, come le visite postconciliari avevano rivelato, e desideroso di perseguire la riorganizzazione e la moralizzazione delle comunità religiose femminili, riuscì a promuovere un'istituzione che potesse essere simbolo di rinnovata vita monastica e la intitolò per l'appunto a santa Prassede, come la sua sede cardinalizia.<sup>3</sup> Il monastero si votò alla prima Regola di santa Chiara, una

<sup>1</sup> Questo articolo rielabora e integra il mio contributo Terraccia, 2018.

<sup>2</sup> Sull'applicazione del Concilio di Trento si veda Creytens, 1964; 1965, p. 77; Marcocchi, 1966.

<sup>3</sup> Carlo Borromeo assunse la cura della Diocesi di Milano nel 1564, immediatamente dopo la conclusione del Concilio di Trento. Fu affiancato in qualità di vicario generale da monsignor Ormaneto, già discepolo di Giberti, noto vescovo di Verona, e dal provicario Alberto Lino. Nel 1565 ci fu la convocazione del primo Concilio provinciale che produsse una *summa* di regole per le monache, da integrarsi alla normativa tridentina, e ne seguirono poi altri. Nel frattempo era già stata avviata una campagna di visite ai monasteri femminili finalizzata alla verifica dell'osservanza. La situazione era critica. In merito Carlo Borromeo si esprimeva: «Non ho dubbi che scoprirete de grandissimi disordini et piaghe tali che havranno bisogno de gagliardi rimedi». Si veda la lettera di Borromeo all'Ormaneto del 1564, in Marcora, 1961, p. 507. Quando all'apertura nel 1573 del terzo Concilio provinciale, le famiglie potenti milanesi fecero rimostranze a causa dei provvedimenti che limitavano la loro inge-



delle più rigide e severe, all'insegna della stretta povertà e dell'asprezza di vita ed esercitò e sublimò la religiosità riformata secondo i dettami borromaici.

Una giovane donna milanese, tale Marta Piantanida, aggregò attorno a sé alcune compagne, con le quali gettò il seme di quella che divenne poi la comunità Cappuccina.<sup>4</sup> A metà del Seicento Ermes Cattaneo, protonotaio apostolico e storiografo del monastero di Santa Prassede, narrò le singolari vicende che precedettero la fondazione;<sup>5</sup> durante il corso dei secoli XVI e XVII infatti si era diffusa la pratica di redigere cronache delle istituzioni religiose. Le gesta a volte “eroiche” dei fondatori venivano enfatizzate con la finalità di promuovere un modello di perfetta vita monastica.<sup>6</sup>

Marta Piantanida apparteneva ad una famiglia di modeste condizioni. Il padre Ambrogio nel 1565 l'aveva promessa in sposa ad un artigiano, tale Giacomo Gallo, proveniente da Locarno. Il matrimonio non rientrava nelle volontà di Marta, ma ella assecondò il desiderio paterno «con riverenza grandissima» e si sposò.<sup>7</sup> Il marito si rivelò sin da subito un uomo violento e tentò anche di ucciderla. Marta ebbe la fortuna di

renza nella gestione delle case religiose, la Santa Sede decise quindi di inviare monsignor Gerolamo Ragazzoni in qualità di visitatore apostolico, il quale operò tra il 1575 e il 1576. In merito si vedano Cattaneo, 1965; Góralski, 1989; Caiazza, 1992; Turchini, 1995; Jedin – Alberigo, 1985; Alberigo, 1967; Bosatra, 1984; Zardin, 2010. Il ruolo del Ragazzoni è stato ampiamente trattato da Ghezzi, 1982-1983; 1994; 2010.

<sup>4</sup> Sul ruolo delle monache fondatrici in età postridentina si veda Zarri, 2007; per la realtà napoletana si vedano Novi Chavarria, 2009; Scattigno *et al.* 1996; Cabibbo – Modica, 1989; Onori, 2019, Andretta, 1994; Frazzoni, 2019; Marchetti, 2019.

<sup>5</sup> Archivio Storico della Diocesi di Milano, Ordini e Congregazioni Religiose, sez. XII, [d'ora in poi ASDMi], vol. 116, *Da chi et come ebbe principio il Monastero delle Madri Capucine di Santa Prassede nella città di Milano*, capitolo 1.

<sup>6</sup> Si vedano Boesch Gajano – Sebastiani, 1984; Sebastiani, 1990; Scaraffia – Zarri, 2009. Anche le monache devote scrivono di devozione, di santità e di virtù: a tal proposito si vedano Graziosi, 1996; 2005; Petrucci, 1995; Weaver, 2009. Ricordo altresì le pubblicazioni in *La memoria restituita. Fonti per la storia delle donne*, collana diretta da M. Caffiero e M.I. Venzo, e in particolare Lirosi, 2009; Abbatelli *et al.*, 2016; Plebani, 2019; di recente pubblicazione *Memorie segrete. Una cronaca seicentesca del Monastero di Santa Rosa di Viterbo* (Rava, 2020); Nicoli – Cleis, 2021.

<sup>7</sup> ASDMi, vol. 112, ff. 1-2.

trovare riparo presso la nobile Isabella Borromeo,<sup>8</sup> cugina di san Carlo, presso la quale lavorava come domestica sua sorella Margherita.<sup>9</sup> Il legame con la famiglia Borromeo agevolò l'incontro con il santo. Nello stesso periodo Marta incominciò a frequentare la chiesa di San Barnaba e si affidò alle cure spirituali di alcuni padri barnabiti, grazie ai quali incominciò a coltivare il progetto della creazione di un monastero di perfetta osservanza, rispondente a una regola di particolare ritiratezza, con il desiderio di «seguire le pedate del padre san Francesco principalmente nella virtù della povertà altissima».

Aggregò alcune compagne con le quali prestava aiuto ai poveri e agli infermi e decise di vestire l'abito di sant'Orsola in attesa della monacazione. L'esperienza orsolina si connotava quale scelta temporanea in attesa di una vita claustrale in senso pieno. Le donne continuarono a frequentare la chiesa di San Barnaba, presso la quale Marta ebbe modo di ricevere più volte l'eucarestia dall'arcivescovo Borromeo in persona, che venuto a conoscenza del loro modo di vivere e del desiderio di ritirarsi dal mondo, pensò potessero essere adatte alla creazione di un monastero di Cappuccine.<sup>10</sup> Borromeo quindi nel 1575 chiese a Marta Piantanida di congregare alcune ragazze ben istruite e ammaestrate affinché potessero entrare a far parte della futura comunità monastica. Si stava per realizzare il desiderio del santo di creare un «seminario di virtù, una fucina di vero foco d'amor di Dio, un ritratto di perfetta povertà, un esercizio di continue orazioni, quali alla città sarebbero state fortezza et sicurezza maggiore per difenderla dai nemici e preservarla dai pericoli, che qualsivoglia altra

<sup>8</sup> Isabella Borromeo sposò il nobile milanese Girolamo Visconti ed ebbe una figlia, Ippolita, che fece professione nel monastero di San Paolo e che, al pari di molte monache di santa Prassede, si distinse per le somme virtù e della cui vita è stata pubblicata una biografia per mano di una consorella. Si veda Gonzaga, 1673.

<sup>9</sup> Sulla vicenda matrimoniale di Marta si veda Terraccia, 2004; 2018, p. 79.

<sup>10</sup> Le Cappuccine erano sorte a Napoli per volontà della nobile vedova catalana Maria Lorenza Longo, la quale ebbe una vita singolare che in alcuni tratti ricorda la vicenda personale di Marta Piantanida. Sulle Cappuccine di Napoli si veda Solfaroli Camillocci, 2002; Boccadamo, 2019; Lupoli, 2021.

fortezza e diligenza umana».<sup>11</sup> Nel 1578 la Santa Sede approvò la fondazione e il Borromeo dispose che si chiamassero alcune madri cappuccine da Perugia affinché istruissero la nuova comunità.<sup>12</sup>

Le donne si sottoposero a un regime di severissime restrizioni, si votarono alla stretta osservanza dei tre voti di religione, interruppero ogni contatto con persone al secolo, praticavano la dieta quaresimale perenne e dormivano su nude tavole, dedicandosi all'orazione di giorno e di notte. Con alternanza costante le religiose, inoltre, vegliavano il Santissimo Sacramento, perennemente esposto scoperto nella chiesa interiore, in virtù di una eccezionale approvazione arcivescovile. Le regole sinodali infatti prevedevano che il Santissimo Sacramento stesse nella chiesa pubblica e non nel coro conventuale.<sup>13</sup> Tale severità suscitò perplessità da parte di coloro che ritenevano poco probabile che giovani «donne delicate» potessero esercitarla. Ma la «Divina Maestà» favorì talmente queste religiose che la comunità crebbe velocemente in numero. La loro reputazione fu costantemente elogiata, erano «di grande esempio in città», tant'è che i cittadini «nel tempo dei maggiori travagli» ricorrevano alle Cappuccine con richieste di orazioni e la loro santità di vita era nota anche in altre province dello Stato<sup>14</sup>.

Un *corpus* documentario peculiare e pressoché unico, l'«archivio spirituale» del monastero di Santa Prassede, consente oggi di analizzare la vita di questa esemplare casa religiosa. Esso si conserva presso l'Archivio Storico della Diocesi di Milano, in una sezione dedicata agli ordini e alle congregazioni religiose soppresse e consta di 14 volumi che comprendono alcuni memoriali relativi alla storia dell'Istituzione, alcune edizioni delle Costituzioni, ma soprattutto la registrazione completa di tutte le vestizioni e le professioni avvenute nel tempo di eser-

<sup>11</sup> ASDMi, vol. 114, f. 10.

<sup>12</sup> Marta Piantanida non poté far professione perché ancora legata da vincolo matrimoniale. Ci riuscì solo nel 1594 e visse nel monastero per trent'anni con «tanta umiltà e tanta edificazione che molte vergini nobili mosse dalla fama di santità che correva di questa monaca e dell'osservanza perfetta che manteneva nel suo monastero si risolsero di farsi cappuccine». Terraccia, 2018, pp. 82-83.

<sup>13</sup> Góralski, 1989, p. 156.

<sup>14</sup> Barelli, 1703, p. 602.

cizio della casa, per circa due secoli, tra il 1579 e il 1782.<sup>15</sup> A questo si aggiungono i necrologi delle monache, memorie in tempo di morte, che a volte attraverso brevi cenni, altre tramite lunghe e dettagliate evocazioni elogiative, illustrano la vita delle 284 religiose che si avvicendarono tra le mura del convento.<sup>16</sup> La normativa tridentina aveva imposto l'obbligo di tenere i libri della casa con finalità disciplinare e il suggerimento era stato reiterato da san Carlo Borromeo nelle Regole destinate alle monache della Diocesi di Milano.<sup>17</sup> La particolareggiata descrizione di profili biografici vergati al momento del decesso aveva scopo memoriale, ma l'intento agiografico, come riscontrato anche in altre realtà della penisola, non mirava alla costruzione di un culto, bensì alla promozione delle virtù e delle buone azioni, finalizzate alla realizzazione di un edificio spirituale.<sup>18</sup> In queste memorie si riscontra che furono molte le monache che morirono in "fama di santità", dotate di particolari virtù e animate da intensa devozione spirituale, come testimoniato dall'esempio della fondatrice. Le vite di queste cappuccine riuscirono a corrispondere a pieno ai modelli della religiosità postconciliare declinando l'umiltà, l'obbedienza, la vita di preghiera e di privazione vissuta fino al martirio, la sopportazione della malattia. Con sante non si identificavano pertanto donne dai poteri taumaturgici, bensì donne dotate di virtù, a volte eroiche.<sup>19</sup>

La vita delle Cappuccine così come previsto dalle Costituzioni e dalla Regola primitiva comportava asprezza di vita e mortificazione. La giornata in Santa Prassede era dedicata alla preghiera, alla contem-

<sup>15</sup> Particolarmente significativi i volumi 112, 114, 116.

<sup>16</sup> È verosimile pensare che all'epoca delle soppressioni, incominciate in età austriaca e concluse in età napoleonica, le monache versassero allo Stato secolarizzatore la documentazione economica e materiale, ovvero gli atti di amministrazione dei beni e i libri contabili, ma cercassero di preservare gli archivi "spirituali" che registravano la storia dei monasteri, i nomi delle religiose e le eventuali scritture epistolari e mistiche. Brambilla, 2009, p. 11.

<sup>17</sup> Ratti, 1892, coll. 320-359.

<sup>18</sup> Si veda Zarri, 2016, pp. 16-17; 2014, pp. 69-84.

<sup>19</sup> In merito ai "modelli di santità imposti dall'alto" si vedano Zarri 1990, 1991; Bonora, 2001; Sodano, 2002.

plazione e alla recita comunitaria delle ore canoniche. La recita in coro dell'ufficio divino scandiva i momenti della giornata. Sin dalla fondazione le Cappuccine si comunicavano tutti i giorni. Due ore al giorno erano occupate nell'orazione mentale, il tempo cambiava a seconda della stagione. L'antifonaria leggeva i passi della meditazione, che riguardavano generalmente la vita e la passione di Gesù, a cui le religiose si ispiravano per raggiungere una totale unione con il Padre. La confessione avveniva una volta alla settimana; importanti erano inoltre i momenti di penitenza individuale e di revisione comune delle colpe. Due o tre volte al giorno le Cappuccine facevano l'esame di coscienza e arricchivano il loro spirito attraverso le letture consigliate.<sup>20</sup> Le prescrizioni borromaiche prevedevano che tutte le religiose indipendentemente dall'ordine di appartenenza leggessero giornalmente alcuni passi delle Costituzioni<sup>21</sup> e le monache di Santa Prassede, motivate da profondo ossequio, furono impeccabili nell'osservanza delle regole suggerite dal Borromeo.<sup>22</sup> Sicuramente ebbero molta influenza sul loro comportamento anche gli scritti proposti dai padri confessori, i frati cappuccini, e dai padri spirituali gesuiti, che predicavano loro una volta al mese e conducevano gli esercizi spirituali una volta l'anno.<sup>23</sup> Pubblicati a pochi decenni dalla fondazione del monastero, due testi ebbero larga diffusione nelle istituzioni religiose femminili della città di Milano. *La Pratica della vita spirituale per le monache, et altre persone desiderose di far progresso nella christiana perfectione*, pubblicata da Marc'Aurelio Grattarola nel 1603, comprendeva tra l'altro anche una sezione relativa al «modo d'alleuare le nouitie, & le figliuole secolari ne' monasteri». L'opera, scritta in origine per uso personale di una professa del monastero di Sant'Agostino a Milano, fu data poi alle stampe per «beneficio generale di tutte le monache o altre persone

<sup>20</sup> Si vedano le tre redazioni delle Costituzioni del 1605, 1647 e 1685 in ASDMi, voll. 117, 118 e 122. Inoltre *Somario, o vero relatione di quanto giornalmente si fa, e s'osserva nel Monastero delle R.R. Madri e Suore Capuccine di Santa Prassede in Porta Orientale di Milano*, vol. 125.

<sup>21</sup> Ratti, 1892, col. 358.

<sup>22</sup> Si veda ASDMi, vol. 122, ff. 3-4.

<sup>23</sup> ASDMi, vol. 114, f. 4.

che desiderano di fare progresso nelle virtù e nella vita spirituale». L'intento dell'autore era suggerire un modo breve e pratico di condurre la vita spirituale che limitasse peccati e difetti e portasse alla realizzazione delle virtù cristiane e all'unione dell'anima con Dio, tramite l'amore e la trasformazione della volontà di ogni singola monaca con quella divina. Attraverso il rispetto delle regole e la meditazione, le religiose avrebbero potuto raggiungere la «perfezione cristiana e apostolica». Il mezzo principale era l'orazione mentale per «ricevere da Dio nuovo lume e grazia giornalmente, per andare avanti e far continuo progresso nella via del Signore». Pertanto le norme suggerite non dovevano solo essere lette, ma dovevano essere messe in “pratica” come il titolo dell'opera rimandava, affinché attraverso il conseguimento delle sante virtù e delle buone azioni potessero ottenere il premio della celeste patria.<sup>24</sup>

Giovanni Pietro Barco, vicario moniale della città di Milano, pubblicò nel 1609 lo *Specchio religioso per le monache*. Come risulta dalle registrazioni anagrafiche a noi pervenute, egli professò in Duomo le cappuccine che presero i voti dal 1605 al 1615. Nel proemio della sua opera dichiarava che le monache avrebbero visto come in uno specchio le proprie colpe per poi superarle e cancellarle indirizzandosi alla perfezione alla quale erano state chiamate da Dio. Le esortava quindi a leggere e a compiacersi nella lettura del suo scritto, promettendo loro che non avrebbero ricavato limite bensì chiarezza e molta consolazione e che «a guisa d'api prudentissime» ne avrebbero ottenuto solo miele e fiori.<sup>25</sup> Dalle annotazioni relative a come era organizzata la giornata all'interno del convento si ricava anche che durante il Seicento, dopo la lettura dei capitoli della Regola, le monache leggevano il *Gersono della perfezione religiosa* composto da padre Pinelli<sup>26</sup> e nelle Costituzioni del 1685 inoltre compare l'*Esercizio di perfezione e virtù cristiane*

<sup>24</sup> Grattarola era legato a san Carlo e ne aveva promosso la canonizzazione, sicuramente la sua opera era circolata nel monastero. Si veda Pagani, 2011.

<sup>25</sup> Barco, 1609, pp. 9-10. L'opera era dedicata al cardinal Federico Borromeo.

<sup>26</sup> Pinelli, 1601.

del padre gesuita Alphonso Rodríguez,<sup>27</sup> testo che ammaestrava su come raggiungere virtù e perfezione attraverso il progresso spirituale, l'esattezza delle azioni ordinarie, l'orazione, l'esame di coscienza, l'osservanza delle regole, e gli slanci mistici nel quotidiano declinati in abnegazione e completo dono di sé.<sup>28</sup>

Un importante ruolo nel sostenere la comunità ebbero le badesse, che secondo le disposizioni sinodali venivano esortate a prestare cure materne ai bisogni materiali e spirituali delle religiose, insegnando l'esercizio della castità e delle altre virtù cristiane, fonti di perfezione. Fra i compiti più rilevanti vi era quello di operare con fervore per mantenere un'atmosfera di pace, di concordia reciproca e di unità. Le monache tutte avrebbero dovuto costituire un solo corpo e un solo spirito in unione con Cristo loro sposo.<sup>29</sup>

Soffermandoci ora sulle memorie in tempo di morte di alcune religiose le quali riuscirono a resistere a «li soffij de venti di tentazioni diaboliche et a tutti li colpi delle astuzie, che il comun nemico trova per impedire tutte le fabbriche spirituali»; colpisce come nel corso dei secoli esse misero in pratica gli insegnamenti e i suggerimenti impartiti e furono perfetto esempio di virtù monastica<sup>30</sup> e il modello a cui pretendere non subì modifiche. I necrologi potevano essere brevi cenni quali «colpiva la singolare bontà», parole riferite a suor Dorotea de Marchi,<sup>31</sup> oppure dilungarsi in commenti più lunghi come era di «gratissima conversazione», si dimostrava affabile e benigna con tutte, chi la conobbe diceva che pareva sentire «un Angelo che a loro favelasse,

<sup>27</sup> Si veda Bolis, 2009, p. 169.

<sup>28</sup> Per una breve panoramica sulle letture nei monasteri femminili si vedano Zardin, 1992a e b; Zarri, 1996.

<sup>29</sup> Góralski, 1989, pp. 148-149; Zarri, 2000, pp. 267-268. Le badesse trovano ampio spazio nella cronaca di Ermes Cattaneo, il ricordo di tutte le religiose in *Delle madri Abbadesse le quali hanno governato il monastero dal giorno che fu fondato, insino al giorno d'oggi*. ASDMi, vol. 116, ff. 53-86.

<sup>30</sup> ASDMi, vol. 114, f. 54.

<sup>31</sup> *Ibi*, f. 26. Professa nel 1585, accompagnò la madre Caterina Albricci a fondare il monastero di Cremona, morì nel 1628. D'ora in poi professione e morte saranno abbreviate in Prof. e M.

tanto li edificava con la sua umiltà, carità, dolcezza». Questa la descrizione di suor Scolastica Figini.<sup>32</sup>

Suor Teresa Capitani viene invece ricordata così: «la sua vita fu più angelica che umana e a dire distintamente le sue eroiche virtù, ci vorrebbe un grosso volume e narrarle».<sup>33</sup> I necrologi poi nel corso del tempo si arricchirono di lunghe descrizioni encomiastiche ed evocative, volte a esaltare una perfetta vita claustrale. Leggiamo quindi che suor Agnese Parma<sup>34</sup> «fu di così estrema mortificazione d'occhi» che dopo aver fatto professione non rivolse più lo sguardo verso un uomo. Nonostante avesse ricoperto incarichi importanti, rifiutò di guardare il proprio confessore che tanto aveva insistito nel convincerla, le apparve pertanto il Signore che le disse: «Guarda me tuo creatore a piacimento perché ti sei tanto mortificata [...] e fu ornata di molte virtù, soprattutto della prudenza». Le regole della casa limitavano alle necessità i contatti con l'esterno e avevano bandito i colloqui con i parenti. Il confessore e i padri spirituali erano di fatto le uniche persone a cui era concesso parlare con le religiose. Oltre alla ritiratezza dal mondo molte monache conducevano un isolamento interno alla singola comunità. Giornate spese in conversazione con Dio, «ore di preghiere intense accompagnate da lacrime». Attraverso l'orazione riuscivano a sentire sostegno da parte del Signore, che infondeva loro uno spirito sovrumano in grado di aiutarle a perseverare nel fervore. Suor Eufrosina Visconti<sup>35</sup> incarnò questo «buon esempio, fu inoltre affabile, benigna, dolce, con il cuore pieno di Dio, di grande edificazione per le consorelle, tale che la memoria delle sue virtù rimase viva per lungo tempo». Suor Angela Gallarati visse con grande fervore di spirito, «ritirandosi in frequenti giaculatorie, che uscivano più dal cuo-

<sup>32</sup> *Ibi*, f. 73. Prof. 1635, M. 1662.

<sup>33</sup> *Ibi*, f. 91. Prof. 1669, M. 1712.

<sup>34</sup> ASDMi, vol. 116, f. 56; vol. 114, f. 20. Fu vestita da san Carlo Borromeo in Duomo, con la fondazione della casa. Fu badessa durante l'episcopato di Federico Borromeo. Morì nel 1602.

<sup>35</sup> ASDMi, vol. 114, f. 55. Prof. 1614, M. 1658.



re che dalla bocca, avvampata dal desiderio di ricevere ogni giorno il cibo eucaristico», al quale si disponeva con amore e purità.<sup>36</sup>

Le compilatrici posero particolare enfasi sulle mortificazioni corporali e la coraggiosa sopportazione di ogni genere di infermità e malattia, raccontate con minuzia di particolari e toccante espressività. Sicuramente uno stile di vita così austero, le limitazioni e il mantenimento di una rigida povertà incrementarono il diffondersi delle malattie, che il più delle volte non venivano curate, venivano sopportate. Suor Giustina Rainoldi fu inferma e visse ritratta nella sua cella per sessant'anni non potendo mai esercitare alcun ufficio, sostenuta dal ricordo dei patimenti di Gesù, devotissima alla santissima Passione.<sup>37</sup> Anche suor Serafina Donesani tollerò con molta rassegnazione una lunga infermità.<sup>38</sup> Era molto dedita all'orazione, «si faceva a tutti affabile e manierosa, nel tratto era prudente e nelle determinazioni ponderata, di molto zelo dell'osservanza e della povertà, quale molto inseriva nelle sue novizie quando aveva il magistero».<sup>39</sup> Pare cogliere quasi una sorta di esaltazione dell'infermità: suor Agata Curti «lasciò insigne memoria del disprezzo del suo corpo, che se fosse stato di bronzo», non avrebbe comunque potuto sopportare penitenze, digiuni e veglia continua.<sup>40</sup> Si disciplinava ogni giorno e caricava su di sé le offese del mondo usando catenella e cilici, «per castigare in sé i peccati del suo prossimo». L'espiazione dei peccati altrui attraverso la mortificazione personale trova riscontro anche nel ricordo di suor Monica Robiani che fu di così ardente carità che per la conversione di due peccatori si dispose alla sopportazione di sommi patimenti e fu esaudita.<sup>41</sup> I due peccatori si convertirono e i suoi mali aumentarono, al punto che sopportò con molta virtù costretta a letto per anni ricoperta di piaghe. Il ricordo di una consorella «degnata di eterna memoria» pone ancora

<sup>36</sup> *Ibi*, f. 67. Prof. 1629, M. 1689.

<sup>37</sup> *Ibi*, f. 69. Prof. 1630, M. 1692.

<sup>38</sup> *Ibi*, f. 76. Prof. 1639, M. 1689.

<sup>39</sup> Sull'importanza della formazione delle novizie si veda Grattarola, 1603.

<sup>40</sup> ASDMi, vol. 114, f. 83. Prof. 1654, M. 1703.

<sup>41</sup> *Ibi*, f. 20. Prof. 1580, M. 1638.

l'accento sulle mortificazioni corporali. E ancora, suor Gabriella Caliente, che visse sessant'anni in religione, ricoprendo diversi incarichi tra cui vicaria, badessa e maestra delle novizie, distinguendosi «qual specchio di esempio di ogni virtù», benigna, mansueta, compassionevole, e così amante della santa Oratione e della meditazione che la accompagnava costantemente anche durante gli uffici più gravosi, e a fine giornata si appendeva con le braccia a una corda, sollevata da terra, nel segreto della sua cella e continuava le sue preghiere.<sup>42</sup>

Le apparizioni e le premonizioni legate al passaggio dalla vita terrena alla vita celeste erano frequenti e connotavano un profondo legame con la passione di Cristo: suor Perpetua Monzi<sup>43</sup> fu vista in coro circondata da un'aurea celeste che presagiva l'imminenza della sua morte,<sup>44</sup> mentre suor Felice Mainoni,<sup>45</sup> travagliata da continue sofferenze, vide Gesù in croce agonizzante, in atto di stringersela al costato, quasi a dirle che doveva morire con somma angustia e senza conforto, a sua imitazione. Suor Clemenza Roia «era devotissima della Santissima Passione ed ebbe molte apparizioni delle anime del Purgatorio».<sup>46</sup> Fu umile, caritativa e sostenne varie e gravi infermità con molta pazienza. Si votò a ogni genere di patimenti perché Iddio perdonasse alla città di Milano il flagello della guerra con i francesi.

Nei ricordi trovano spazio, se pur limitato, anche alcuni commenti sulla difficoltà di mantenere un comportamento virtuoso, come nel suggestivo ricordo di suor Onofria Pionia.<sup>47</sup> Fu quattro volte badessa, e ricoprì molti altri importanti uffici tra cui maestra delle novizie, amata, stimata e profondamente rispettata. Fu per tutta la vita osservantissima della santa Regola, di vivace intelletto, amabile e graziosa con tutte, assidua nell'orazione. «Caritatevole al sommo, grave ma insieme affabile», era sempre pronta ai bisogni spirituali e corporali delle

<sup>42</sup> *Ibi*, f. 86. Prof. 1657, M. 1716.

<sup>43</sup> *Ibi*, f. 14. Prof. 1580, M. 1599.

<sup>44</sup> A questo proposito circa la premonizione della morte da parte di suor Francesca Farnese si veda Frazzoni, 2019, p. 75.

<sup>45</sup> ASDMi, vol. 114, f. 171. Prof. 1720, M. 1743.

<sup>46</sup> *Ibi*, f. 79. Prof. 1644, M. 1681.

<sup>47</sup> *Ibi*, f. 79. Prof. 1645. M. 1700.

consorelle. Assisteva le inferme e le moribonde con grande carità e amore, confortandole di modo che «paresse soave il travaglioso passo alla morte». Sopprimeva «ogni moto ribelle alla virtù» recandosi presso il luogo delle sepolture e immaginandosi ridotta in cenere. «Fu devotissima della Santissima Passione» e visse in «Santa Povertà». Fu in grado di predire al suo confessore il giorno e l'ora precisa della sua morte, dono concesso a una «buona e santa madre».

E nel tempo e costantemente i necrologi si soffermano sul dono delle molte virtù che «risplendevano come stelle luminose»,<sup>48</sup> sulla zelantissima osservanza regolare, ovverossia la prudenza, la discrezione, la misericordia, la carità, la mansuetudine, l'umiltà, la povertà serafica e il disprezzo del mondo. Numerosi furono i casi di donne nobili e privilegiate che rinunciarono alle ricchezze e alla comodità del secolo per abbracciare l'estrema povertà coltivata in Santa Prassede con umiltà e sprezzo delle proprie origini, molte di loro dedicandosi alla conversione dei poveri attraverso la preghiera. Le loro donazioni al momento dell'ingresso consentivano al monastero di disporre di un po' di denaro, utile per la sopravvivenza dell'istituzione che si avvaleva prevalentemente di elemosine.

Il monastero di Santa Prassede fu soppresso nel 1782; il 12 marzo di quell'anno l'imperatore Giuseppe II aveva intimato la chiusura di 12 monasteri "di Santa Chiara" tra cui la casa Cappuccina e le monache erano state trasferite in altri conventi. A tale periodo risalgono le ultime memorie rinvenute. All'interno di uno dei volumi è stata trovata un'annotazione postuma siglata dalla madre Maria Giuseppina Feretti, datata 6 settembre 1796.<sup>49</sup> Non è stato possibile stimare quando e come sia stata inserita tra le carte. La religiosa, in seguito alla soppressione, aveva trovato ospitalità presso il monastero di Sant'Agostino in Porta Nuova a Milano. Le poche toccanti righe esprimono il vivo dispiacere per la chiusura della casa, nonostante più di dieci anni di tempo trascorso. Presentandosi, dichiara di aver fatto professione nel 1747 durante il governo della madre Cherubina Gervasoni, «religiosa

<sup>48</sup> *Ibi*, f. 164.

<sup>49</sup> *Ibi*, f. 4.

di singolare santità della quale si sono veduti vari prodigi anche dopo la sua morte» e ricorda come la badessa, secondo consuetudine di altre antiche madri, ricordasse alle giovani professe della predizione riguardo al destino del monastero. «Iddio avrebbe mandato una verginella quale lo ritornerebbe a mettere in piedi, nello stato di perfetta osservanza com'è stato di prima fondato dal glorioso san Carlo». Chiaramente era un monito al rispetto di un comportamento virtuoso, nel timore che potesse verificarsi «un decadimento dell'osservanza e rilassatezza» come era avvenuto in altre comunità religiose. Nella lettera la madre ricorda che la «divina misericordia non ha permesso che la nostra soppressione sia avvenuta per tal motivo, sussistendo tuttavia il monastero nel suo primiero stato».

Orgogliosa dell'esemplare comportamento da sempre tenuto, la donna spera che un intervento divino possa sovvertire la volontà secolarizzatrice e che la casa possa tornare a nuova vita: «Il nostro dolcissimo salvatore, se a lui piace concedi che siccome si è adempita nella prima parte la suddetta predizione, si compisca anche la seconda a gloria del suo Santo nome».

I memoriali in tempo di morte tramandano a noi la narrazione e la celebrazione di un perfetto esempio di virtù monastica. Fu indubbiamente una comunità esemplare, soprattutto perché ben documentate sono le testimonianze delle molte realtà che non ebbero la capacità di incarnare tale modello. Ben note le cronache di monache disobbedienti e dedite a coltivare il privilegio e atteggiamenti non rispondenti alle Regole. Santa Prassede fu modello di religiosità controriformistica e per l'asprezza di vita condotta, meta di donne animate da una vocazione sincera.

### *Bibliografia*

Abbatelli V. – Lirosi A. – Palombo I. (eds.) (2016), *Un monastero di famiglia. Il Diario delle Barberine della SS. Incarnazione (sec. XVII-XVIII)*, Viella, Roma.

Alberigo A. (1967), *Carlo Borromeo come modello di vescovo nella chiesa posttridentina*, in «Rivista Storica Italiana», 39, pp. 1031-1052.

Andretta S. (1994), *La venerabile superbia. Ortodossia e trasgressione nella vita di suor Francesca Farnese (1593-1651)*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Barco G.P. (1609), *Specchio religioso per le monache, posto in luce d'ordine dell'Illustriss. Cardinale Federico Borromeo arcivescovo di Milano da Gio. Pietro Barco Hora nuovamente corretto dall'autore & in nuova forma ristampato*, appresso Pietro Martire Locarni, Milano.

Barelli F.L. (1703), *Memorie dell'origine, fondazione, avvanzamenti, successi ed uomini illustri in lettere, e in santità della congregazione de' chierici regolari di S. Paolo, chiamati volgarmente Barnabiti*, per Costantino Pisarri sotto le Scuole all'insegna di S. Michele, Bologna.

Bocadamo G. (2019), *La malattia della vita. Ospedali e assistenza a Napoli in età moderna*, a cura di P.A. Costante, Liguori, Napoli.

Boesch Gajano S. – Sebastiani L. (eds.) (1984), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, Japadre, L'Aquila-Roma.

Bolis E. (2009), *Tra Concilio e post Concilio. La vita religiosa femminile dopo Trento*, in G. Belotti – X. Toscani (eds.), *La sponsalità dai monasteri al secolo. La diffusione del carisma di Sant'Angela Merici nel mondo*, Centro Mericiano, Brescia, pp. 159-182.

Bonora E. (2001), *La Controriforma*, Laterza, Roma-Bari.

Bosatra B.M. (1984), *Ancora sul «vescovo ideale» della Riforma Cattolica. I lineamenti del pastore tridentino-borromeo*, in «La Scuola cattolica», 112, pp. 517-579.

Brambilla E. (2009), *Scrivere in monastero*, in A. Liroso (ed.), *Le cronache di Santa Cecilia. Un monastero femminile a Roma in età moderna*, Viella, Roma, pp. 9-29.

Cabibbo S. – Modica M. (1989), *La Santa dei Tomasi. Storia di suor Maria Crocifissa (1645-1699)*, Einaudi, Torino.

Caiazza P. (1992), *Tra Stato e papato. Concili provinciali post-tridentini (1564-1648)*, Herder, Roma.

Cattaneo E. (1965), *Il primo concilio Provinciale milanese*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del Convegno storico internazionale (Trento, 2-6 settembre 1963)*, Herder, Roma, pp. 215-275.

Creytens R. (1964), *La giurisprudenza della sacra Congregazione del Concilio nella questione della clausura delle monache (1564-1576)*, in *La Sacra Congregazione del Concilio. Quarto centenario dalla Fondazione (1564-1964). Studi e ricerche*, Tipografia Vaticana, Città del Vaticano, pp. 563-597.

Creytens R. (1965), *La riforma dei monasteri femminili dopo i decreti tridentini*, in *Il concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del Convegno storico internazionale (Trento, 2-6 settembre 1963)*, I, Herder, Roma, pp. 45-84.

Frazzoni L. (2019), *Suor Francesca Farnese, fondatrice e riformatrice di monasteri nell'Italia Barocca*, in «Incunabula», III, pp. 73-90.

Ghezzi A.G. (1982-1983), *Conflitti giurisdizionali nella Milano di Carlo Borromeo. La visita apostolica di Gerolamo Ragazzoni a Milano (1575-1576)*, in «Archivio storico lombardo», 108-109, pp. 193-238, ora in *La visita apostolica di Gerolamo Ragazzoni a Milano (1575-1576)*, a cura di L. Longhi, Bulzoni, Roma, 2010.

Ghezzi A.G. (1994), *Vita religiosa esente dalla giurisdizione dell'ordinario: i dati della visita apostolica di Gerolamo Ragazzoni a Milano (1575-1576)*, in «Studia Borromaica», 8, pp. 215-250.

Gonzaga L.M. (1673), *Vita della ven. Madre Angelica Giovanna Visconte Borromea. Monaca professa nel Monastero dell'Apostolo S. Paolo di Milano. Descritta da Luigia Marianna Gonzaga. Monaca del monastero medemo. Dedicata alla Maestà dell'Imperatrice Eleonora moglie di Ferdinando Terzo*, Stamperia di Filippo M. Mancini, Roma.

Góralski W. (1989), *I primi sinodi di san Carlo Borromeo. La riforma tridentina nella provincia ecclesiastica milanese*, NED, Milano.

Grattarola M. (1603), *Prattica della vita spirituale per le monache, et altre persone desiderose di far progresso nella christiana perfettione con il modo d'allenare le novitie, & le figliuole secolari ne' monasteri*, per l'herede del q. Pacifico Pontio, & Gio. Battista Piccaglia stampatori archiep., Milano.

Graziosi E. (1996), *Scrivere in convento: devozione, encomio, persuasione nelle rime delle monache fra Cinque e Seicento*, in G. Zarri (ed.), *Donna, disciplina e creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, pp. 303-331.

Graziosi E. (2005), *Arcipelago sommerso. Le rime delle monache tra obbedienza e trasgressione*, in G. Pomata – G. Zarri (eds.), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, pp. 145-173.

Jedin H. – Alberigo G. (1985), *Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma Cattolica*, Morcelliana, Brescia.

Lirosi A. (ed.) (2009), *Le cronache di Santa Cecilia. Un monastero femminile a Roma in età moderna*, Viella, Roma.

Lupoli R. (2021), *Dal Grido degli ultimi al silenzio di Dio. Biografia della Beata Maria Lorenza Longo. Fondatrice dell'ospedale Incurabili di Napoli e delle monache Cappuccine (ca. 1463-1539)*, Colonnese Editore, Napoli.

Marchetti E. (2019), *Aspetti dell'influenza femminile nei monasteri di età moderna attraverso le "Vite" delle carmelitane scalze italiane*, in «Arenal», 26, 1, pp. 99-125.

Marcocchi M. (1966), *La riforma dei monasteri femminili a Cremona. Gli atti inediti della visita del vescovo Cesare Speciano (1599-1606)*, Athenaeum Cremonense, Cremona.

Marcora C. (1961), *Carlo Ormaneto vicario di San Carlo*, in «Memorie Storiche della Diocesi di Milano», 8, pp. 209-590.

Nicoli M. – Cleis F. (2021), *La Gran Regina del Cielo e le Benedettine di Claro. Genealogia femminile di un sacro monte in area alpina nel manoscritto di suor Ippolita Orelli (1697)*, Armando Dadò, Locarno.

Novi Chavarria E. (2009), *Sante, beate e carismatiche*, in E. Novi Chavarria, *Sacro, pubblico e privato. Donne nei secoli XV-XVIII*, Guida, Napoli, pp. 15-30.

Onori E. (2019), *“Soprattutto s'affaticchino di custodire, e amare com tutto il cuore e con somma diligenza il silenzio”. L'eredità spirituale e materiale di Francesca Farnese nel monastero di Fara in Sabina*, in A. Cacciotti – M. Melli (eds.), *Vita da Sante. Storia, arte, devozione tra Lazio e Abruzzo nei secoli X-XVI*. Atti del XVI Convegno storico (Greccio, 11-12 maggio 2018), Edizioni Biblioteca Francescana, Milano, pp. 187-206.

Pagani F. (2011), *Marco Aurelio Grattarola e la canonizzazione di Carlo Borromeo*, in M.L. Frosio – D. Zardin (eds.), *Carlo Borromeo e il cattolicesimo dell'età moderna*, Bulzoni, Roma, pp. 73-101.

Petrucci A. (1995), *Le scritture ultime. Ideologia della morte e strategie dello scrivere nella tradizione occidentale*, Einaudi, Torino.

Pinelli L. (1601), *Gersono della perfezione religiosa e dell'obbligo che ciascuno ha di acquistarla*. Composto da P. Luca Pinelli della Compagnia di Gesù, presso Gio Battista Ciotti Sanese, Venezia.

Plebani T. (2019), *Le scritture delle donne in Europa. Pratiche quotidiane e ambizioni letterarie (secoli XIII-XX)*, Carocci, Roma.

Ratti A. (1892), *Regole appartenenti alle monache cavate da i concilii provinciali di Milano. Fatte volgari e ridotte in un corpo, sotto i titoli del primo, di commissione dell'Illustrissimo e Reverendissimo Monsignore il Cardinale di Santa Prassede arcivescovo*, in A. Ratti (ed.), *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, Pontificia Sancti Ioseph, Mediolani, coll. 320-376.

Rava E. (ed.) (2020), *Memorie segrete. Una cronaca seicentesca nel monastero di Santa Rosa di Viterbo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma.

Scaraffia L. – Zarri G. (eds.) (2009), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Laterza, Roma-Bari.

Scattigno A. (1996), *Donne sante e sante donne. Esperienza religiosa e storia di genere*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Sebastiani L. (1990), *Cronaca e agiografia nei monasteri femminili*, in F. Bolgiani – S. Boesch Gajano (eds.) *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*, Schena, Fasano di Brindisi, pp. 240-247.

Sodano G. (2002), *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Liguori, Napoli.

Solfaroli Camillocci D. (2002), *I devoti della carità. Le confraternite del Divino Amore nell'Italia del primo Cinquecento*, La città del sole, Napoli.

Terraccia F. (2004), *Anticipazioni sui processi matrimoniali conservati nell'Archivio storico diocesano di Milano*, in «Ricerche storiche sulla Chiesa Ambrosiana», 22, pp. 103-128.

Terraccia F. (2018), *Le Cappuccine di Santa Prassede. Marta Piantanida e le sue sorelle* in D. Zardin – F. Pagani – C.A. Pisoni (eds.), *Religione, cerimoniale e società nelle terre milanesi in età moderna*. Atti dei Convegni di studi (Milano, 2013-2015), Magazzino storico verbanese, Germignaga, pp. 73-99.



Turchini A. (1995), *Milano e la provincia ecclesiastica tra Carlo e Federico Borromeo*, in C. Pissavino – G. Signorotto (eds.) *Lombardia borromaica, Lombardia spagnola 1554-1659*, Bulzoni, Roma, pp. 811-845.

Weaver E. (2009), *Le muse in convento. La scrittura profana delle monache italiane (1450-1650)*, in L. Scaraffia – G. Zarri (eds.), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Laterza, Bari, pp. 253-276.

Zardin D. (1992a), *Donna e religiosa di rara eccellenza. Prospera Corona Bascapè. I libri e la cultura nei monasteri milanesi del Cinque e Seicento*, Olschki, Firenze.

Zardin D. (1992b), *Mercato librario e letture devote nella svolta del Cinquecento tridentino. Note in margine ad un inventario milanese di libri di monache*, in N. Raponi – A. Turchini (eds.) *Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo*, Vita e pensiero, Milano, pp. 135-246.

Zardin D. (2010), *Carlo Borromeo. Cultura, santità e governo*, Vita e pensiero, Milano.

Zarri G. (1990), *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Zarri G. (ed.) (1991), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Zarri G. (2000), *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna.

Zarri G. (ed.) (1996), *Donna, disciplina e creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, Edizioni di storia e letteratura, Roma.

Zarri G. (2007), *Uomini e donne nella storia della santità tra passato e presente*, in «Società e Storia», 115, pp. 153-166.

Zarri G. (2014), *I necrologi nelle comunità monastiche dei secoli XV-XIX. Da memoria liturgica a memoria biografica*, in M. Guercio – M. Gioia Tavoni – P. Tinti – P. Vecchi Galli (eds.), *Disciplinare la memoria. Strumenti e pratiche nella cultura scritta (secoli XVI-XVIII)*. Atti del Convegno internazionale (Bologna, 13-15 marzo 2013), Patron, Bologna, pp. 69-84.

Zarri G. (2016), *Memorie di una comunità aristocratica*, in V. Abbatelli – A. Liroso – I. Palombo (eds.), *Un monastero di famiglia. Il Diario delle barberine della SS. Incarnazione. (secc. XVII-XVIII)*, Viella, Roma, pp. 7-26.

## Gesuitesse, educazione e virtù cristiane

*Fabio Arlati*

Nell'orizzonte postridentino, il nuovo ruolo conferito dal Concilio di Trento alla donna come principale veicolo di trasmissione della fede cattolica ai figli contribuì a un graduale incremento dell'esigenza di educazione e alfabetizzazione femminile.<sup>1</sup> Tale domanda sociale si scontrò, tuttavia, con l'insufficienza e le criticità dei tradizionali luoghi preposti all'educazione delle donne (la casa e il monastero di clausura), facendo nascere, soprattutto nei ceti dirigenti cittadini, la richiesta di nuovi e più moderni istituti e percorsi di formazione riservati alle donne.<sup>2</sup>

A partire dalla seconda metà del Cinquecento, a dispetto del tentativo di Pio V di assimilare tutte le forme di vita consacrata femminile a un unico «stato religioso» claustrale con la pubblicazione della costituzione *Circa Pastoralis* (1566), alcuni nuovi ordini regolari (soprattutto i Gesuiti) e diversi vescovi riformatori (*in primis* Carlo Borromeo) promossero la fondazione in Italia di numerose congregazioni semireligiose femminili, ovvero comunità di donne che seguivano regole di vita comune, pur essendo prive di voti solenni e di clausura e quindi formalmente laiche.<sup>3</sup> Se l'attività delle comunità semi-

<sup>1</sup> Sull'educazione femminile dopo Trento si vedano gli studi di Bochi, 1961; Secco, 1973; Sonnet, 1991; Hufton, 2001; Novi Chavarria, 2007.

<sup>2</sup> A tal proposito cfr. le riflessioni di Rosi, 1892.

<sup>3</sup> Per una prima panoramica di queste comunità in Italia si veda Liroso, 2016-2017. Sull'azione di Carlo Borromeo in favore delle comunità semireligiose cfr. Arlati, 2021. Per l'applicazione della legislazione claustrale cfr. Creyten, 1965.

religiose femminili tardo medievali – Oblate degli ospedali, Elisabettine, Suore Grigie, Suore Nere, Cellite e altre – era diretta principalmente all’assistenza dei poveri e dei malati in ospedali o altri luoghi pii, le nuove congregazioni semireligiose posttridentine – soprattutto Gesuitesse e Orsoline – assunsero l’educazione come fine e fondamento dei loro istituti.<sup>4</sup>

Quello di “Gesuitesse” era un appellativo di origine popolare che si ritrova spesso associato, in età moderna, non solo alle Dame inglesi, ma a molte altre congregazioni semireligiose femminili, fondate, cofondate o dirette spiritualmente da padri gesuiti, le quali, ispirandosi alle *Costituzioni* o alla spiritualità ignaziana, insegnavano ad altre fanciulle in case-collegi femminili, sorte vicino ai collegi maschili gesuiti.<sup>5</sup>

Attraverso l’analisi delle regole di varie congregazioni semireligiose di Gesuitesse scritte tra Cinque e Seicento, il presente intervento mira a mettere in luce la centralità assunta in questi istituti dall’educazione come mezzo principale per trasmettere le virtù cristiane al prossimo e operare, per tale via, una riforma della società, secondo un’ottica tipica della spiritualità della Compagnia di Gesù.

### 1. *Il fine: saper educare alle virtù*

Per comprendere le novità apportate dalle Gesuitesse nel concepire l’educazione alle virtù è necessario prendere le mosse dai mutamenti introdotti all’inizio dell’età moderna nella concezione dello stato di perfezione. Con l’emergere della corrente spirituale della *devotio* moderna e poi con gli sviluppi dei movimenti di rinnovamento cattolico di inizio XVI secolo in molti giunsero a sostenere – anche nel

<sup>4</sup> Cfr. Omaechevarría, 1954.

<sup>5</sup> Sul fenomeno delle Gesuitesse si vedano Grisar, 1965; Wetter, 1977; Conrad, 1991; Dalmases, 2001; Rocca, 2007. Queste congregazioni semireligiose, pur seguendo da vicino gli indirizzi spirituali dei Gesuiti, erano giuridicamente autonome dalla Compagnia di Gesù. Anche nella denominazione, esse mantennero i nomi più svariati (più spesso quello di Orsoline o di Collegi di Vergini sotto la protezione della Madonna), mentre il soprannome popolare di “Gesuitesse” non venne mai riconosciuto formalmente da queste comunità.

campo della vita religiosa femminile – che lo stato di perfezione non potesse essere più concepito come un dato di fatto, ottenibile una volta per tutte grazie alla professione dei voti e all’adesione a una regola monastica contemplativa, ma fosse piuttosto un obiettivo raggiungibile anche da parte delle laiche, soprattutto attraverso un’azione nel mondo, sull’esempio delle prime vergini cristiane.<sup>6</sup> Nel periodo posttridentino, infatti, diverse congregazioni semireligiose femminili fecero propria la convinzione che non solo la contemplazione, ma anche l’azione, e in particolare l’azione educativa, fosse necessaria al raggiungimento della perfezione.<sup>7</sup> Tale indirizzo venne sostenuto da molti gesuiti sia a livello pratico, promuovendo e guidando spiritualmente molte congregazioni femminili di vita attiva, sia a livello teorico, affermando in alcuni scritti che la *forma vitae* delle congregazioni di Gesuitesse da loro dirette fosse in molti casi da preferire a quella delle monache per via della loro azione apostolica.<sup>8</sup>

A sostegno della possibilità delle donne di condurre un’efficace azione nel mondo è interessante esaminare quanto scriveva il gesuita

<sup>6</sup> Si veda, ad esempio, quanto riportato nell’introduzione alle regole del Collegio delle Orsoline (o Gesuitesse) di Piacenza (1669): «Perché il Signore chiama alla perfezione christiana in tutti li stati, perciò alcune pie e devote matrone e vergini, così illuminate et ispirate dal Salvatore Giesù Christo Nostro Signore, desiderando di vivere una vita santa, ancor fuori de’ monasteri claustrali, pensarono, ad imitatione d’alcune pie e sante donne, che vissero al tempo di san Girolamo e di san Gregorio, d’unirsi insieme et instituire una vita ben regolata e formata secondo l’indirizzo de’ santi, c’hanno scritto della vita spirituale» (*Sommario*, 1669, cit. in *Sacra Rituum Congregatio* [1964], p. 108). Su questo Collegio, fondato nel 1649 nel Ducato farnesiano da Brigida Morello di Gesù (1610-1679) per volontà della duchessa Margherita de’ Medici, cfr. gli studi di Mongini, 2012.

<sup>7</sup> Cfr. le riflessioni di Marcocchi, 1974, p. 17; Prodi, 1998.

<sup>8</sup> Se, alla fine del XVI secolo, il vescovo di Verona Agostino Valier, pur comprendendo per primo le novità del nuovo *status vitae*, giudicava comunque la condizione monastica il culmine della scala di perfezione (Zarri, 1999), alla metà del XVII secolo, il gesuita francese Étienne Binet e il gesuita tedesco Hermann Busenbaum ritenevano che la *forma vitae* rispettivamente delle Orsoline francesi e delle Gesuitesse di Colonia non fosse inferiore a quella delle monache, e anzi fosse superiore per via della loro azione nel mondo. Cfr. Annaert, 2010, p. 154, in cui si cita il testo del gesuita É. Binet (1626), *De l’excellence de la vie religieuse des Filles de Nostre Dame et de S. Ursule*, Jean Tournay, Liège; Busenbaum, 1660, cit. in Conrad, 1991, p. 254.

Carlo Gregorio Rosignoli nella biografia di Ludovica Torelli, fondatrice della prima comunità femminile sotto la guida spirituale dei Gesuiti in Italia, il Collegio della Guastalla di Milano (1557), un istituto che consentiva alle donne di condurre una vita religiosa attiva nell'educazione di fanciulle perlopiù nobili sotto la tutela della giurisdizione laica.<sup>9</sup> Contro le opinioni di quelli che ritenevano «il ministero Apostolico di guadagnare anime a Dio appartenere solo agli huomini Apostolici» e «non convenirsi ad una Dama vedova andar girando per le Città a correggere i viti, e persuadere le virtù», il gesuita invitava infatti il lettore a riprendere la prima tradizione cristiana, leggendo «la vita delle Paole, delle Melanie, Vedove Romane di nobilissimo sangue», in cui «scorgerà bene, che il zelo della salute altrui non istà ristretto negli huomini Apostolici, ma stendesì etiandio nelle Donne di grande spirito».<sup>10</sup>

Negli ordinamenti del 2 aprile 1565 che regolavano il Collegio della Guastalla, Ludovica Torelli tracciava un interessante profilo delle “governatrici” del suo Collegio, ovvero di quelle donne semireligiose che avevano deciso di consacrarsi a vita all'educazione di altre fanciulle all'interno dell'istituto.<sup>11</sup> Secondo le sue parole, queste donne non solo dovevano essere «timorate, et esperte negl'andari virtuosi, et chostumi christiani, sequestrate dalle curiosità et vanità del Mondo», ma anche «desiderose di spendersi nelle opere di carità e di esercitarsi nelle virtù vere, cercando d'introdurle in sé et in altri».<sup>12</sup> A tal fine, come chiarito in un altro punto del testo, le fanciulle ammesse nel Collegio venivano scelte, oltre che in base a criteri di età, origine e censo, anche per la loro attitudine ad imparare «virtù, et costumi Christiani», oggetto di particolare attenzione all'interno del programma formativo del Collegio.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Sul Collegio della Guastalla si veda Toffolo, 2012.

<sup>10</sup> Rosignoli, 1686, pp. 68, 116.

<sup>11</sup> Gli ordinamenti del 2 aprile 1565 e i successivi *Codicilli* dell'ottobre 1569 sono entrambi editi in *Raccolta di notizie*, 1881, pp. XXIX-LI.

<sup>12</sup> *Ibi*, p. XXXII.

<sup>13</sup> *Ibi*, p. XL. Per le norme che regolavano l'ingresso delle fanciulle nel Collegio, *ibi*, pp. XXXIX-XL.

Sebbene le virtù di cui parlava la Torelli fossero le tradizionali virtù cristiane tipicamente femminili – obbedienza, prudenza e modestia – utili a conservare l'onore della casa e della famiglia, il suo messaggio conteneva anche elementi fortemente innovativi. Per le governatrici del Collegio il possesso di virtù interiori era necessario ma non sufficiente. L'acquisto delle virtù, infatti, non doveva essere finalizzato solo alla propria salvezza personale, ma doveva anche essere utile al perfezionamento di altri. Le virtù dovevano diventare uno specchio che potesse aiutare altri a raggiungerle. La capacità di educare il prossimo alla virtù costituiva essa stessa una delle principali virtù celebrate nelle congregazioni semireligiose femminili.

Ad esempio, nelle prime regole del Collegio delle Orsoline di Ferrara del 1694 si specificava che l'orsolina da ammettere nel Collegio non solo doveva essere «di buona nascita», ma anche tale «che sappia ben leggere e possieda qualch'altra virtù per poter recitare i divini offitii, instruir Educande ed altre Figlie nella Scuola [esterna]». <sup>14</sup> La spiritualità che accomunava queste congregazioni alla Compagnia di Gesù nasceva proprio dal presupposto che «ci si perfeziona per perfezionare gli altri, perché il proprio perfezionamento deve essere di sollecitazione a quello degli altri». <sup>15</sup>

Per quanto riguarda i contemporanei monasteri, essi accoglievano, in via facoltativa, solo poche educande, essendo tale impiego del tutto collaterale rispetto alla vita monastica. Al contrario, le congregazioni di Gesuitesse interpretavano l'educazione come il fine principale dei loro collegi. Nelle loro regole, la santificazione personale e la santificazione del prossimo erano due scopi posti sullo stesso piano, in linea con l'indirizzo adottato dalla Compagnia di Gesù. <sup>16</sup>

Tale concezione si ritrova per la prima volta chiaramente esposta nelle regole della congregazione delle Gesuitesse della Purificazione di

<sup>14</sup> Archivio delle Orsoline di Verona, *Orsoline di Ferrara, Regole o costituzioni delle reverende Vergini del Collegio di S. Orsola di Ferrara*, 1694, p. 15.

<sup>15</sup> Volpicelli, 1960, pp. XIII-XLII.

<sup>16</sup> Questo doppio fine della Compagnia venne fortemente ribadito da Claudio Acquaviva nel 1590 in una *epistola commune* ai Gesuiti. Cfr. Bernard-Maitre, 1961; Guibert, 1992, p. 183.

Arona, fondata nel 1590 nel feudo dei Borromeo da Margherita Trivulzio Borromeo (1534-1601), madre dell'arcivescovo Federico e «matrona» del Collegio della Guastalla, insieme al proprio confessore-direttore spirituale gesuita, Giovanni Mellino.<sup>17</sup> Riprendendo in parte il dettato delle *Costituzioni* della Compagnia di Gesù, nelle regole di Arona si riportava che:

Il fine di questa Congregazione, oltre la propria perfezione dell'istesse figliuole nelle sante, et christiane virtù, con la frequenza dei Santissimi Sacramenti, orationi, devotioni, è vivere senza proprio, in perpetua castità, et ubedienza, et altri mezzi secondo le regole, et aiutare molte altre figliole all'istesso fine della salute, e profitto nelle christiane virtù, tenendole perciò a donzena, et facendo scuola de figliole, non havendo riguardo all'interesse, ma solo al necessario, et al bene dell'anime.<sup>18</sup>

L'innovativa finalità del Collegio della Purificazione di Arona di educare le fanciulle alle virtù venne poi ripresa dal gesuita Giovanni Mellino e posta a fondamento anche delle regole di un nuovo istituto di Gesuitesse, il Collegio della Beata Vergine di Cremona, da lui fondato nel 1610 in collaborazione con la vedova cremonese Lucia Perotti (1568-1641).<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Su Margherita Trivulzio e il Collegio della Purificazione di Arona cfr. Arlati, 2020. Nel 1569 Margherita Trivulzio era stata riconosciuta dalla stessa Ludovica Torelli come una delle tre «matrone» del Collegio della Guastalla, «gentildonne milanesi [...] nobili, prudenti et atte per governare [...] di quelle che frequentano li sacramenti alli Padri della Compagnia di Gesù», preposte alla supervisione dell'istituto (Archivio Storico della Diocesi di Milano [d'ora in poi ASDMi], sez. XIII, vol. 26, q. 5).

<sup>18</sup> *Ordini per la Congregazione delle figliole della Madonna Santissima in Arona*, 1602, ms. in ASDMi, sez. X, Arona, vol. XII, ff. 134r-150v: 134v. Similmente, nell'*Esame generale*, posto a introduzione delle *Costituzioni* della Compagnia di Gesù, si diceva che «il fine della Compagnia è non solo di attendere, con la grazia di Dio, alla salvezza e perfezione delle anime proprie, ma, con questa stessa grazia, procurare con tutte le forze d'aiutare alla salvezza e perfezione delle anime del prossimo» (per gli scritti di Ignazio di Loyola si farà d'ora in poi riferimento all'ed. del 1988 a cura di M. Gioia. Cfr. *Esame generale*, c. 1,2, in De Loyola, 1988<sup>2</sup>, p. 391).

<sup>19</sup> «Il fine delle figliuole di questo Collegio è d'attendere alla propria salute e perfezione christiana col mezzo della frequenza de santi sacramenti et essercitio delle

Ulteriore novità, introdotta già alla fine del Cinquecento nella congregazione di Arona (poi adottata anche dalle Vergini di Cremona e dalle Orsoline di Como, di Piacenza e di Ferrara), fu l'apertura, «per lo stesso fine dell'aiuto del prossimo a maggior gloria di Dio», di una scuola esterna semigratuita per l'istruzione di fanciulle del popolo tra i 7 e i 12 anni, alle quali le maestre insegnavano «sì le cose della pietà, come le altre di leggere e lavorare».<sup>20</sup> Sulla scia della Compagnia di Gesù, infatti, le congregazioni di Gesuitesse concepirono l'educazione come un mezzo per il rinnovamento religioso della società e in quest'ottica il loro bacino di utenza incluse anche le fanciulle del popolo, che, pur non avendo le risorse necessarie per pagare le alte rette richieste dagli educandati, intendevano comunque accedere a un'istruzione di base. Alla luce di una riforma della società va letto anche l'impegno di molte gesuitesse – sempre su impulso dei Gesuiti – nell'istruire le fanciulle nelle scuole femminili della dottrina cristiana, molte delle quali erano state affidate dagli episcopati locali proprio alla supervisione dei padri della Compagnia di Gesù.<sup>21</sup>

sante virtù, specialmente dell'orationi, devotioni, mortificationi, vivere senza proprietà, in perpetua castità et obediencia et altri mezzi secondo le Regole. Et con questo anco, per far cosa grata al suo Signore e sposo et alla Santissima Vergine, aiutare molte altre figliuole allo stesso fine della salute e perfettione christiana, tenedole perciò a dozzina in casa e facendo scuole di figliuole gratis, non havendo risguardo all'interesse ma al frutto delle figliuole e servizio di Dio» (*Ordini e regole del Collegio delle vergini della Madonna Santissima. Eretto in Cremona da Monsig. Illustriss. e Reverendissimo Gio. Battista Brivio vescovo di detta città, a beneficio publico*, in Cremona, 1618, cit. in Marcocchi, 1974, pp. 77-78). Sul Collegio delle Vergini di Cremona cfr. lo studio di Marcocchi, 1974.

<sup>20</sup> Cfr. *Ordini per la Congregazione delle figliole della Madonna Santissima in Arona*, 1594, ms. in ASDMi, sez. X, Arona, vol. X, q. 4, f. 4v. In merito ai contenuti dell'insegnamento nella scuola esterna cfr. ASDMi, sez. X, Arona, vol. XIII, q. 16. La carenza di fonti impedisce una conoscenza precisa del numero delle scolare, essendo solamente noto che, al momento della soppressione della congregazione nel 1810, erano «35 le figlie che d'ordinario frequentano la scuola esterna», a fronte di 20 educande (Archivio Storico di Milano, *Culto p.m.*, b. 2557). Per le caratteristiche della scuola esterna delle Vergini di Cremona cfr. Marcocchi, 1974, pp. 96-97.

<sup>21</sup> Su questo punto cfr. Turrini, 1982, p. 453. In tale ministero non furono attive tutte le Gesuitesse ma solo alcune congregazioni, soprattutto le Orsoline dell'area lombardo-ligure ed emiliana. I Gesuiti si distinsero nell'insegnamento catechetico del



Ad esempio, nelle regole delle Orsoline (o Gesuitesse) di Modena del 1620 si precisava che le stesse dovessero recarsi «le feste alle scuole [della dottrina cristiana] per pescare quelle animette, come tante pretiose margarite nel mare di questo mondo», mentre negli *Ordini* di Arona si diceva che le semireligiose fossero tenute ad insegnare «da Dottrina con gran desiderio della salute delle Anime», esplicitando così la finalità apostolica di tale azione.<sup>22</sup>

La scelta di alcune congregazioni di rivolgersi anche all'educazione di fanciulle del popolo non si poneva in contrasto con l'indirizzo prevalente delle congregazioni di Gesuitesse, le quali generalmente concentravano la loro azione nell'istruzione di educande nobili o altolocate.<sup>23</sup> Dietro la predilezione per la nobiltà, infatti, c'era sempre l'idea di fondo – di matrice gesuitica – che il comportamento esemplare delle fanciulle nobili potesse generare una positiva ricaduta non solo sulla famiglia, ma anche sull'intera società.<sup>24</sup>

Ad esempio, nei *Codicilli* del Collegio della Guastalla, Ludovica Torelli si rimetteva alla «carità di chi governerà tal Luogo Pio ricordarsi, questa essere la mia intenzione: che le instrutte, ed ammaestrate in detto Collegio siano di tal maniera fondate nella virtù, et amor di Dio, che ancora nel Matrimonio, et conversando nel Mondo siano

popolo, compito a cui erano tenuti, ogniquale volta possibile, tutti i padri, dai coadiutori ai professi (*Costituzioni*, parte IV, c. 2, n. 3C, in De Loyola, 1988<sup>2</sup>, p. 528).

<sup>22</sup> Cfr. *Regole della Compagnia delle vergini di S. Orsola di Modona*, I-II parte, in Modona, per Giulian Caffiani, 1620, in Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, O 3g, f. 752r; *Ordini...*, 1594, f. 6r, in ASDMi, sez. X, Arona, vol. X, q. 4. Sulle Orsoline di Modena si veda Romeo, 1998, pp. 16, 76-77. Le Gesuitesse di Arona si recavano a insegnare la dottrina cristiana direttamente nella locale chiesa gesuita di San Graziano, così come indicato da Federico Borromeo durante la visita pastorale nel borgo del 1602: «ex instituto singulis diebus festivis in dictam Ecclesiam patrum Societatis Iesu ibi puellae instruuntur, Doctrinam Christianam docentur, conveniunt easque diligenti satis opera erudiunt» (ASDMi, sez. X, Arona, vol. XII, f. 152v).

<sup>23</sup> Le Orsoline di Parma e Piacenza ammettevano in prevalenza educande nobili (Culpepper, 2005, p. 1027). Anche le fanciulle ammesse nell'educandato del Collegio della Purificazione di Arona e nel Collegio della Beata Vergine di Cremona erano soprattutto nobili o altolocate, in virtù anche della considerevole retta richiesta (Marcocchi, 1974, pp. 64-65).

<sup>24</sup> Marcocchi, 1974, p. 8.

specchio di honestà, carità, et pazienza, et che nelle case dove entreranno portino seco la pace, ed il buon esempio». <sup>25</sup> In ultima istanza, dunque, l'educazione alle virtù cristiane, impartita dalle semireligiose sia alle fanciulle del popolo sia soprattutto alle giovani nobili (poi spose e madri), costituiva il miglior mezzo per diffondere nel mondo queste virtù e giungere, per tale via, a una riforma della società, che appare perfettamente in linea con gli obiettivi prefissati dalla Contro-riforma.

## 2. *Il mezzo: l'amorevolezza e l'esempio*

Le nuove comunità di Gesuitesse proponevano alle proprie aderenti una *forma vitae* più libera rispetto ai contemporanei monasteri e meno improntata alla severa disciplina claustrale, nella consapevolezza che molte delle donne avviate a una vita religiosa non avessero le energie fisiche e mentali per una vita di privazioni in un monastero di clausura. Ad esempio, il gesuita Virgilio Cepari – il quale aveva affiancato Cinzia Gonzaga nella fondazione del Nobile Collegio delle Vergini di Castiglione delle Stiviere (1607-1608) – nel 1607 consigliò l'inferma e «spiritata» Olimpia Gonzaga di abbandonare «quell'habito austero» delle Clarisse di Sant' Orsola di Mantova, perché «era sproportionato alla sua delicata complessione et finiva di distruggerla», vestendo l'abito più «commodo» delle Vergini di Castiglione. <sup>26</sup>

Anche il gesuita Antonio Morando (1592-1678), direttore spirituale delle Orsoline di Piacenza, rilevava nel 1654 che la regola di questa congregazione fosse «più mite assai di quella delle Cappuccine», aggiungendo che: «non voglio che le orsoline di Piacenza portino il vi-

<sup>25</sup> *Raccolta di notizie*, p. XLI.

<sup>26</sup> Cfr. *Historia della fondatione et progresso dell'Illustrissima Compagnia delle Vergini di Giesù in Castiglione*, ms. in Archivum Romanum Societatis Iesu (d'ora in poi ARSI), *Opp.* NN. 68, [XVII sec.], f. 97v. Questo ms., purtroppo incompleto e senza il nome dell'autore, offre una ricostruzione così dettagliata delle origini del collegio che sembrerebbe con certezza attribuibile – secondo le note archivistiche dell'ARSI – allo stesso Virgilio Cepari. Sulle Vergini di Castiglione si veda lo studio di Paganella, 1994.

so delle Cappuccine: digiunino ogni giorno, dormino sopra una schiavina, perché, senza queste asprezze, si può dare frutto abbondante».<sup>27</sup>

Stesso discorso valeva anche per le fanciulle poste in educazione. L'educazione monastica presentava una lacuna di fondo: essa si svolgeva infatti in un totale isolamento dall'esterno, così da costringere le fanciulle anche destinate al matrimonio a vivere per alcuni anni in un'atmosfera separata dal mondo da cui provenivano e in cui sarebbero ritornate, praticando anche lunghe veglie notturne, prolungati digiuni o severe penitenze fisiche.<sup>28</sup> Tali criticità erano sottolineate, ad esempio, dalla già citata Margherita Trivulzio Borromeo, la quale nel 1599 espresse la propria contrarietà verso la decisione del figlio Renato di porre le piccole nipoti come educande nel monastero di Santa Chiara, preferendo piuttosto un'educazione nel Collegio della Purificazione di Arona, perché «quella Regola [delle Clarisse] è così aspra che mi pare che loro massime Maria non potria farla, et pigliare un peso che non si possa portare mi pare sciochezza, et molto rischio de l'anima».<sup>29</sup>

L'istruzione impartita nei collegi semireligiosi non si discostava sensibilmente da quella monastica per quanto riguardava i contenuti offerti – che si limitavano sostanzialmente a una formazione morale e religiosa, al “leggere, scrivere e far di conto” e alla pratica dei “lavori donneschi”, con l’obiettivo di preservare l’onore delle fanciulle e di formare “buone madri di famiglia”<sup>30</sup> – quanto piuttosto per il contesto e le modalità di educazione. Nei collegi semireligiosi, infatti, le educande non erano sottoposte a clausura, avendo così la possibilità

<sup>27</sup> *Lettera di Antonio Morando alle orsoline di Piacenza*, 2 ottobre 1654, cit. in *Sacra Rituum Congregatio*, 1964, p. 107.

<sup>28</sup> Cfr. Rosa, 1991, pp. 226-227; Marcocchi, 1974, p. 28.

<sup>29</sup> *Lettera di Margherita Trivulzio a Federico Borromeo*, Arona, 24 maggio 1599, in *Biblioteca Ambrosiana di Milano*, G 184 inf., 94.

<sup>30</sup> Questo modello era sostanzialmente seguito da tutte le congregazioni di Gesuitesse (cfr. Rocca, 2007, pp. 71-74). Ad esempio, nei *Codicilli* della Guastalla si specificava che le fanciulle dovessero essere «allevate dalle Governatrici sino all'età di anni ventidoi con ogni sollecitudine e con quanta religiosità Christiana che si possi, ed erudite nelle virtù e costumi santi, et anche ammastrate in leggere e scrivere et in altri domestici esercitii et virtù politiche, eccetto soni, et supra il tutto sempre ritenute nel timor santo d'Iddio e nel vero viver Christiano» (China, 1930, p. 121).

di ritornare per brevi periodi nelle case dei genitori e soprattutto di uscire periodicamente per assistere alle funzioni religiose, nonché di recarsi per svago e per brevi periodi di villeggiatura in case di campagna, pur adottando sempre un abbigliamento castigato e spesso un velo che copriva il volto, unito a un atteggiamento dimesso che vietava loro di intrattenersi a parlare con i passanti.<sup>31</sup>

Sotto la guida attenta dei Gesuiti, le mortificazioni fisiche dovevano essere limitate, sottoposte al giudizio del padre spirituale e soprattutto dirette a una mortificazione interiore. La spiritualità delle Gesuitesse, incentrata sull'orazione mentale e sulla pratica sacramentale, fu infatti contraddistinta da una serena spiritualità ascetica, basata sul concetto di combattimento spirituale, ovvero di guerra interna per sradicare la propria volontà e l'amor proprio, così da giungere a una piena abnegazione e conformità alla volontà divina.<sup>32</sup> Seguendo l'esempio della Compagnia di Gesù, l'istruzione religiosa nei collegi di Gesuitesse era improntata a "mitezza", "carità" e compensata dal "piacere", "allegria" e "gioia" che nascevano dalla conformità alla volontà divina, tutti termini che si ritrovano nelle regole delle Gesuitesse.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Cfr. Rocca, 2007, p. 73; Culpepper, 2005, p. 1029.

<sup>32</sup> Cfr. sempre lo studio sulle Gesuitesse di Cremona di Marcocchi, 1974, pp. 41 ss. Si veda anche quanto riportato nella Regola delle Orsoline di Piacenza: «L'amor proprio in tutto cerca se stesso, le proprie commodità, la propria riputazione, lode, stima, honore, parla spesso di se stesso, loda et amplifica le cose sue, si stizza, si risente, si scusa, giudica i fatti altrui, scusa se stesso e fugge la fatica. Alla vittoria di questo falso amore deve la serva di Dio esser intenta, non facendo mai la propria volontà, abbracciando la fatica e fuggendo l'otio, gustando di far bene e patir male, e questa sia la sua somma sapienza. Però è necessario staccar l'affetto da tutte le creature e collocarlo nel suo creatore, purificando spesso l'intentione di far ogni cosa per amore e gloria del suo Signore» (*Sommario*, 1669, cit. in *Sacra Rituum Congregatio*, 1964, pp. 113-114).

<sup>33</sup> Marcocchi, 1974, pp. 46-49. Nelle regole del Collegio delle Vergini di Castiglione si riportava che: «Per vivere con maggiore allegrezza di spirito [ciascuna] procuri di affezionarsi a questo Collegio, riconoscendolo come un paradiso terrestre, apparecchiato da Dio Nostro Signore per sua di lei custodia, finché la trasferisca piena di meriti e con molta gloria al Paradiso Celeste» (*Regole comuni delle vergini di Giesù*, 1622, cit. in Paganella, 1994, p. XI).

Ad esempio, il gesuita Giovanni Mellino era conosciuto per le sue capacità di «quietare la coscienza» non per mezzo di severe punizioni ma attraverso una «somma piacevolezza, con la quale largava i cuori, e cagionava molta allegrezza, qual voleva fosse in casa», così come riferito dalle stesse semireligiose.<sup>34</sup>

In tutte le regole delle Gesuitesse emergeva chiaramente una netta indicazione sul modo migliore per la vera conquista delle virtù cristiane sia da parte delle semireligiose sia delle educande. Riprendendo il dettato delle *Costituzioni* della Compagnia di Gesù, le diverse regole delle Gesuitesse ribadivano che l'«affezione alle virtù» si dovesse procurare solo «in spirito di amore e non conturbati dal timore».<sup>35</sup> In altre parole, l'acquisto delle virtù cristiane non doveva passare dal timore di castighi o dell'Inferno – conseguenza dell'infrangimento dei voti solenni o delle regole monastiche – ma unicamente dall'amore verso Dio. Questa impostazione aveva un immediato risvolto pedagogico, dal momento che, per educare alla virtù, le semireligiose non si servivano di punizioni troppo severe, ma offrivano piuttosto con il loro comportamento dei modelli virtuosi da imitare.<sup>36</sup>

Nel collegio di Piacenza si prescriveva, ad esempio, che la maestra dovesse provvedere affinché le educande «imparino a lavorare, a leggere et a scrivere, ma più di questi esercitii, a vivere virtuosamente,

<sup>34</sup> ARSI, *Rom.* 185, f. 142.

<sup>35</sup> *Costituzioni*, parte VI, c. 1, n. 1, in De Loyola, 1988<sup>2</sup>, pp. 559-560. «Le sorelle di questa Congregazione [di Arona] servano al suo Sposo celeste con amore, et non con perturbatione di timore» (*Ordini*, 1594, cit., in ASDMi, sez. X, Arona, vol. X, q. 4, f. 6v). Anche per le Orsoline di Parma «in luogo del timore del peccato, deve succedere l'amore, et il desiderio di far acquisto della Christiana perfettione, et di oprare in modo, che ne segua maggior gloria, et lode di Christo Signor Nostro, dal quale gli sarà concessa la pace in questa vita, et nell'altra la gloria celeste» (*Capitoli Generali et particolari per il buon governo della casa delle Orsoline di Parma...*, in Parma, per Anteo Viotti, 1623, p. 76).

<sup>36</sup> Anche il comportamento della superiora si diceva dovesse essere come quello di una madre, che univa la severità all'affetto, costituendo così il miglior esempio da imitare. Cfr. *Sommario*, cit. in Simoni, 2015, p. 69.

insegnando lor ogni virtù, non solo con ammaestramento di parola, ma anco molto più con l'esempio dei fatti». <sup>37</sup>

Allo stesso modo, nelle regole delle Figlie della Purificazione (o Gesuitesse) di Savona, fondate nel 1666, la maestra delle novizie veniva così esortata: «prenda le sue novizie, cerchi con carità, e dolcezza di affezionarsele, e guadagnarle alla virtù, e perfezione, e abbia per certo, che gli animi, e le volontà più si uniscono con spirito di amore, che con perturbazione di timore». <sup>38</sup>

### 3. Conclusioni

Dopo lo strappo della Riforma, la necessità emersa nella Chiesa postridentina e nella società moderna di rieducare i fedeli alla fede cattolica incise sull'identità femminile, abilitando parzialmente le donne a svolgere un apostolato attivo nella società. <sup>39</sup> In questo contesto si contraddistinsero le congregazioni di Gesuitesse, le quali, facendo propri molti dei cardini della spiritualità della Compagnia di Gesù, concepirono l'educazione come il fine principale dei loro istituti per contribuire, in tal modo, alla diffusione delle virtù cristiane nella società.

All'interno di questi collegi, non era la vita contemplativa, ma piuttosto quella attiva a essere preminente, assumendo notevole centralità la virtù di saper educare gli altri alle virtù. Essa doveva esercitarsi non attraverso il timore di punizioni, ma piuttosto proponendo se stessi come vivo esempio di perfezione per le educande. Anche nei secoli seguenti a quelli presi in considerazione in questo studio, il richiamo a un ideale modello ignaziano continuò a costituire uno dei principali motori che produsse una lenta evoluzione giuridica, istituzionale e amministrativa delle congregazioni femminili verso un più deciso im-

<sup>37</sup> *Sommario*, 1669, cit. in *Sacra Rituum Congregatio*, 1964, p. 124.

<sup>38</sup> *Regole della Congregazione delle Figlie di Maria Vergine sotto titolo della Purificazione eretta nella città di Savona sotto la protezione del Seren.mo Senato l'anno MDCLXVI*, cit. in Rizzo, 1989, p. 120. Anche la superiora delle Figlie della Purificazione di Savona «deve esser Madre di tutte, mostrando sempre in ogni occasione di averle in luogo di amatissime figlie» (*ibi*, p. 116).

<sup>39</sup> Zarri, 2004, pp. 137, 141.

pegno sociale ed educativo e un più ampio esercizio di facoltà e poteri in campo religioso da parte delle donne.<sup>40</sup>

### Bibliografia

Annaert P. (2010), *L'éducation dispensée par les ursulines aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles*, in S. Mostaccio (ed.), *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux. L'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente*, Academia Bruylant, Louvain-la-Neuve, pp. 151-203.

Arlati F. (2020), *Margherita Trivulzio Borromeo, i gesuiti e il Collegio della Purificazione di Arona*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», 33, pp. 273-305.

Arlati F. (2021), *Tra assistenza e apostolato. Le congregazioni semireligiose femminili nella Milano di Carlo Borromeo*, in C. Borreguero Beltrán – Ó.R. Melgosa Oter – Á. Pereda López – A. Retortillo Atienza (eds.), *A la sombra de las catedrales: cultura, poder y guerra en la edad moderna. Actas de la XVI Reunión científica de la Fundación española de historia moderna*, Universidad de Burgos, Burgos, pp. 743-758.

Bernard-Maitre H. (1961), *La genèse de la lettre du père Claude Acquaviva sur l'oraison et la pénitence*, in «Revue d'ascétique et de mystique», 37, 146, pp. 451-469.

Bochi G. (ed.) (1961), *L'educazione femminile dall'Umanesimo alla Controriforma*, Malipiero, Bologna.

Busenbaum H. (1660), *Lilien under den Dörneren, daß ist, Gott-verlobter Jungfrauen unnd Witwen Welt-geistlicher Standt*, Friessem, Köln.

China E. (1930), *Le scuole elementari del ducato di Milano nel primo Settecento*, Società anonima editrice Dante Alighieri, Milano.

Conrad A. (1991), *Zwischen Kloster und Welt: Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts*, P. von Zabern, Mainz.

Creytens R. (1965), *La riforma dei monasteri femminili dopo i decreti tridentini*, in *Il concilio di Trento e la riforma tridentina*. Atti del Convegno storico internazionale (Trento, 2-6 settembre 1963), I, Herder, Roma, pp. 45-84.

<sup>40</sup> Cfr. Mostaccio – Pavone, 2014.

Culpepper D. (2005), "Our Particular Cloister": Ursulines and Female Education in Seventeenth-Century Parma and Piacenza, in «Sixteenth Century Journal», 36, 4, pp. 1017-1037.

Dalmases C. de (2001), *Jesuïtesas*, in C.E. O'Neill – J.M. Domínguez (eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, III, Institutum Historicum Societatis Iesu-Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid, pp. 2148-2149.

De Loyola I. (1988<sup>2</sup>), *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, a cura di M. Gioia, Utet, Torino [1977].

Grisar J. (1965), "Jesuitinnen": Ein Beitrag zur Geschichte des weiblichen Ordenswesens von 1550-1650, in *Reformata Reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965*, II, Aschendorff, Münster, pp. 70-113.

Guibert J. de (1992), *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, a cura di G. Muzzi, tr. it. Città Nuova, Roma (ed. orig. 1953).

Hufton O. (2001), *Istruzione, lavoro e povertà*, in S.F. Matthews Grieco – S. Brevaglieri (eds.), *Monaca, moglie, serva, cortigiana: vita e immagine delle donne tra Rinascimento e Controriforma*, Morgana, Firenze, pp. 49-101.

Lirosi A. (2016-2017), *Case sante e semireligiose in Italia tra XVI e XVIII secolo*, in «Chiesa e storia», 6-7, pp. 57-75.

Marcocchi M. (1974), *Le origini del Collegio della Beata Vergine di Cremona, istituzione della Riforma Cattolica (1610)*, Linograf, Cremona.

Mongini G. (2012), *Poteri carismatici e dottrine di perfezione. Brigida Morello di Gesù (1610-1679): un'esperienza di santità nel Seicento italiano*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.

Mostaccio S. – Pavone S. (2014), *Une histoire de longue durée. Le modèle ignatien par les hommes et par les femmes*, in S. Mostaccio – M. Caffiero – J. De Maeyer – P.-A. Fabre – A. Serra (eds.), *Échelles de pouvoir, rapports de genre. Femmes, jésuites et modèle ignatien dans le long XIX<sup>e</sup> siècle*, Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve, pp. 3-26.

Novi Chavarria E. (2007), *L'educazione delle donne tra Controriforma e riforme*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 14, pp. 17-28.



Omaechevarría I. (1954), *Religiosas docentes, hospitalarias y misioneras a fines de la edad media*, in «Revista española de derecho canónico», 9, 27, pp. 989-1003.

Paganella M. (1994), *Cinzia, Olimpia e Gridonia Gonzaga. Profilo storico del collegio delle Vergini di Gesù di Castiglione delle Stiviere*, Cassa rurale artigiana di Castel Goffredo, Castiglione delle Stiviere.

Prodi P. (1998), *Nel mondo o fuori dal mondo: la vocazione alla perfezione all'inizio dell'età moderna*, in P. Prodi – G. Zarri – L. Mezzadri – D. Castenetto, *Angela Merici. Vita della Chiesa e spiritualità nella prima metà del Cinquecento*. Convegno di studi storici (Mascalucia, 21-22 luglio 1997), a cura di C. Naro, Salvatore Sciascia, Caltanissetta-Roma, pp. 13-33.

*Raccolta di notizie e documenti sulla fondazione, patrimonio e sviluppo e sulle riforme del R. Collegio della Guastalla in Milano (1881)*, F. Manini, Milano.

Risso P. (1989), *Angela Maria Sordi fondatrice delle suore della Purificazione*, Edisigma, Genova.

Rocca G. (2007), *Gesuiti, Gesuitesse e l'educazione femminile*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 14, pp. 65-75.

Romeo G. (1998), *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma. A proposito di due casi modenese del primo Seicento*, Le Lettere, Firenze.

Rosa M. (1991), *La religiosa*, in R. Villari (ed.), *L'uomo barocco*, Laterza, Roma-Bari, pp. 219-267.

Rosi M. (ed.) (1892), *Il Barro di Paolo Foglietta. Commedia del secolo XVI*, in «Atti della Società ligure di storia patria», 25, 2, pp. 219-495.

Rosignoli C.G. (1686), *Vita e virtù della contessa di Guastalla Lodovica Torella nominata poi Paola Maria, fondatrice dell'insigne monistero di S. Paolo, e del Regio Collegio di Maria Vergine detto della Guastalla*, nella Stampa di Giuseppe Marelli, Milano.

Sacra Rituum Congregatio (1964), *Placentina. Beatificationis et canonizationis servae Dei Brigittae a Iesu fundatricis domus Sanctae Ursulae de Placentia (†1679). Positio super introductione causae et super virtutibus ex officio composita*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano.

Secco L. (1973), *La pedagogia della Controriforma*, La Scuola, Brescia.

Simoni E.M. (2015), *Storia della Casa di S. Orsola. Orsoline di Maria Immacolata*, I, T.M.P., Piacenza.

Sonnet M. (1991), *L'educazione di una giovane*, in G. Duby – M. Perrot (eds.), *Storia delle donne in Occidente*, III, *Dal Rinascimento all'età moderna*, a cura di N. Zemon Davis e A. Farge, tr. it. Laterza, Roma-Bari, pp. 119-155 (ed. orig. 1991).

Toffolo A. (2012), *Percorsi spirituali ed educativi nella Milano del XVI secolo: Ludovica Torelli tra chiostro e collegio*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 66, 2, pp. 431-464.

Turrini M. (1982), *Riformare il mondo a vera vita christiana: le scuole di catechismo nell'Italia del Cinquecento*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 8, pp. 407-489.

Volpicelli L. (ed.) (1960), *Il pensiero pedagogico della Controriforma*, Giuntine-Sansoni, Firenze.

Wetter I. (1977), *Gesuitesse*, in G. Pelliccia – G. Rocca (eds.), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, IV, Paoline, Roma, coll. 1146-1148.

Zarri G. (1999), *Il terzo stato*, in S. Seidel Menchi – A.J. Schutte – T. Kuehn (eds.), *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna, pp. 311-334.

Zarri G. (2004), *Disciplina tridentina. L'istituzione dell'identità femminile nell'Italia moderna*, in M. Borsari – D. Francesconi (eds.), *Maschio e femmina li creò. L'elaborazione religiosa delle differenze di genere*, Banca Popolare dell'Emilia Romagna, Modena, pp. 135-171.

## Virtù politiche e virtù private nel programma di Carlotta De Saxy Visconti (Milano, 1796-1805)

*Angelo Bianchi*

Nel tardo autunno del 1797 il Ministero degli Interni della giovane Repubblica Cisalpina pubblicava l'elenco dei *Monasteri e Collegi di femmine in Milano, che tengono educazione di fanciulle*. Vi erano 19 monasteri di clausura, e tra questi alcune delle più importanti comunità monastiche cittadine, ovvero San Maurizio Maggiore, San Paolo, Sant'Agostino in Porta Nuova, San Filippo Neri, Santa Maria della Visitazione in Santa Sofia, e sei collegi, ossia Santo Spirito, l'Immacolata, le Terziarie di Sant'Eustorgio, le Orsole di Santa Maria Porta, il collegio laicale della Guastalla, il collegio delle Orfane della Stella.<sup>1</sup> Si ha così, nella nota ministeriale, la rappresentazione della rete delle istituzioni per l'educazione delle ragazze che si era andata formando in Milano tra Cinque e Settecento, anche sulla spinta delle iniziative di riforma religiosa, e che aveva subito, nel ventennio teresiano-giuseppino, un deciso ridimensionamento, con la soppressione di molti monasteri.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Archivio di Stato di Milano [d'ora in poi ASMi], *Studi, p.a.*, cart. 109, *Monasteri e Collegi di Femmine in Milano, che tengono educazione di Fanciulle*, dalla ragionateria generale Ecclesiastica, 30 Brumaio anno I (20 novembre 1797) della Repubblica Cisalpina. Accanto a quelli sopra riportati, di seguito gli altri monasteri cittadini mantenuti in attività per educazione: Santa Maria del Lentasio, Santa Maria Valle, Santa Redegonda in Santa Prassede, San Vincenzo, Santa Maria Maddalena al Cerchio, Sant'Agnese, Santa Catterina alla Chiusa, Santa Maria Maddalena in Porta Ludovica, Santa Marta, Santi Agostino e Pietro Martire in Porta Ludovica, San Lazzaro, Santa Maria della Vittoria, Santa Maria della Vecchiabbia [sic], Santa Maria delle Vetteri.

<sup>2</sup> Per un quadro particolareggiato e analitico dell'impegno di monasteri e case religiose a Milano e nel milanese nel corso del XVIII secolo, si veda Terraccia, 2007a.

L'elenco degli educandati milanesi era uno degli atti conseguenti la decisione assunta dal Direttorio esecutivo, il supremo organo di governo della nuova formazione politica cisalpina, di nominare Carlotta Ercolina De Saxy, vedova Visconti, «soprintendente di tutte le educatrici delle fanciulle in Milano, segnatamente le claustrali».<sup>3</sup> La nuova soprintendente, non più giovanissima, aveva allora 64 anni, e di non saldissima fibra – in più di una corrispondenza denunciava infatti lo stato di salute malfermo – assunse tuttavia il nuovo incarico con straordinario slancio, impegnandosi in particolare nello studio della situazione e nella successiva formulazione di piani di riforma e di testi di corredo per l'educazione femminile.<sup>4</sup> Si mise subito all'opera e predispose un progetto che nelle linee essenziali prevedeva la soppressione di tutti i monasteri, con la conseguente riduzione allo stato laicale di velate e converse, che avrebbero dovuto vestire l'abito nazionale ed essere impiegate, se abili, nell'attività educativa femminile: le più anziane o inabili sarebbero state riunite in un monastero, ormai ridotto a cronicario; dei 19 monasteri soppressi, sei sarebbero stati trasformati in educandati nazionali femminili, uno per sestiere, al quale sarebbe stata affiancata una scuola elementare popolare, così da rendere disponibile a tutta la popolazione, anche alle fasce più povere, questo prezioso servizio. Accanto alle scuole “pubbliche”, promosse dal governo, avrebbero pure continuato a operare i sei collegi laicali, anch'essi riportati sotto il controllo del governo, ma a disposizione di un ceto più elevato, in grado di sostenerne la spesa.<sup>5</sup>

L'impegno riformatore della De Saxy ottenne risultati modesti, almeno in quei primi anni della sua azione, come in molti altri casi in

Per la diffusione delle case di Orsoline e di Visitandine a Milano e in Lombardia, rinvio in particolare a Di Filippo, 2007; Terraccia, 2007b.

<sup>3</sup> ASMi, *Studi, p.a.*, cart. 109, *Alla Cittadina Vedova Visconti Saxy*, 24 Brumaio VI (14 novembre 1797).

<sup>4</sup> A stretto giro di posta, il giorno stesso della ricezione della nomina, la De Saxy rispondeva al ministro Giuseppe Ragazzi accettando la nomina (*ibi*, *Cittadino Ministro*, Milano, 24 Annebbiatore anno VI Repubblicano). Per un rapido profilo biografico della De Saxy si veda Strumia, 2018.

<sup>5</sup> ASMi, *Studi, p.a.*, cart. 109, *Cittadino Ministro* [s.d.].

quel tempo travagliato e incerto, e tuttavia è rilevante notare che ella mantenne il suo incarico lungo tutto il periodo successivo, sia nella prima Cisalpina, sia durante i successivi tredici mesi di ritorno degli austriaci, sia dopo Marengo e il ritorno in Lombardia di Napoleone e della seconda Cisalpina, sia infine dopo l'instaurazione della più moderata Repubblica Italiana, nel corso della quale, poco prima della morte, avvenuta il 20 luglio 1805, ebbe la forza di presentare un nuovo piano di riforma generale del sistema d'istruzione femminile, che riprendeva nella sostanza le linee delle precedenti proposte.<sup>6</sup> Tuttavia, il fatto di aver attraversato con un ruolo pubblico riconosciuto e rilevante nell'ambito dell'istruzione femminile, almeno tutto l'ultimo ventennio del XVIII secolo, e il susseguirsi convulso e concitato di regimi politici e situazioni militari incerte e assai differenti, dal governo imperiale asburgico alle forme rivoluzionarie dei giacobini italiani, sembra già rivelare una singolare situazione di generale apprezzamento e stima negli ambienti colti e più avanzati della società milanese, il che pone la De Saxy su un piano affatto diverso da alcune delle figure femminili più in vista della società *fin de siècle*, non certo assimilabile alle cosiddette *salonnières*, e introduce direttamente al suo profilo intellettuale e alle relazioni, che ne determinarono il ruolo.<sup>7</sup>

### 1. Una intellettuale milanese tra giansenismo e illuminismo

Rimasta vedova in giovane età, dopo pochi anni di matrimonio con il conte Alessandro Visconti di Saliceto, la De Saxy si dedicò agli studi ed entrò in contatto con alcuni dei principali esponenti del ceto

<sup>6</sup> ASMi, *Studi*, p.m., cart. 591, *Progetto d'organizzazione dei Collegi in educazione per le fanciulle, presentato al Ministro dell'Interno Felici [...]*, Milano, 24 gennaio 1804. Sul progetto e più in generale sull'opera di De Saxy soprintendente a Milano si veda Bianchi, 2017. Come è noto, il provvedimento generale di soppressione dei monasteri fu promulgato solo nel 1810, preludio alla riforma complessiva del sistema scolastico, quando direttore generale dell'istruzione pubblica fu nominato Giovanni Scopoli. Per questo, si veda Bianchi, 2004.

<sup>7</sup> Sul mondo della sociabilità femminile a cavallo del secolo, si vedano Betri – Brambilla, 2004; Strumia, 2012; Brambilla, 2013.

intellettuale e riformatore della Milano del secondo Settecento.<sup>8</sup> In primo luogo con i fratelli Verri, e con Pietro in particolare, che la introdussero nell'ambiente de «Il Caffè»; sono altresì documentati contatti con Giuseppe Visconti di Saliceto e con Giuseppe Gorani.<sup>9</sup> La stretta amicizia con il maggiore dei Verri è testimoniata dalla corrispondenza tra i due e dall'impegno che il Verri assunse di presentare nel luglio del 1796 di fronte alla municipalità di Milano il *Catechismo civile ad istruzione del popolo di campagna e quello di città*, della cittadina De Saxy.<sup>10</sup>

Contemporaneamente, forse per influenza del padre Jean-Louis De Saxy, entrò in contatto con alcuni degli esponenti più in vista del giansenismo toscano: tenne regolare corrispondenza con il vescovo Scipione de' Ricci, con il teologo Vincenzo Palmieri, dopo la chiamata di questo alla cattedra a Pavia e fino alla morte di lei.<sup>11</sup>

Fu autrice di molti scritti conosciuti e apprezzati dai contemporanei, spesso composti in occasione di sue proposte e interventi di riforma. Già nel 1783 dava alle stampe il *Saggio elementare di educazione nazionale delle fanciulle*, che con il favore dello stesso imperatore Giuseppe II fu stampato, poi ristampato nel 1784 e ancora nel 1789, e adottato presso gli educandati monastici.<sup>12</sup> In seguito, nel suo ruolo di soprintendente generale dell'educazione femminile e in accompagnamento alle sue proposte di riforma, diede alle stampe una serie di brevi istruzioni: *Metodo per i luoghi di educazione repubblicana per le fanciulle* (1797); *Istruzione per le scuole particolari della città più elevate, e per le Orsoline* (1797);

<sup>8</sup> Strumia, 2018.

<sup>9</sup> Tencajoli, 1912.

<sup>10</sup> Capra, 1998. La presentazione di Verri alla municipalità milanese del catechismo della De Saxy, in ASMi, *Uffici civici, p.a.*, cart. 159, fasc. 2, n. 2; sull'Archivio Verri si veda anche Musitelli, 2008.

<sup>11</sup> «La Contessa è donna di molto spirito, vive in perfetta solitudine in una estremità della vastissima città e non vede che i due suddetti SS.ri [Pietro Verri; Alfonso Longo]. La sua conversazione è interessante» (*Vincenzo Palmieri a Antonino Baldovinetti*, Pavia, 7 novembre 1791, in Codignola, 1941, II, pp. 303-305).

<sup>12</sup> Di questo volume sono giunte a noi le ultime due edizioni. Qui si fa riferimento a De Saxy, 1789.

*Istruzione per le scuole basse della città da diramarsi a parrochi di città* (1797); *Istruzione per il Collegio della pia casa della Stella* (1797).<sup>13</sup>

Accanto a questi scritti legati alla sua funzione e all'incarico di soprintendente, la De Saxy fu autrice di alcune opere di maggior riflessione e di più largo respiro, dalle quali si colgono più compiutamente gli orientamenti politici e religiosi che ne guidarono l'operato pubblico. Nel 1792 dava alle stampe l'*Istruzione del popolo del sig. Perreau* [...], traduzione italiana dell'omonima opera di Jean-André Perreau, nella quale si mettevano a fuoco i principi e le finalità politiche e sociali di organizzazione e di sviluppo di un sistema pubblico di istruzione popolare.<sup>14</sup>

Solo pochi anni dopo, nel 1799, faceva uscire il *Saggio elementare sulla natura e i doveri dell'uomo*, l'opera dalla quale emerge forse più chiaramente la sua adesione al rigorismo giansenista e alla «evangelica rivo-

<sup>13</sup> Copia delle *Istruzioni* in ASMi, *Studi, p.a.*, cart. 109; si trovano anche in *Raccolta delle leggi, proclami, ordini ed avvisi pubblicati in Milano nell'anno VI rep.*, IV, Milano 1797, pp. 34-41.

<sup>14</sup> De Saxy, 1792. Si tratta della traduzione dell'opera di Perreau (1786). Del volume del Perreau dava comunicazione la «Biblioteca oltremontana e piemontese», VII (luglio 1790), nella reale stamperia, Torino, pp. 26-28, che riportava e commentava l'annuncio contenuto nel *Dictionnaire universel de police* [...] par M. Des-Essarts Avocat, membre de plusieurs Académies, et Secrétaire ordinaire de Monsieur, VIII (1790), p. 666. A questo proposito, si riferiva: «Per conseguire quest'importantissimo fine egli propone come modello l'*Istruzione al popolo del sig. Perreau*, il quale in questa sua opera, che a propriamente chiamarla si merita il titolo di catechismo morale ad uso del popolo, spiega con stile facile, piano, e adattato alle ristrette cognizioni di coloro, per cui è destinato, i doveri di quegli individui, ond'è il popolo composto, loro accenna inoltre quali siano i mezzi più proprj, onde possono conservarsi sani, e fa loro conoscere i principali capi della legislazione Francese, onde colla notizia della pena si trattengano dal delinquere, e sapendo quali siano i rimedj, che la legge offre all'oppresso, ed al lesò ne' suoi diritti non abbiano a temere le frodi dell'astuto, e del prepotente. Il sig. Des-Essarts conoscendo appieno il pregio dell'opera del sig. Perreau, ne ha inserito in quest'articolo buona parte, la quale essendo più che bastante a darne piena contezza, farà certamente desiderare ad ogni leggitore, il quale sia buon cittadino, di vederla quanto prima recata nella propria lingua, adattata alla sua nazione, e distribuita ai maestri delle scuole de' villaggi principalmente, onde sostituendo la lettura, e la spiegazione di questo catechismo a quella affatto inutile de libri latini singolarmente istruiscano così il popolo sin da' primi anni al buono, al retto, al giusto».

luzione»,<sup>15</sup> alla quale faceva seguire nel 1801 i *Dialoghi sui doveri, sui diritti dell'uomo e sulla religione*,<sup>16</sup> e ancora nel 1800, aveva pubblicato le *Lettere di storia naturale e di psicologia*, una raccolta notevole di 44 lettere, testi dedicati allo studio fisico e psicologico dell'uomo, in cui richiama gli aspetti più avanzati delle conoscenze, che tuttavia, non trascurava di collegare ai prediletti temi di natura politica e religiosa.<sup>17</sup>

Infine, nel 1804, sempre a Milano, diede alle stampe *Zefira, aneddoto morale*, un racconto edificante in cui ella volle condensare, nella forma utopica e fantastica della narrazione d'avventura, le sue riflessioni e i suoi ideali sull'educazione femminile, sulla natura e sul ruolo delle donne, e che aveva come sfondo la nuova condizione politica e sociale, determinata dagli esiti della rivoluzione francese e dell'instaurazione dei nuovi regimi democratici a seguito dell'epopea e delle conquiste napoleoniche. Si tratta di un testo di una novantina di pagine, conosciuto, ma poco noto e mai studiato, ed è su queste pagine, al termine di questa rapida presentazione del ricco e complesso profilo intellettuale dell'autrice, che si vorrebbe condurre qualche osservazione e riflessione in conclusione, in merito al tema delle virtù.<sup>18</sup>

## 2. Un esempio di allegoria politica: l'alleanza tra la Repubblica Francese e la Repubblica Italiana

Secondo i canoni dei racconti d'avventura, Zefira è orfana, praticamente dalla nascita, abbandonata in una cesta e ritrovata su una

<sup>15</sup> De Saxy, 1799.

<sup>16</sup> De Saxy, 1801-1802.

<sup>17</sup> Nella *Premessa* infatti, l'anonimo prefatore scriveva: «Con ciò si è lusingata l'Autrice d'istillare all'Amica non una fede cieca, vacillante, e mal sicura agli attacchi, ma quanto ragionevole, altrettanto ferma, illuminata e sicura in ogni incontro; come con tal fine, si è, coll'assenso dell'Amica, determinata pubblicarla» (De Saxy, 1800, p. 4).

<sup>18</sup> De Saxy, 1804. Il fine dello scritto veniva precisato dalla stessa De Saxy, che dedicava l'operetta alle ragazze della città di Milano. Nella *Prefazione* infatti dichiarava: «[...] avendo sempre a cuore l'istruzione delle fanciulle de' miei amati concittadini, ho scritto la seguente breve storia per divertirle, ed alle quali la dedico. Possano esse penetrarsi di quella generosa indulgenza a mio riguardo, che non cessano ispirarle i virtuosi loro genitori; e profittare delle verità che vi sono sparse a loro felicità, e gloria» (*ibi*, pp. 3-4).



spiaggia dell'Epiro. Anche il seguito delle avventure sarebbe avvenuto sulle coste e sulle isole della Grecia, dalla riviera adriatica fino al Mar Nero, alle bocche del Danubio, attraversati i Dardanelli. I genitori adottivi, Andronica ed Elmiro, non sono marito e moglie, ma fratello e sorella, e tra loro, nella narrazione prevale la figura femminile di Andronica, la matriarca, la «vincitrice d'uomini», almeno fino all'entrata in scena di Adelfo, primo magistrato «per libera elezione di questo popolo democratico» della terra d'Urania, dove i tre, Andronica, Elmiro e Zefira fanno naufragio, e concludono così in modo rocambolesco il viaggio intrapreso alla ricerca dei genitori naturali, a seguito delle insistenze di Zefira, ormai adolescente, e guidati dall'annuncio di un vecchio sapiente, che aveva loro predetto che «non avrebbero ritrovato Uranio, che nel mezzo di un popolo di fratelli».<sup>19</sup>

Iniziano da qui e si sviluppano per tutto il resto del racconto una serie di scene nel corso delle quali i protagonisti si soffermano su vari aspetti, formulando considerazioni politiche, etiche e religiose, a partire dalla condizione e dal destino della protagonista, dalla sua educazione e dalle virtù indispensabili al ruolo che avrebbe dovuto ricoprire all'interno della nuova società: quadri, come si è già ricordato, collocati sullo sfondo delle vicende storiche, politiche e ideologiche di quello scorcio di secolo. La narrazione si apre con la descrizione storica dei mutamenti politici e sociali determinati dalla rivoluzione francese e dalle conseguenti riformulazioni dei principi della morale pubblica e privata, della figura pubblica e privata della donna, sullo sfondo della

<sup>19</sup> Fin dalle prime pagine del racconto, se ne coglie l'ispirazione apertamente politica: «Mentre i nostri viaggiatori attoniti stavano ragionando fra il timore e la speranza, videro venire verso quel luogo una quantità di persone d'ambo i sessi, cantando degli Inni con un'aria di unione e allegrezza, che manifestavano un popolo felice. Vi si trovava alla testa un vecchio venerabile, che all'aria dignitosa dimostrava essere il capo [...]». E poco più avanti, questo vecchio venerabile si presentava: «Io sono Adelfo, e sono per libera elezione di questo popolo democratico alla di lui testa come primo magistrato per dirigere rettamente i suoi interessi civili, e politici; contenerlo nei confini prescritti dalle leggi; onde moderato, giusto fermo, ed umano questo popolo è stato finora invincibile nelle replicate aggressioni degli stranieri che tentarono impadronirsi del nostro paese» (*ibi*, pp. 12-13).

nuova società.<sup>20</sup> Lungo questa linea, il racconto è prima di tutto un'allegoria, per stessa ammissione dell'autrice, che in una delle pagine iniziali fa dire ad Alfeo, il patriarca saggio governante dell'isola di Urania, la terra dei fratelli, il vero protagonista e voce della De Saxy, a Zefira: «[...] certi accidenti nella vita umana non sono talvolta che pure allegorie».<sup>21</sup>

La realtà politica che si vuole allegoricamente rappresentare è l'unione della giovane Repubblica Italiana del Melzi alla Francia del primo console Bonaparte, ormai in procinto di trasformarsi in impero. Con un richiamo puntuale agli anni di presenza in Lombardia delle truppe francesi, dopo la seconda cacciata degli austriaci, la De Saxy fa dire ad Adelfo: «Sono cinque e più anni [...] che non si ha discontinuato dal dare tutte le possibili disposizioni per lo stabilimento della piccola colonia [...] sotto le stesse leggi e la protezione di quella d'Hurano, facendo la colonia uno stesso corpo con i popoli della medesima cosicché i rappresentanti a voti unanimi vi hanno diggià eletto per il primo magistrato di quella nascente repubblica».<sup>22</sup> E in modo ancor più esplicito sul rapporto tra la Repubblica Francese del Consolato e la Repubblica Italiana: «Il commercio sarà promiscuo fra le due repubbliche cogli stranieri, retribuendo la vostr'isola alla nostra in conformità delle circostanze a quanto speso per lo stabilimento della colonia ed il provvisionale suo mantenimento». E ancor più chiaramente: «Il paese d'Hurano si carica inoltre della difesa del vostro, ciò che sarà reciproco alle occorrenze in proporzione delle forze fra le due isole». Proseguiva poi elencando altri ambiti della vita sociale ed economica all'interno dei quali si sarebbe sviluppata la collaborazione tra le due nazioni politiche, e infine concludeva: «Ecco, Alcinoe, in succinto le cure da noi prese per rendere al possibile, e popolata

<sup>20</sup> Alcune osservazioni utili in merito al tema della riformulazione della posizione della donna alla luce del rinnovamento portato dalla rivoluzione francese, in Buttafuoco, 1991; inoltre anche Buttafuoco, 1990.

<sup>21</sup> De Saxy, 1804, p. 18.

<sup>22</sup> *Ibi*, p. 79.

l'isola che la natura vi ha appropriata, che aggregaste alla nostra, e dove vivere dovete per renderla florida e felice». <sup>23</sup>

*3. I fondamenti della giovane Repubblica: l'educazione alle virtù e la religione*

Il primo punto messo in luce dal patriarca Adelfo è il fondamento religioso dell'organizzazione politica: «Egli (Uranio, il fondatore di quella repubblica di fratelli) ci ha insegnato in primo luogo col vangelo delle regole di condotta dalle quali discendono dei precetti semplici, in picciol numero, e adatti ai bisogni dell'uomo». E poco più avanti, prosegue: «Modera e dirige col divino vangelo le nostre passioni al bene privato e pubblico col perfezionamento interno dell'uomo, mentre parlando al nostro cuore, d'accordo colla ragione ci fa amare la virtù per se stessa». Ecco il punto: il fondamento della virtù, privata e pubblica, è soprannaturale e trova il suo riferimento in una visione religiosa del mondo e della storia, ma ragionevole, dimostrabile, accettabile. <sup>24</sup>

Alle affermazioni di Adelfo la giovane Zefira ribatteva confusa: «E come può darsi: se il mio padre Uranio, di cui parla lo scritto trovato nella mia culla, è un uomo, non può essere l'autore di tante meraviglie; e se non è un uomo, non può essere mio padre». Di fronte allo stupore della fanciulla, così rispondeva il saggio Adelfo:

Che dite mai amabile Fanciulla [...]. Facilmente dovete comprendere che i genitori non sono i primi autori del nostro essere; che bisogna salire ad una causa prima, esistente per se stessa, sapiente, onnipossente, che comprende in se stessa tutte le perfezioni, delle quali n'è l'unica sorgente; che ha formato il genere umano e ne ha ordinate le generazioni! Da questa causa prima derivano altresì tutte le intelligenze create, e graduate a norma dell'infinita

<sup>23</sup> *Ibi*, pp. 80-81.

<sup>24</sup> «Tutto ciò che voi vedete d'intorno – proseguiva ancora il vecchio Adelfo – que' mari, quelle isole, quegli alti monti nel mezzo delle isole [...] sono opere di quella sapienza creatrice, che tutto penetra, ed ordina, con leggi fisse ed immutabili, con le quali il tutto regge e governa al benessere universale» (*ibi*, pp. 15-16). Si richiama qui il ben noto volume di Giuntella, 1990, che riporta molti testi, anche di corrispondenti della De Saxy (pp. 124-138, 231-261).

bontà e sapienza. Questo primo autore dunque di tutti gli esseri nol chiameremo noi nella più stretta verità e precisione nostro padre?

E più avanti ancora: «Questo dunque, e non altri, si è quell'Uranio che voi cercate; cioè l'onnipotente, l'adorabile creatore dell'universo, e sotto le cui leggi viviamo in questo paese come fratelli». Si giungeva così anche alla risposta attesa dalla seconda e implicita domanda posta da Zefira: «Chiunque siasi (ad avverti abbandonata in mare), quel comun padre, il vero padre, di cui vi ho parlato, vi ha custodita, e posta in salvo».<sup>25</sup>

Poco oltre, come ricordato, la De Saxy non trascurava di esprimere un netto giudizio politico, nel clima della più moderata Repubblica Italiana, un severo giudizio sull'esperienza del triennio giacobino, sul clima di violenza e di contrapposizione ideologica, durante il quale «vennero calpestate allora tutte le leggi, alle quali si sostituirono l'ateismo e il libertinaggio: la corruttela ne' costumi ed il delitto resi orgogliosi insultavano la pubblica onestà e sicurezza. La probità, la buona fede, l'onore, e la religione erano diventati nomi vani e ridicoli».<sup>26</sup>

Nelle ultime pagine del racconto, a conclusione quindi della narrazione e interpellato da Elmiro, Adelfo giungeva alla elencazione delle virtù femminili, secondo la forma letteraria degli opposti: presentava cioè dapprima i vizi femminili, le loro cause e conseguenze, per poi giungere alla dichiarazione delle virtù e dei loro benefici effetti.<sup>27</sup> Di seguito, per lunghe e argomentate pagine, il patriarca di Urania descrive questi vizi e la loro nocività, con un procedimento riflesso, che mette in luce le conseguenze gravi e negative, ma ne ascrive le cause

<sup>25</sup> De Saxy, 1804, pp. 17-18.

<sup>26</sup> *Ibi*, p. 56.

<sup>27</sup> «E quali sono, soggiunse Elmiro, codeste viziate abitudini, che apportano l'infelicità delle famiglie?». Di seguito Adelfo elencava: «La leggerezza dello spirito [...] l'ostinazione, la volubilità, ed il mal umore sono l'origine d'infinito discordie coi mariti, coi figli, e nei sociali esterni rapporti delle famiglie fra loro» (*ibi*, pp. 71-72). In conseguenza, «colui che brama scegliere una moglie, in luogo di chiedere se sia bella, spiritosa e ricca, dovrebbe chiedere se sia di buon senso, d'umor eguale e dolce, savia, e ragionevole» (*ibi*, pp. 76-77).

non alla natura femminile, come nella più radicata tradizione narrativa, ma nel difetto di educazione, da cui deriva la necessità di una vigorosa azione riformatrice.<sup>28</sup>

Dalla descrizione negativa, si trascorre quindi alla affermazione positiva delle virtù femminili, che devono adornare la moglie ideale, che per Adelfo deve essere dotata di buon senso, di umor eguale e dolce, ed essere savia e ragionevole. E il patriarca ne può dare diretta testimonianza, in quanto «[...] posso dire che devo le mie applicazioni, e tutto quello che ho operato per il bene della patria alla dolcezza, all'eguaglianza d'umore, alla prudenza, alla fermezza d'animo» della moglie Aspasia, che egli definisce la *donna sensata e buona*.<sup>29</sup>

Come già ricordato, la causa della decadenza politica e della società era da attribuire alla trascuratezza dell'educazione: «Tali inconvenienti [...] hanno origine da un picciolissimo oggetto in apparenza, ma grande per le sue conseguenze. Egli è da qualche tempo che viene trascurata la disciplina nell'educazione femminile stabilita dalla saviezza dei nostri antenati [...]», e da questa trascuratezza erano derivati ogni sorta di male e di decadenza, al punto che «[...] abbiamo preso le più vigorose misure, acciò sia prontamente ripristinata l'educazione di questo interessante sesso nella primitiva istituzione, della quale tanto bene ne deriva al pubblico».<sup>30</sup>

Così si concludeva la riflessione di Adelfo sulla donna virtuosa, con un ruolo politico decisivo per l'edificazione della nuova patria, frutto e fondamento dell'opera dello stato nell'educazione. Il racconto

<sup>28</sup> La donna leggera di spirito è «attratta dalla superficialità e dalla picciolezza degli oggetti di cui si occupa, [...] non ragiona mai [...], è sempre distratta [...], naturalmente superstiziosa [...] incapace di calcolo o di raziocinio negli affari [...]» al contrario, «L'attenzione è quella che forma la solidità dello spirito, e questa deve essere istillata coll'educazione, essendo una qualità che non si acquista ad un tratto, ma bensì coll'uso». Così anche per la volubilità e l'umore «il quale di tutto s'impazienza, e ad ogni minima cosa che vada al contrario del proprio capriccio, si alza una tempesta che pone in iscompiglio tutta la casa [...]». Ma come si diceva per la De Saxy «l'umore e la leggerezza dello spirito è raro che procedano dal temperamento, bensì dalle eccessive blandizie nell'educazione della femminile infanzia [...]» (*ibi*, p. 76).

<sup>29</sup> *Ibi*, p. 77.

<sup>30</sup> *Ibi*, p. 71.

si chiudeva, e non poteva che essere così, con le nozze di Zefira con Alcinoe e l'avvio di una nuova compagine sociale rinnovata, giovane e forte, sorretta dall'opera di educazione pubblica e laica, cioè diretta dal governo, non tuttavia irreligiosa, perché aperta a una dimensione soprannaturale e universale dell'uomo e del creato, volta alla costruzione di una società migliore, grazie all'opera, alle virtù, al ruolo rinnovato delle donne.

### *Bibliografia*

Betri M.L. – Brambilla E. (eds.) (2004), *Salotti e ruolo femminile in Italia tra fine Seicento e primo Novecento*, Marsilio, Venezia.

Bianchi A. (2004), *Scuola e società nell'Italia napoleonica. Giovanni Scopoli e l'istruzione femminile (1809-1816)*, in *Le carte e gli uomini. Storia della cultura e delle istituzioni (secoli XVIII-XX). Studi in onore di Nicola Raponi*, Vita e pensiero, Milano, pp. 125-151.

Bianchi A. (2017), *Riformismo al femminile. Il progetto di Carlotta De Saxy Visconti per l'istruzione femminile nella Milano napoleonica (1805)*, in A. Carbone (ed.), *Scritti in onore di Giovanna Da Molin. Popolazione, famiglia e società in età moderna*, Cacucci, Bari, pp. 21-52.

Brambilla E. (2013), *Sociabilità e relazioni femminili nell'Europa moderna. Temi e saggi*, a cura di L. Arcangeli e S. Levati, FrancoAngeli, Milano.

Buttafuoco A. (1990), *Virtù civiche/virtù domestiche. Letture del ruolo delle donne nel triennio rivoluzionario*, in G. Benassati – L. Rossi (eds.), *L'Italia nella Rivoluzione 1789-1799*, Grafis, Casalecchio di Reno, pp. 81-88.

Buttafuoco A. (1991), *La causa delle donne. Cittadinanza e genere nel triennio "giacobino" italiano*, in *Modi di essere. Studi, riflessioni, interventi sulla cultura e la politica delle donne in onore di Elvira Badaracco, raccolti da Annarita Buttafuoco*, EM, Bologna, pp. 79-106.

Capra C. (1998), *Le citoyen Verri et le Général Bonaparte*, in «Annales historiques de la Révolution française», 3, pp. 431-448.

Codignola E. (1941), *Carteggi di giansenisti liguri*, Le Monnier, Firenze.

De Saxy Visconti C.E. (1789), *Saggio elementare di educazione nazionale per le fanciulle diviso in due parti della contessa donna Carlotta Ercolina De Saxy vedova Visconti [...], Terza edizione. Nuovamente accresciuta, corretta e riveduta dall'Autrice*, per li Fratelli Pirola, Milano.

De Saxy Visconti C.E. (1792), *Istruzione del popolo del sig. Perreau. Tradotta dal francese dalla contessa donna C.E. De Saxy vedova Visconti, dama dell'insigne Ordine della Croce Stellata*, nella stamperia di Giuseppe Marelli, Milano.

De Saxy Visconti C.E. (1799), *Saggio elementare sulla natura, e i doveri dell'uomo nei suoi rapporti morali e fisici diviso in quattro parti della contessa donna Carlotta Ercolina De Saxy, vedova Visconti dama dell'insigne Ordine della Croce Stellata, socia di varie accademie letterarie*, nella stamperia di Andrea Mainardi a S. Mattia alla Moneta presso S. Sepolcro, Milano.

De Saxy Visconti C.E. (1801), *Lettere di storia naturale e psicologica della Cittadina Carlotta Ercolina De Saxy vedova Visconti [...]*, presso Pirota e Maspero Stampatori-Librai in Santa Margarita, Milano.

De Saxy Visconti C.E. (1801-1802), *Dialoghi sui doveri, sui diritti dell'uomo e della religione della cittadina Carlotta Ercolina De Saxy vedova Visconti [...]*, presso Pirota e Maspero stampatori librai in Santa Margherita, Milano.

De Saxy Visconti C.E. (1804), *Zefira, aneddoto morale*, presso Pirota e Maspero Stampatori-Librai, Milano.

Di Filippo C. (2007), *Le Orsoline milanesi e lombarde: educare fra parrocchia e collegi*, in A. Bianchi – G. Rocca (eds.), *L'educazione femminile tra Cinque e Settecento*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 14, pp. 77-93.

*Dictionnaire universel de police [...] par M. Des-Essarts, Avocat, membre de plusieurs Académies, et Secrétaire ordinaire de Monsieur*, VIII (1790), Moutard, Paris.

Giuntella V.E. (1990), *La religione amica della democrazia. I cattolici democratici del Triennio rivoluzionario (1796-1799)*, Studium, Roma.

Musitelli P. (2008), *L'Archivio Verri. Réorganisation récente et perspectives éditoriales*, in «Laboratoire italien. Politique et société», 8, pp. 231-246.

Perreau J.-A. (1786), *Instruction du peuple, divisée en trois parties. [...]*, chez Moutard, imprimeur de la reine, de madame, & de madame contesse d'Artois rue des Mathurins, hôtel de Clugny, Paris.

*Raccolta delle leggi, proclami, ordini ed avvisi pubblicati in Milano nell'anno VI repubblicano* (1797), Luigi Veladini in Contrada S. Radegonda, Milano.

Strumia E. (2012), «*Rivoluzionare il bel sesso*». *Donne e politica nel triennio repubblicano (1796-1799)*, Guida, Napoli.

Strumia E. (2018), *Saxy, Carlotta Ercolina de*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, 91, *ad vocem*.

Tencajoli O.F. (1912), *Otto lettere del conte G. Gorani al conte G. Visconti di Saliceto*, in «Archivio storico lombardo», s. 4, 18, 36, pp. 481-508.

Terraccia F. (2007a), *Gli educandati monastici della diocesi di Milano nella seconda metà del XVIII secolo*, in A. Bianchi (ed.), *L'istruzione in Italia tra Sette e Ottocento. Lombardia – Veneto – Umbria, I, Studi*, La Scuola, Brescia, pp. 491-522.

Terraccia F. (2007b), *La diffusione dell'ordine della Visitazione in Italia e l'educazione femminile*, in A. Bianchi – G. Rocca (eds.), *L'educazione femminile tra Cinque e Settecento*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 14, pp. 95-118.



Le virtù tra realtà e immaginario  
nel lungo Ottocento



# Le disavventure della virtù: parabola di un lemma nel linguaggio politico italiano tra Sette e Ottocento

*Luca Mannori*

Oltre a veicolare un concetto-cardine della filosofia morale, il termine “virtù” ha occupato a lungo un posto d’onore anche nel vocabolario politico: e ciò anzitutto grazie alla tradizione del repubblicanesimo classico che, in continuità con l’eredità greco-romana, dall’Umanesimo fiorentino in avanti affidò a quel lemma il compito di compendiare le attitudini tipiche del buon cittadino. È appunto di questa virtù dai contenuti fervidamente patriottici e dal sapore classicheggiante che ci occuperemo nelle pagine seguenti, cercando di riassumere per sommi capi il tratto terminale della sua lunga fortuna nell’ambito della lingua politico-istituzionale italiana.

Il periodo esaminato, coincidente con la classica *Sattelzeit* 1750-1850, è quello corrispondente alla fase genetica del lessico politico contemporaneo. In questo arco cronologico, sotto la spinta del processo di secolarizzazione e dell’avanzata dell’individualismo, un sistema di segni linguistici spesso risalente all’antichità viene risagomato per adattarsi ai contorni di una civiltà non più fondata su essenze metastoriche, ma su valori prevalentemente convenzionali.<sup>1</sup> Accanto, d’altra parte, a frotte di neologismi che entrano per la prima volta nella lingua politica e a una ancor più numerosa platea di vecchi lemmi impiegati ora per veicolare nuovi concetti, capita anche d’imbattersi in parole che non riescono a superare questa impegnativa riconversione.

<sup>1</sup> Si veda Koselleck, 1972.

“Virtù” è appunto una di queste. Essa giunge in effetti al decisivo cerniale sette-ottocentesco ancora forte di un prestigio eccezionale, che però la confina entro l’orizzonte di un’appartenenza tipicamente “antica”, a scala cittadina; e nonostante il grande sforzo compiuto dalla Rivoluzione per trasformarla nel corollario della nuova cittadinanza nazionale, essa non arriverà mai a compiere quel passaggio, troppo ingombrante risultando l’essenza stessa del suo contenuto (l’attitudine, cioè, a sacrificare in termini assoluti l’interesse privato a quello collettivo) rispetto alle attese e alle compatibilità di una società individualistica.

### *1. Caratteri originari e sopravvivenza della virtù civica*

All’inizio del Settecento, la “virtù politica” non solo ha già dietro di sé un lungo percorso, ma sembra aver perso ormai molto del suo rilievo originario. Affacciata nel linguaggio politico italiano fin dai primi anni del XIV secolo per indicare l’insieme di tutte quelle attitudini soggettive di cui i membri di una città devono complessivamente disporre per costituire un corpo indivisibile, la nostra espressione giunge a celebrare i suoi fasti più alti nel corso del Quattrocento, grazie al dispiegarsi di quella dimensione del *politico vivere* che indica in un temperato governo popolare il luogo della massima realizzazione della personalità umana.<sup>2</sup> Da Leonardo Bruni a Leon Battista Alberti, questo ideale di una *vita activa* s’intreccia strettamente con la necessità che i membri di un corpo del genere identifichino senza residui il loro interesse particolare con quello comune, acquisendo una piena disposizione a immedesimarsi nella comunità di eguali che tutti li abbraccia. Già tuttavia tra Quattro e Cinquecento un ideale del genere mostra le corde. Sul rovescio di questa politica “virtuosa”, volta a sostenere un governo delle leggi a conduzione collettiva, prende corpo poco alla volta un’“arte dello Stato” basata non più su nobili disposizioni abnegative, ma su uno spregiudicato progetto di dominio. È appunto que-

<sup>2</sup> Per tutti, Viroli, 1994, capp. I-II, e i primi saggi di Viroli, 2004.

sta nuova *ars diabolica* che finirà per usurpare il *nomen* stesso di “politica” e per generare così, pur sotto la vecchia dizione, un nuovo genere di “virtù”, corrispondente a quella “prudenza” diretta a «fondare, conservare e ampliare» un «dominio fermo sopra popoli»<sup>3</sup> ormai esclusi da qualsiasi ruolo partecipativo.

Eppure, questo processo non determinò una totale derubricazione del vecchio lessico repubblicano dal linguaggio politico della Penisola. Per quanto ora inglobata, infatti, in un nuovo sistema di Stati principeschi, l'Italia delle città continuò a prosperare per tutto il corso dell'antico regime nella veste di un diffuso autogoverno patrizio; e quest'ultimo, a sua volta, cercò la sua legittimazione nell'idea che la tradizionale virtù personale di origine umanistica, patrimonializzandosi in via biologica, potesse trasformarsi nel retaggio di una stirpe.<sup>4</sup> Il nobile urbano continuò così a essere largamente identificato nel cittadino virtuoso, cioè in colui che – scriveva Paolo Mattia Doria, l'epigono settecentesco forse più illustre della tradizione civica rinascimentale – non si segnalava semplicemente per un «vivere onorato e morale», ma per «quella virtù eroica, ed elevata che solamente le grandi imprese ha per oggetto».<sup>5</sup>

D'altra parte, proprio questo virtuosismo di marca tradizionale, col primo Settecento iniziò ad attrarre su di sé gli strali di chi guardava con favore ai processi accentratori costituenti uno dei caratteri tipici di questa stagione. La tanto decantata virtù degli antichi – notava per esempio Giambattista Vico – nata per cementare con i propri miti le «aristocrazie eroiche» della fase aurorale della civiltà, aveva mantenuto la sua nomea positiva solo grazie a una mal digerita tradizione letteraria. Esclusivistica e predatoria, quella virtù era servita in realtà solo ad assicurare il dominio della casta dei *patres* sulla «misera e infelice plebe romana», sulle donne e sugli schiavi. «Che romana virtù dove fu tanta superbia? Che moderazione dove tanta avarizia? Che mansuetudine

<sup>3</sup> Botero, 1948, p. 2.

<sup>4</sup> Donati, 1995, cap. IV.

<sup>5</sup> Doria, 1710, p. 111.

dove tanta fierezza? Che giustizia dove tanta inegualità?». <sup>6</sup> Nell'era delle grandi monarchie, basate sulla pari ordinazione di tutti i sudditi di fronte al sovrano, quel genere di "virtuismo" aristocratico cominciava ad apparire un mero residuo storico.

## 2. *Nell'Italia dei lumi*

A sottrarre, in realtà, il nostro concetto al cono d'ombra in cui stava già scivolando fu soprattutto la ripresa d'interesse per il patriottismo repubblicano manifestata dalla cultura politica francese a partire dalla pubblicazione dell'*Esprit des loix*. Agganciando la sua celebre ridefinizione delle forme di governo (monarchia, dispotismo, repubbliche) ai tre rispettivi principi conservatori dell'*honneur*, della *crainte* e, appunto, della *vertu*, Montesquieu tornò a fare di quest'ultima un concetto cardine della scienza politica, tracciandone un profilo decisamente conforme alla sua immagine civico-classica, fatta di partecipazione continua alla vita pubblica, di amore per l'uguaglianza e di gusto per la frugalità. <sup>7</sup>

Riesumere un mito del genere per offrirlo a un'epoca ormai dominata da quella nuova antropologia sensista che indicava nell'amor proprio individuale l'inevitabile movente di ogni azione umana costituì senza dubbio una scelta singolare. Nell'ottica del Barone, tuttavia, il recupero di quell'antica nozione non sottendeva alcun univoco primato valoriale delle repubbliche sulle monarchie (ché anzi nei governi monarchici, fondati sulla limitazione del potere da parte della nobiltà, la supremazia della legge sembrava realizzarsi in maniera molto più agevole ed "economica" che non in quelli repubblicani). Resta il fatto che l'immagine del repubblicanesimo emergente dall'opera risultò così seducente, pur nei suoi tratti arcaici, da innescare subito, anche in Italia, un vasto dibattito, il quale si risolse però molto più in una critica che in una difesa di questa ritrovata virtù.

<sup>6</sup> Vico, 1966, p. 486.

<sup>7</sup> In merito si vedano Platania, 2007; Baker, 2004.

Come già in Francia, anche in Italia i primi attacchi a Montesquieu vennero dalla cultura ecclesiastica, che denunciò il carattere a suo dire sostanzialmente blasfemo di un discorso in cui il monopolio della *vertu* era riservato alle sole repubbliche, mentre le monarchie apparivano come regimi fondati unicamente su un *bonheur* fatto di vanità e di egoismo.<sup>8</sup>

All'opposto, gli ambienti intellettuali che in quegli stessi anni erano impegnati anche in Italia a gettare le basi di una filosofia pratica a base utilitarista, contestarono al Barone di aver riproposto un'immagine della virtù non compatibile con le premesse antropologiche di un tale modello. Nelle repubbliche democratiche, notò per esempio Antonio Genovesi, dove «ognuno è regnante», è ben naturale che «di pungoli della gloria e dell'ambizione» spingano tutti i cittadini «ad amare lo Stato»: <sup>9</sup> ma ciò in grazia del medesimo calcolo interessato che sostiene qualsiasi altra forma di governo. E, reciprocamente, non era credibile presentare le monarchie come fondate esclusivamente su quei pregiudizi e su quelle false credenze che Montesquieu compendia nel suo concetto di onore, giacché se il monarca avesse concesso gradi e titoli a uomini «senza merito» non avrebbe tratto alcun giovamento dalle scelte dei suoi collaboratori; l'onore veniva così a costituire «solamente uno stimolo per la virtù»<sup>10</sup> e mai un principio dicotomico rispetto a essa.

Ragionando così, per un verso si recuperava un'immagine “virtuosa” della monarchia (in linea con le vocazioni filo-assolutiste professate in questa fase da quasi tutte le *élites* intellettuali italiane) e per un altro si negava in radice l'essenza stessa della virtù classica – cioè il suo carattere totalmente abnegativo. «È legge universale della umana natura che niuno trascuri un bene senza la speranza di uno maggiore», rilevava il napoletano Giacomo Dragonetti, autore di un *Trattato delle*

<sup>8</sup> Così tipicamente il barnabita Sigismondo Gerdil nel 1750 (Gerdil, 1868).

<sup>9</sup> Genovesi, 1795, III, p. 39.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

*virtù e dei premi* che conobbe in quegli anni grande circolazione.<sup>11</sup> «Quell'amor della patria – dunque – si celebre presso i greci e i romani», non aveva altro movente se non il comune amor proprio; e «que' repubblicani, mentre in apparenza s'immolavano alla patria, servivano a' loro personali vantaggi».<sup>12</sup> La Roma antica – rincaravano i compilatori del «Caffè» – non era che una società spietatamente gerarchica, in cui il mito della virtù, inteso come «fanatismo della gloria» e «vivissimo piacere di sovrastare alle emule nazioni», serviva solo ai nobili per fornire alla plebe un fittizio compenso di quella «vita durissima» a cui essi la condannavano.<sup>13</sup> E mentre sul rovescio di questa feroce virtù dominativa emergeva il profilo del nuovo civismo settecentesco, inteso come l'«abitudine di esser utile alla società»<sup>14</sup> e l'«amor non fanatico di tua patria e di tutti gli uomini»,<sup>15</sup> era naturale che il repubblicanesimo classico acquisisse l'aspetto di un mondo perduto. «Cosa abiam noi che ci rassomigli agli antichi?», si chiedeva Gaetano Filangieri. Le loro virtù tipiche – povertà, forza fisica, tolleranza della fatica e frugalità finivano per essere tutte qualità nocive a una civiltà dei moderni il cui imperativo era ormai: «siate ricchi... se volete esser felici».<sup>16</sup>

Anche voci diverse da queste, certo, – come quelle di Rousseau o di Mably, assolutamente scettiche nei confronti del mito illuminista della *perfectibilité* e proprio per questo fautrici di un rilancio a tutto campo della *vertu* greco-romana<sup>17</sup> – trovarono una loro eco nell'Italia dei lumi,<sup>18</sup> ma esse non riuscirono a mutare né il *mainstream* eudemonista ora evocato né le sue forti prevenzioni verso la virtù. A tener

<sup>11</sup> Dragonetti, 2012, p. 75.

<sup>12</sup> *Ibi*, p. 79.

<sup>13</sup> *Il Caffè*, 1766, II, p. 98 (l'autore del celebre articolo *Della felicità dei Romani* è Alessandro Verri).

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibi*, I, p. 86.

<sup>16</sup> Filangieri, 2003, I, pp. 135-138.

<sup>17</sup> Circa il dibattito settecentesco francese sulle due libertà si vedano Baker, 2004; Goulemot, 1993 e Guerci, 1979; mentre sul rapporto tra economia e virtù in Rousseau si veda Ousselin, 2009.

<sup>18</sup> Come ha ricostruito analiticamente a suo tempo Rota Ghibaudi, 1961.



alta un'immagine positiva dell'antico rimase piuttosto il teatro "politico" del nostro Settecento, tutto traboccante, da Conti ad Alfieri, di eroi plutarchiani. Ma proprio Alfieri, in uno dei suoi trattatelli politici, *La virtù sconosciuta*,<sup>19</sup> mostrava come quest'ultima non riuscisse a essere ormai pensata se non quale appannaggio di pochi eletti, costretti a dissimulare la loro natura di veri cittadini in un mondo ormai irrimediabilmente materialista:

Pensa coi classici; coll'intelletto e l'anima spazia, se il puoi, infra Greci e Romani; scrivi, se il sai, come se da que' grandi soli dovessi esser letto; ma vivi e parla co' tuoi. Di questo secolo servile ed ozioso, tutto, ben so, ti è nausea e noja; nulla t'inalza; nulla ti punge; nulla ti lusinga; ma, né cangiarlo tu puoi, né in un altro tu esistere, se non col pensiero, e coi scritti.<sup>20</sup>

Alle soglie della Rivoluzione, insomma, il nuovo senso morale settecentesco sembra sul punto di confinare definitivamente il poco che resta dell'antica virtù nelle teche dei musei, quando non addirittura a denunciarlo come una mera mistificazione. Ecco perché l'irruzione in Italia del nuovo vocabolario rivoluzionario marcò una svolta spettacolare per le sorti del nostro termine, restituendogli, anche se solo per un breve interludio, un ruolo di straordinaria centralità.

### *3. Ascesa e caduta della virtù repubblicana nell'Italia in rivoluzione*

Quando la Rivoluzione investì la Penisola, nella primavera del 1796, in Francia "virtù" aveva già toccato, tra 1793 e 1794, l'apice della sua fortuna.<sup>21</sup> Ciò nondimeno, quel termine rappresentava ancora uno snodo importante di un discorso rivoluzionario centrato tutto sulla necessità di "rigenerare" la società, cioè di cancellare ogni compromissione del presente con quel passato prossimo (l'"antico regime") divenuto ora, per antonomasia, il luogo della corruzione e del-

<sup>19</sup> Alfieri, 1996, p. 363 ss. Su questo contributo, si veda Camerino, 1994.

<sup>20</sup> *Ibi*, p. 383.

<sup>21</sup> Si veda Linton, 2013.

l'infelicità.<sup>22</sup> Questo radicale pessimismo retrospettivo, così diverso da quella fiducia in un miglioramento progressivo delle sorti collettive che aveva permeato la cultura illuminista, tornava dunque a riportare in auge l'idea di "virtù", intesa ora come strumento privilegiato per cancellare una socialità basata su rovinose passioni egoistiche a favore di un deciso primato del collettivo. "Virtù" tornava ad essere quel «sentimento sublime» che, proclamando la prevalenza assoluta del pubblico sul privato, prometteva di rinnovare nel presente «i tanti prodigi compiuti a suo tempo in Grecia e a Roma».<sup>23</sup>

Nessuna sorpresa, dunque, che il nostro lemma abbia subito assunto una posizione chiave nel nuovo vocabolario del nostro Triennio, come dimostra il grande censimento del lessico rivoluzionario realizzato da Erasmo Leso, che registra una quantità impressionante di ricorrenze del termine e dei suoi derivati, tanto nella pubblicistica quanto nella lingua istituzionale del periodo.<sup>24</sup> Definita come quel «sentimento continuo dentro noi stessi per il quale si pensa e si opera sempre in favore della repubblica»,<sup>25</sup> "virtù" si trova impiegata tanto in senso assoluto, come iperonimo di per sé evocante una quantità di caratterizzazioni morali positive, quanto in associazione a una infinità di specifiche, tutte altamente connotative di quel «vero repubblicano» che il Triennio si era assegnato appunto il compito di produrre.

Risuscitare allora nel più breve tempo possibile le «virtù estinte» di un popolo come quello italiano, che proprio di quel tipo di grandezza morale aveva offerto al mondo, nella giovinezza di Roma, un esempio insuperato, divenne la sfida a cui i rivoluzionari legarono la riuscita del loro esperimento. Non tutti, beninteso, seguirono la medesima strada. A fronte di chi infatti immaginò questa rinascita come un ritorno alla democrazia degli antichi, collocata sullo sfondo di una società dai bisogni essenziali, altri adottarono invece un repubblicanesi-

<sup>22</sup> In merito si veda Ozouf, 1988.

<sup>23</sup> Così Robespierre, in due suoi interventi del 1794: si veda Nora, 1988, p. 740.

<sup>24</sup> Leso, 1991, pp. 133-135 e 884-889.

<sup>25</sup> Bocalosi, 1964, II, p. 78.

mo di tipo termidoriano,<sup>26</sup> compatibile tanto con una *commercial society* dai tratti smithiani quanto con un governo rappresentativo che riservasse *in toto* la guida della collettività a un'élite di «saggi eletti dal popolo».<sup>27</sup>

E tuttavia, anche questa versione più “laica” della virtù repubblicana si rivelò un obbiettivo fuori scala rispetto alle capacità realizzative del Triennio. Per quanto ci si impegni a istruire il popolo, come notava ad esempio Melchiorre Gioia in alcuni scritti veramente esemplari dell'immediato disincanto che investì parecchi “giacobini”, esso continua a recepire le verità offertegli dai “filosofi” attraverso una specie di «acqua mobile e fangosa»,<sup>28</sup> che gli impedisce di abbracciare ogni nuovo sistema di valori. I patrioti stessi, del resto, vennero sempre più rivelandosi come una torma di profittatori, pronti a riproporre tutti i vizi dell'uomo vecchio dietro al loro volto di cittadini virtuosi.<sup>29</sup> La nozione di virtù repubblicana iniziò così ad apparire a Gioia irreversibilmente compromessa («tale è il destino dell'umanità, che non v'è virtù, che non eserciti una specie di attrazione su qualche vizio e stemperandolo dentro di sé non formi con esso un tutto indiscernibile»);<sup>30</sup> e a maggior ragione essa divenne subito uno dei luoghi comuni della pubblicistica reazionaria, che vi trovò una facile conferma di come tutto quanto il vocabolario rivoluzionario si basasse su un paradossale rovesciamento semantico del linguaggio comune (il «vero repubblicano», notava un celebre campione di questo tipo di letteratura,<sup>31</sup> è colui che «ha sempre la virtù in bocca e i vizi nelle azioni»).

La fine del Triennio, dunque, sancita dalle insorgenze del 1799, segnò l'inizio, per il nostro termine, di una rapida svalutazione. Il popolo a cui i rivoluzionari si erano rivolti – notava per tutti Vincenzo Cuoco nel *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli* –, non solo era rimasto

<sup>26</sup> Su questo aspetto si veda Fontana, 1993.

<sup>27</sup> Si veda Gioia, 1964, p. 52.

<sup>28</sup> Gioia, 1962, p. 83.

<sup>29</sup> Gioia, 1798.

<sup>30</sup> *Ibi*, p. 10.

<sup>31</sup> Thjulen, 1799, p. 105.

del tutto indifferente al modello virtuistico che gli era stato proposto, ma lo aveva recepito spesso come una provocazione. Invece di affidarsi ai loro miti libreschi, in effetti, i patrioti avrebbero dovuto accettare fino in fondo i valori storici della propria comunità, pur con tutte le loro manchevolezze e contraddizioni; prendendo atto che «la virtù del cittadino non è altro che la conformità del suo costume a quello della nazione».<sup>32</sup>

Che spero tu predicandoci gli antichi precetti, ed i costumi semplici de' tempi che non sono i nostri? In vano tu colla tua eloquenza fulminerai il nostro lusso, i nostri capricci, l'amor che abbiamo per le ricchezze; noi ti ammireremo, e ti lasceremo solo [...]. L'amor del travaglio mi pare che debba essere l'unico fondamento di quella virtù che sola più avere il secol nostro.<sup>33</sup>

Comincia a germogliare qui, dunque, quel nuovo discorso nazionale la cui messa a punto avrebbe impegnato la cultura politica italiana per vari decenni successivi.<sup>34</sup> Costruito abbandonando «il linguaggio che gli antichi riservavano alle accademie» – come avrebbe scritto di lì a poco un personaggio chiave della Milano napoleonica, quale Francesco Melzi d'Eril –,<sup>35</sup> quel discorso non solo fece appello a virtù ben diverse da quelle della tradizione repubblicana, ma cambiò anche lo stesso veicolo linguistico del proprio messaggio. Piuttosto che a educare il popolo alla “virtù”, ci s'impegnò ora a «creare uno *spirito pubblico*» che sviluppasse nei cittadini il senso della «dignità nazionale, da tanti anni e da tante sciagure funestamente avvilita».<sup>36</sup> Ai valori egalitari e partecipativi che si erano catalizzati attorno alla nozione rivoluzionaria di

<sup>32</sup> Cuoco, 1998, p. 573.

<sup>33</sup> *Ibi*, p. 575.

<sup>34</sup> Sul rapporto tra linguaggio del nazionalismo e cultura patriottica precedente si veda Violi, 1995, pp. 93 ss.

<sup>35</sup> Così Francesco Melzi, che a partire dal 1802 avrebbe assunto la vicepresidenza della Repubblica italiana, in un suo appunto privato di qualche anno precedente (Melzi, 1865, p. 129).

<sup>36</sup> Così ancora Melzi, in uno dei più celebri manifesti del regime napoleonico in Italia (*ibi*, p. 13).

virtù si sostituirono quelli della coesione, della forza e della grandezza della nazione. E mentre la virtù tornava a rifugiarsi in una sfera intima e privata («Lorenzo, sai tu dove vive ancora la vera virtù? – chiedeva il Foscolo dell’*Ortis* – In noi pochi deboli o sventurati; in noi, che dopo aver sperimentato tutti gli errori e tutti i guai della vita, sappiamo compiangerti e soccorrerli. Tu, o compassione, sei la sola virtù!»),<sup>37</sup> il proscenio veniva ora occupato da quello «spirito pubblico di una nazione», consistente anzitutto nella «stima di noi stessi e delle cose nostre» e misurato rispetto alla considerazione che gli stranieri hanno delle loro.<sup>38</sup>

#### 4. *Risorgimento e Italia liberale: dalla “virtù politica” allo “spirito di legalità”*

Se nel mondo napoleonico, dunque, gli spazi presidiati dalla virtù civile erano andati già incontro a una drastica contrazione, ancora più ridotti essi risultarono nel contesto della Restaurazione. A mantenere al ribasso le quotazioni del nostro concetto non fu solo, ora, l'ostracismo decretato dalla reazione contro il repubblicanesimo, ma anche l'insoddisfazione di una buona parte dello stesso liberalismo italiano verso le vuote mitologie rivoluzionarie. Melchiorre Gioia, per esempio, nel 1818 tornò di nuovo a polemizzare con la vecchia teoria montesquiviana, negando senz'altro che potessero esistere ordinamenti politici basati su uno spirito di sacrificio puramente gratuito e sostenendo invece che qualsiasi azione virtuosa non potesse avere altro movente se non la «brama della stima pubblica».<sup>39</sup> Mentre Giandomenico Romagnosi, dalla sua posizione di incrollabile utilitarista, definita «falsa» e «desolante» l'opinione del Barone, nel suo ridurre la virtù a «uno sforzo di altrettanti anacoreti», rilevò che una prospettiva del genere avrebbe paradossalmente finito per strappare dal cuore di ogni uomo «la speranza di por fine ai governi arbitrari», tanto contraria alla natura umana risultava questa presunta disponibilità del soggetto alla totale ri-

<sup>37</sup> Foscolo, 1986, p. 11.

<sup>38</sup> Così il *Programma del Giornale Italiano*, redatto da Cuoco nel 1805 (Cuoco, 1924, p. 3).

<sup>39</sup> Gioia, 1818, I, p. 244.

nuncia di sé.<sup>40</sup> Più ancora, lo stesso Romagnosi sostituì esplicitamente “virtù” con “spirito pubblico”, indicando in quest’ultimo la base dell’etica sociale moderna. Prodotto tipico di un “tardo incivilimento”, lo spirito pubblico corrispondeva infatti per lui alla «vera e sana opinione» collettiva, ormai autonomizzata dalla tutela dei governi e portatrice di una saggezza maturata alla scuola dell’esperienza.<sup>41</sup> Grazie a questa risorsa, «che non appartiene all’età sentimentale, ma all’età pensante»,<sup>42</sup> le società moderne avevano imparato a controllare dall’esterno l’indirizzo della politica anche senza parteciparvi direttamente, come mai era accaduto nelle repubbliche di un tempo, dove il popolo aveva sì dato prova di «innocenza di costumi», di «docilità di carattere» e magari anche di un «immenso amor di libertà»,<sup>43</sup> ma senza mai emanciparsi da una condizione minorile che lo aveva relegato sempre nel ruolo di dominato.<sup>44</sup>

Ancor più significativa di questa definitiva trasmigrazione di “virtù” dal terreno della politica a quello della storia risulta la posizione di Simonde de Sismondi, che a conclusione della sua monumentale *Histoire des Républiques italiennes* rilevava lapidariamente come la libertà degli antichi e dei medievali avesse per solo scopo la “virtù”, mentre quella dei moderni «non si propone altro che la felicità». <sup>45</sup> La prima non poteva non destare ancora un’ammirazione sconfinata, nel suo evocare il complesso delle doti necessarie a ciascuno per «partecipare alla sovranità del suo paese». Ma era indubbiamente la seconda, consistente nel «dormire al sicuro in casa propria»,<sup>46</sup> a godere oggi di un deciso primato.

<sup>40</sup> Romagnosi, 1839, I, p. 485 (si tratta di un’opera postuma, redatta verso la metà degli anni Venti).

<sup>41</sup> Romagnosi, 1848, p. 106 (altro scritto risalente grossomodo al periodo 1814-1817).

<sup>42</sup> *Ibi*, p. 169.

<sup>43</sup> *Ibi*, pp. 169-170.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Così nel celebre cap. 126 della monumentale *Histoire des Républiques italiennes au Moyen âge*, riedito ora in Sismondi, 2020, p. 99.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

Questo dunque all'ingrosso lo stato dell'arte quando la scossa del luglio francese stimolò, anche sul versante italiano, un esplicito rilancio dell'idea repubblicana, riproponendo così un linguaggio che nei dieci-vent'anni precedenti era sembrato davvero sul punto di scomparire. Ecco dunque "virtù" riaffiorare nella prosa di chi, come Filippo Buonarroti, puntava ora a rinnovare i fasti della repubblica austera del 1793;<sup>47</sup> rinascere ancora nelle pagine di teorici della guerra di popolo, come Carlo Bianco o, più tardi, Carlo Pisacane;<sup>48</sup> e tornare a brillare della sua luce più pura in quel repubblicanesimo letterario che, *via* Foscolo e Alfieri, trovava le sue radici nella tradizione diretta dell'umanesimo fiorentino (si pensi a figure quali Francesco Domenico Guerrazzi o Atto Vannucci, sicuramente rappresentative di un vasto *milieu* patriottico).<sup>49</sup> Altrettanto certamente, però, il lemma non costituì mai una parola chiave del discorso mazziniano. Quel discorso, certo, recuperò non pochi tratti del repubblicanesimo classico – a partire dall'impegno politico ricondotto a una religione del «dovere», che, collocata agli antipodi dell'eudemonismo liberale, costituiva in definitiva uno stretto succedaneo del virtuosismo politico settecentesco.<sup>50</sup> "Dovere", però, non è "virtù". E non lo è appunto perché "virtù" troppo richiamava, da un lato, quella esperienza rivoluzionaria del secolo precedente dal cui freddo intellettualismo Mazzini intendeva smarcarsi il più possibile, e dall'altro un repubblicanesimo da collegio, chiuso in un tempo ciclico e senza sviluppo, ormai privo di ogni vitalità. Più ancora: ciò che tutto il discorso mazziniano punta a valorizzare non è tanto l'amore "costituzionale" per la repubblica in sé, quanto quello per la

<sup>47</sup> Buonarroti, 1971, che ripropone in maniera calligrafica l'abbinamento *Vertu-Terreur*.

<sup>48</sup> Bianco, 1830; Pisacane, 1860.

<sup>49</sup> Guerrazzi, 1862 e Vannucci, 1848, entrambi ricchissimi di esempi di un riuso classico di "virtù".

<sup>50</sup> «La vita umana non è la felicità: la vita umana è il dovere»; e la piena vocazione dell'uomo non si realizza invitandolo a perseguire la «massima felicità possibile, ma... rieccitando colla fede e coll'esempio la fiamma semispenta del dovere e del sacrificio» (cit. in Conti, 2008, p. 259).

concreta patria nazionale di cui essa è il vestito. Come pure, e ancor più naturalmente, quel lemma resterà marginale anche nell'ambito del filone empirista del nuovo repubblicanesimo, quello dei Cattaneo e dei Ferrari, figli della tradizione utilitarista di cui si è detto sopra.

E tuttavia, questa pur limitata propensione, da parte dei democratici, a rientrare in possesso di un lemma da sempre appartenente alla loro tradizione non bastò a tranquillizzare il versante moderato della cultura risorgimentale. Adusi a impiegare “virtù” in un senso largamente aspecifico («che cos'è la virtù politica – si chiedeva per tutti Gioberti, polemizzando con l'eterno Montesquieu – se non la virtù evangelica applicata al vivere civile?»),<sup>51</sup> gli iscritti a quel fronte colsero subito il rischio che i partigiani della repubblica potessero tornare a rivendicare questo lemma come una loro esclusiva bandiera. A farsi carico di scongiurare un simile pericolo fu soprattutto Cesare Balbo, che fin da un saggio dei primi anni Trenta<sup>52</sup> tornò a denunciare l'errore di voler associare la “virtù politica” a una singola specie di governo, quando essa era invece evidentemente «necessaria allo Stato, di qualunque forma egli sia».

Chi esce dalle scuole imbevuto di virtù romane vorrebbe immediatamente esercitarle: e così sogna la repubblica, le adunanze, i pericoli stessi del foro e de' rostri... Ma ora qui non sono né repubblica romana né repubblicette italiane del medioevo. I nostri diritti non vengono da quelle, i nostri doveri non sono verso quelle. La giustizia, l'onestà, l'utilità delle generazioni presenti non sono quelle d'allora.<sup>53</sup>

Piuttosto che sognare dunque improbabili restaurazioni repubblicane, conviene che ciascuno assicuri fedeltà e fattiva collaborazione al proprio governo, secondo ciò che la diversa natura di questo richiede.

<sup>51</sup> Così in un testo anteriore al 1833 e pubblicato postumo sotto il titolo di *Lettura accademica*: Gioberti, 1860, p. 160.

<sup>52</sup> Lo scritto, intitolato appunto *Della virtù politica* e risalente ai primi anni Trenta, sarebbe stato edito solo in Balbo, 1854.

<sup>53</sup> *Ibi*, p. 10.



Ma ancora più interessante è un intervento balbiano successivo alla svolta costituzionale del 1848-1849. Sviluppando ulteriormente la sua critica, Balbo rileva qui che il lemma stesso “virtù” è ormai divenuto così ambivalente da non meritare di essere conservato nel lessico costituzionale che cominciava a prender corpo in quegli anni. Quale popolo, egli si chiedeva, aveva mai offerto un migliore esempio di «virtù politica» di quello spagnolo durante la sua eroica sollevazione antifrancese del 1808? Eppure, il suo governo era in quel momento uno dei più corrotti e imbelli d’Europa. Per converso, la repubblica moderna più celebrata tra tutte per la sua «virtù vera e profonda» – quella statunitense – conservava ancora nel suo seno, con la pratica schiavistica, «il peggiore di tutti i vizi politici». <sup>54</sup> Meglio dunque abbandonare un sintagma carico di troppe implicazioni valutative per sostituirlo con una formula meno evocativa, ma appunto per questo «più precisa, più propria e più pratica» – quella di «spirito di legalità». <sup>55</sup> Una tale espressione aveva intanto il vantaggio di isolare i governi «liberi» (cioè costituzionali), repubblicani o monarchico-rappresentativi che fossero, rispetto a quelli che non si basavano sul primato della legge. Essa si segnalava poi per una sobrietà ben più consona alla natura dei “moderni” di quanto non fosse l’antica, magniloquente “virtù”; e infine attenuava molto la connotazione sostanzialista della corrispondente attitudine soggettiva, modulandola di volta in volta sul tipo di legalità fatta propria da ciascun ordinamento politico.

Ecco dunque che a cavallo del Quarantotto si avvia a compimento l’evoluzione lessicale che abbiamo visto prendere avvio con i primi anni del secolo. A suo modo, certo, “virtù” avrebbe conservato un suo rilievo nel linguaggio politico italiano, ma ciò solo nell’ambito di quel discorso genericamente nazional-patriottico che avrebbe accompagnato tanta parte della storia successiva del nostro Paese e che già a questa altezza non aveva più come proprio referente l’idea di una patria fondata sull’eguaglianza e sull’autogoverno. Così, per esempio,

<sup>54</sup> Balbo, 1857, pp. 116-117.

<sup>55</sup> *Ibi*, p. 118.

una fortunata antologia di testi storico-letterari pubblicata a Torino nel 1843 sotto il titolo di *Esempi della virtù italiana*,<sup>56</sup> compendia tra gli italiani “virtuosi”, accanto a molte illustri figure del Medioevo “repubblicano”, anche eccellenze dell’ingegno come Galileo, principi rinascimentali come Francesco Sforza o Lorenzo de’ Medici, navigatori come Colombo, e perfino grandi monarchi come Emanuele Filiberto di Savoia; mentre anche l’importante tradizione del martirologio risorgimentale, in origine tutta legata alle “virtù” dei patrioti di ascendenza democratica, si sarebbe allargata poco a poco anche a una quantità di figure contermini.<sup>57</sup>

Nel lessico delle istituzioni, al contrario, il vocabolo andò incontro a una definitiva marginalizzazione. Quel lessico, ora sempre più tributario della dottrina costituzionale anglo-francese che avrebbe accompagnato lo sviluppo della pratica parlamentare nel nostro Paese, non gravitava più attorno ad alcun cittadino virtuoso, ma s’impennava piuttosto su un soggetto di diritti saldamente incardinato nella sfera privata. Anche chi, del resto, venendo in contatto con quel nuovo linguaggio, poteva esser tentato di salvare qualcosa della vecchia retorica repubblicana, dovette prendere presto atto che il tecnicismo del governo costituzionale tendeva a espungere tutto ciò che non era più strettamente funzionale alle sue esigenze. Basti confrontare le due edizioni a stampa del primo vocabolario politico-costituzionale italiano, pubblicate a Torino rispettivamente nel 1849 e nel 1851.<sup>58</sup> Nato come manuale d’istruzione popolare negli ambienti democratici piemontesi (i più propensi, quindi, a conservare un registro “virtuistico”), nella sua prima edizione esso contava ancora ben 64 ricorrenze del termine “virtù”, che precipitarono però soltanto a quattro nella

<sup>56</sup> Zecchini – Vianti, 1843 (testo ristampato nel 1859).

<sup>57</sup> Conti, 2017.

<sup>58</sup> *Dizionario politico nuovamente compilato*, 1849; *Dizionario politico popolare appositamente compilato*, 1851. All’origine del progetto stava l’idea d’immettere sul mercato un corrispettivo italiano del celebre *Dictionnaire Pagnerre*, che era stato una delle bandiere della democrazia francese durante la monarchia di luglio.

seconda. E se talvolta il lemma torna a riaffacciarsi nel linguaggio parlamentare, è più come attributo dei governanti che dei governati (come quando Cavour si trovò a lodare nel 1851 la grande «virtù politica» di Robert Peel, che aveva fatto pubblica ammenda ai Comuni per aver sostenuto a lungo un'errata politica protezionista).<sup>59</sup>

Al di là di queste ricorrenze occasionali, insomma, i luoghi in cui il secondo Ottocento sente parlare di virtù civile sono soprattutto i palcoscenici dei teatri e le occasioni celebrative. Convertito l'antico patriottismo settecentesco in un moderno spirito nazionale, l'Italia liberale può tranquillamente affidare il compito di governarla a coloro che essa sceglie periodicamente per rappresentarla, senza dover più simulare un'identità diversa da quella di una semplice società di privati.

E tuttavia, l'effettivo livello etico degli italiani, per quanto misurato ora secondo criteri tanto meno esigenti rispetto a quelli di un tempo, continuò ad apparire agli stessi occhi dell'*élite* assolutamente inadeguato alle nuove istituzioni: come attesta l'interminabile *refrain* autodeniatorio che prende il via appunto a partire dagli anni Sessanta.

Questo tardare ad investirci dello spirito di legalità, sinonimo di quello di libertà – notava per tutti la «Rivista universale» nel 1867 – fu gran danno per noi [...]. Molti che si erano figurato il governo libero panacea di tutti i mali, non vedendo cessar quelli ad un tratto, vanno disgustandosi del rimedio, e si fanno poco a poco a rinnegar l'amore già professato a questa forma di reggimento.<sup>60</sup>

Proprio «questa fiacchezza di spirito pubblico della nazione italiana» – rincarava ancora per esempio Carlo Boncompagni in Parlamento – allontana i migliori dalla politica, rendendo tanto difficile assicurare all'Italia una classe dirigente all'altezza suoi destini.<sup>61</sup> Mentre Michele Torraca, scrivendo ormai dopo l'avvento della Sinistra, finiva per imputare allo stesso regime costituzionale la responsabilità di aver chia-

<sup>59</sup> Cavour, 1864, p. 333.

<sup>60</sup> Pozzoni, 1867, p. 467.

<sup>61</sup> *Rendiconti del Parlamento*, 1874, p. 2246.

mato gli italiani a un compito superiore alle loro forze: «le leggi ci suppongono forniti di quella virtù fondamentale per le istituzioni rappresentative – che dicemmo essere la lealtà – e noi questa virtù non abbiamo sufficiente».<sup>62</sup>

È appunto in occasioni del genere che nel dibattito istituzionale torna a risuonare talvolta il vecchio lemma di “virtù”: a ricordare, con il suo austero rintocco, come anche una democrazia delegata richieda ai propri cittadini qualcosa di più di un generico rispetto per gli altri. Così nel caso di una prolusione che Luigi Palma (nome di spicco nella platea dei giuristi “preorlandiani”) consacra nel 1874 a individuare le «condizioni del governo costituzionale», con la quale chiudiamo la nostra rassegna. Sulla scia di Stuart Mill, che alcuni anni prima aveva ammonito i *late comers* della democrazia rappresentativa a non credere che i “governi liberi” potessero adattarsi alle condizioni di ogni popolo,<sup>63</sup> Palma ribadiva come solo un forte coinvolgimento dei cittadini nei vari livelli di governo e soprattutto una precisa coscienza dei limiti istituzionali dell’interesse particolare di ogni gruppo potesse assicurare il successo degli esperimenti corrispondenti. Ecco perché, egli aggiungeva,

gli Stati costituzionali hanno d’uopo [...] di una virtù particolare; non basta loro la virtù comune, il non fare altrui male nella vita privata, bisogna la fermezza di un volere attivo disposto a ogni sacrificio in adempimento del dovere verso la patria e il suo ordine giuridico, verso il Re, il Parlamento e le varie magistrature, i diritti e le libertà che garantisce.<sup>64</sup>

Ormai depurata, certo, dal vecchio “amore per l’eguaglianza” di montesquiviana memoria, “virtù” conserva ancora una efficacia ben superiore ai suoi succedanei ottocenteschi nell’evocare quella necessaria propensione alla *vita activa* che sta alla radice di ogni tipo di autogoverno.

<sup>62</sup> Torraca, 1878, p. 78 (si tratta di un celebre articolo, uscito nel 1877 su «Il Pungolo» di Napoli).

<sup>63</sup> Mill, 2019, cap. I.

<sup>64</sup> Palma, 1883, p. 40.

*Bibliografia*

Alfieri V. (1996), *Della virtù sconosciuta*, in V. Alfieri, *Della tirannide, Del principe e delle lettere, La virtù sconosciuta*, a cura di M. Cerruti, Rizzoli, Milano, pp. 363-393 (ed. orig. 1789).

Baker K.M. (2004), *Le trasformazioni del repubblicanesimo classico nella Francia del Settecento*, in M. Viroli (ed.), *Libertà politica e virtù civile. Significati e percorsi del repubblicanesimo classico*, Fondazione Agnelli, Torino, pp. 149-176.

Balbo C. (1854), *Della virtù politica*, in C. Balbo, *Pensieri ed esempi*, Le Monnier, Firenze, pp. 7-14.

Balbo C. (1857), *Della Monarchia rappresentativa in Italia. Saggi politici*, Le Monnier, Firenze.

Bianco di Saint Jorioz, C. (1830), *Della guerra nazionale d'insurrezione per bande applicata all'Italia. Trattato dedicato ai buoni italiani da un amico del bel Paese*, Italia.

Bocalosi G. (1964), *Dell'educazione da darsi al popolo italiano*, in D. Cantimori – R. De Felice (eds.), *Giacobini italiani*, Laterza, Bari, pp. 14-205 (ed. orig. 1797).

Botero G. (1948), *Della ragion di Stato. Con tre libri delle cause della grandezza delle città*, a cura di L. Firpo, Utet, Torino.

Buonarroti F. (1971), *Cospirazione per l'eguaglianza, detta di Babeuf*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1828).

Camerino G.A. (1994), *Alfieri dalla «pubblica virtù» alla «virtù sconosciuta» e al «dolore immenso e continuo»*, in «Lettere italiane», 40, pp. 382-394.

Cavour C., (1864), *Discorsi parlamentari, raccolti e pubblicati per ordine della Camera dei Deputati*, Botta, Torino.

Conti F. (2008), *Il “buon repubblicano”. La pedagogia democratica*, in F. Conti, *Massoneria e religioni civili. Cultura laica e liturgie politiche fra XVIII e XX secolo*, Il Mulino, Bologna, pp. 259-273.

Conti F. (2017), *Per una religione della patria: il culto dei martiri della libertà*, in F. Conti, *Italia immaginata. Sentimenti, memorie e politica fra Otto e Novecento*, Pacini, Pisa, pp. 59-85.

Cuoco V. (1998), *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, a cura di A. De Francesco, Lacaita, Napoli (ed. orig. 1801).

Cuoco V. (1924), *Scritti vari*, a cura di N. Cortese e F. Nicolini, Laterza, Bari.

*Dizionario politico nuovamente compilato ad uso della gioventù italiana* (1849), Pomba, Torino.

*Dizionario politico popolare appositamente compilato, a spese della Libera Propaganda* (1851), Arnaldi, Torino.

Donati C. (1995), *L'idea di nobiltà in Italia. Secoli XIV-XVIII*, Laterza, Bari.

Doria P.M. (1710), *La vita civile distinta in tre parti, aggiuntovi un trattato della Educazione del principe*, Höpper, Augusta (ed. orig. 1704).

Dragonetti G. (2012), *Trattato della virtù e dei premi*, a cura di M. Giovannetti e S. Zamagni, Carocci, Roma (ed. orig. 1766).

Filangieri G. (2003), *Scienza della legislazione*, ed. critica a cura di A. Trampus, Centro studi sull'illuminismo europeo G. Stiffoni, Venezia (ed. orig. 1780-1786).

Fontana B. (1993), *La repubblica termidoriana e i suoi principi negli scritti di Germaine de Staël*, in F. Furet – M. Ozouf (eds.), *L'idea di repubblica nell'Europa moderna*, Laterza, Bari, pp. 265-295.

Foscolo U. (1986), *Ultime lettere di Jacopo Ortis*, Mondadori, Milano (ed. orig. 1801).

Genovesi A. (1795), *Della Diceosina, o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, Modesto Fenzo, Venezia (ed. orig. 1766).

Gerdil S. (1868), *De necessitate virtutis politicae ad optimum societatis statum*, Typ. de propaganda fidae, Roma (ed. orig. 1750).

Gioberti V. (1860), *Ricordi biografici e carteggio*, Botta, Torino.

Gioia M. (1798), *Cosa è patriotismo?*, in app. a M. Gioia, *Quadro politico di Milano*, Milano, Pirota e Maspero, a. VI.

Gioia M. (1818), *Del merito e delle ricompense. Trattato storico-filosofico*, Pirota, Milano.

Gioia M. (1962), *Saggio sui pregiudizi popolari*, in R. De Felice (ed.), *Giornali giacobini italiani*, Feltrinelli, Milano, pp. 82-90 (ed. orig. 1798).

Gioia M. (1964), *Dissertazione sul problema...: Quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità dell'Italia*, in A. Saitta (ed.), *Alle origini del Risorgimento: i testi di un "celebre" concorso*, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma, II, pp. 8-130 (ed. orig. 1797).

Goulemot J.M. (1993), *Du républicanisme et de l'idée républicaine au XVIIIème siècle*, in F. Furet – M. Ozouf (eds.), *Le siècle de l'avènement républicain*, Gallimard, Paris, pp. 25-56.

Guerci L. (1979), *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta, Atene e i "philosophes" nella Francia del Settecento*, Guida, Napoli.

Guerrazzi F. (1862), *Scritti politici*, Casa editrice italiana M. Guigoni, Torino-Milano.

*Il Caffè, o sia brevi e varj discorsi già distribuiti in fogli periodici* (1766), Pizzolato, Venezia.

Koselleck R. (1972), *Einleitung*, in O. Brunner – W. Conze – R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, I, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. VIII-XXXV.

Leso E. (1991), *Lingua e Rivoluzione. Ricerche sul vocabolario politico italiano del Triennio rivoluzionario 1796-1799*, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, Venezia.

Linton M. (2013), *Choosing Terror. Virtue, Friendship and Authenticity in the French Revolution*, Oxford University Press, Oxford.

Melzi d'Eril F. (1865), *Memorie-documenti, lettere inedite di Napoleone I e Beaubarnais*, Brigola, Milano.

Mill J.S. (2019), *Considerazioni sul governo rappresentativo* (1860), tr. it. a cura di M. Prospero, Editori riuniti, Roma.

Nora P. (1988), *Repubblica*, in F. Furet – M. Ozouf (eds.), *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Bompiani, Milano, pp. 734-747.

Ousselin E., (2009), «*Faites regner la vertu*». *La morale économique de Jean Jacques Rousseau*, in «The French Review», 2009, 82, pp. 1022-1035.

Ozouf M. (1988), *Rigenerazione*, in F. Furet – M. Ozouf (eds.), *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Bompiani, Milano, pp. 748-757.

Palma L. (1883), *I caratteri e le condizioni del governo costituzionale. Prelezione... letta il 6 novembre 1874*, in L. Palma, *Corso di diritto costituzionale*, I, Pellas, Firenze, pp. 7-43.

Pisacane C. (1860), *Saggi storico-politici-militari sull'Italia*, I-III, Agnelli, Milano.

Platania M. (2007), *Montesquieu e la virtù. Rappresentazioni della Francia di Ancien Régime e dei governi repubblicani*, Utet, Torino.

Pozzoni C. (1867), *Questioni di politica interna*, in «Rivista universale», 6, pp. 435-470.

*Rendiconti del Parlamento italiano. Sessione del 1873-74. Discussioni della Camera dei Deputati* (1874), Botta, Roma.

Romagnosi G.D. (1839), *Istituzioni di civile filosofia, ossia di giurisprudenza teorica*, Piatti, Firenze.

Romagnosi G.D. (1848), *La scienza delle costituzioni*, s.n., Bastia.

Rota Ghibaudi S. (1961), *La fortuna di Rousseau in Italia (1750-1815)*, Giappichelli, Torino.

Sismondi S. de. (2020), *Il carattere degli italiani*, a cura di R. Bizzocchi, Viella, Roma.

Thjulen L.J. (1799), *Nuovo vocabolario filosofico-democratico, indispensabile per chiunque brama intendere la nuova lingua rivoluzionaria*, s.n., Gelopoli.

Torraca M. (1878), *Politica e morale*, De Angelis, Napoli.

Vannucci A. (1848), *I martiri della libertà italiana nel secolo decimono*, Soc. ed. fiorentina, Firenze.

Vico G.B. (1966), *La Scienza Nuova*, a cura di N. Abbagnano, Utet, Torino (ed. orig. 1744).

Violi M. (1994), *Dalla politica alla ragion di Stato. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Donzelli, Roma.

Violi M. (1995), *Per amore della patria. Patriotismo e nazionalismo nella storia*, Laterza, Roma-Bari.



## Le disavventure della virtù

Viroli M. (ed.) (2004), *Libertà politica e virtù civile. Significati e percorsi del repubblicanesimo classico*, Fondazione Agnelli, Torino.

Zecchini S.P. – Vianti A. (1843), *Esempi della virtù italiana narrati dai nostri classici storici*, Stamperia sociale degli artisti tipografi, Torino.

# Napoleone tra virtù politica e religiosa

Riccardo Benzoni

Il 15 agosto 1809, nel rivolgersi alle autorità convenute nella *grande salle* dell'Hôtel de ville di Tours per assistere all'inaugurazione del ritratto di Napoleone nel suo giorno genetliaco e onomastico, il *maire* Deslandes-Preuilly invitò gli astanti a riconoscere nel sovrano dei francesi la personalità che, similmente ai maggiori eroi del passato, in molteplici circostanze aveva saputo distinguersi per le proprie «vertus». <sup>1</sup> In particolare, nell'allinearsi a quanto specificato dal prefetto d'Indre-et-Loire Lambert – che nella propria allocuzione non si era astenuto dal celebrare Bonaparte quale novello Licurgo, Alessandro, Annibale, Giulio Cesare e Carlo Magno – Deslandes-Preuilly illustrava le ragioni che, a suo giudizio, dovevano indurre i sudditi dell'Impero a tributare atti di riconoscenza all'«Héros» che, negli anni più recenti e all'uscita dalla stagione rivoluzionaria, aveva consentito alla Francia di elevarsi al «plus haut degré de grandeur et de puissance». <sup>2</sup> Attraverso le proprie virtù, Napoleone, l'eroe glorioso, era stato infatti in grado di recare alla nazione benefici incomparabili, col richiamare l'istruzione dal suo «long exile», col risollevarne la religione ingiustamente vilipesa, col ridonare con la sua sapienza un nuovo impulso alle lettere, alle scienze

<sup>1</sup> Bibliothèque nationale de France [d'ora in poi BnF], 4-LB44-1094, *Procès-verbal de l'inauguration du portrait de S.M. l'empereur et roi dans la grande salle de l'hôtel de ville de Tours, et discours prononcés à cette cérémonie par M. le préfet d'Indre-et-Loire et par M. le maire de Tours*, Imprimerie de Mame, Tours 1809, p. 11.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 12.

e alle arti, e col propiziare l'introduzione di un Codice civile, frutto della sua giustizia.

*1. Costruire il consenso, radicare il mito: il richiamo alle virtù politiche di Napoleone*

Genio straordinario e artefice – al pari di Cesare e Alessandro – di gloriosi e continui trionfi sul campo di battaglia, Bonaparte era dunque elogiato per le indiscusse capacità; un aspetto a cui si era già fatto ampiamente ricorso in età consolare allo scopo di amplificare l'adesione degli amministrati verso il nuovo regime.<sup>3</sup> Tale tendenza, che negli anni dell'Impero si sarebbe ulteriormente consolidata anche attraverso i tratti glorificanti ravvisabili nell'iconografia, nei componimenti letterari, negli interventi delle autorità civili e militari e nelle feste politiche, in molti casi si tradusse pertanto nel tentativo di porre l'accento sul carattere virtuoso del sovrano; un aspetto che in Francia e negli Stati satelliti dell'Impero svolse oltretutto un ruolo per nulla secondario ai fini dell'elaborazione e del rafforzamento del suo mito nascente.<sup>4</sup> Gli insistiti riferimenti alle virtù politiche di Napoleone, permeati dai richiami all'antico e dagli accostamenti alle maggiori personalità del passato greco e romano e caratterizzati dai toni che intendevano conferire assoluto rilievo alla lungimiranza delle sue azioni, miravano infatti a garantire un notevole impulso all'elaborazione delle immagini che – come sottolineato in sede storiografica da Jean Tulard, Luigi Mascilli Migliorini, Michel Vovelle e Nicola Raponi – già a partire dalla prima Campagna d'Italia e in età consolare erano state create per rimarcarne il ruolo di guerriero invitto, pacificatore, liberatore e abile legislatore.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Boudon, 2021, pp. 14-24.

<sup>4</sup> Sulle virtù attribuite a Napoleone nei componimenti letterari, si veda Delogu, 2017, pp. 185-201. Sulla costruzione dell'adesione attraverso le feste politiche, mi permetto di rinviare a Benzoni, 2019, pp. 247-274.

<sup>5</sup> Si vedano in merito Tulard, 1980, pp. 111-113; Mascilli Migliorini, 2001, p. 114; Vovelle, 1997; Raponi, 2005, pp. 23-40.

Elemento significativo della costruzione del mito napoleonico, il riferimento alle virtù politiche di Bonaparte assunse pertanto, negli anni posteriori alla promulgazione della Costituzione dell'anno XII, un carattere sempre più pregnante ai fini della costruzione dell'adesione, non mancando di trovare espressione anche nel contesto italiano.

Similmente a Urbino, dove nei mesi di poco successivi all'annessione dei territori marchigiani al Regno d'Italia (1808) tali immagini furono rappresentate sulla macchina artificiale del «Tempio della gloria» per celebrarne il giorno genetliaco e onomastico,<sup>6</sup> i tratti virtuosi di Napoleone furono esaltati anche nelle liriche che, nella medesima occasione, furono composte a Belluno da Antonio Buccelleni, professore di belle lettere e storia del liceo locale,<sup>7</sup> e a Vercelli da Ottavio Barbavara, capitano e arcade, nonché membro dell'Accademia aleksandrina degli immobili.<sup>8</sup> Mentre per Buccelleni la «virtute» del sovrano dei francesi – monarca «prode», «giusto» e «forte» – era testimoniata dalla sua sapienza e dal fatto di essere dotato di «acume alto, e sicuro», di una «rapida accesa mente», di un «imperturbato cor» e, soprattutto, di un «assennato e maturo pensier», per il piemontese Barbavara essa andava ricondotta al genio militare, al sublime ingegno, alla magnanimità e all'ammirevole clemenza; un'attitudine, quest'ultima, che all'indomani della proclamazione dell'Impero fu sottolineata anche all'interno dell'iconografia e tramite i parallelismi con Tito. Barbavara, che già in occasione del passaggio dell'imperatore dal Dipartimento dell'Agogna del 1807 aveva rimarcato come «tutte le virtù»

<sup>6</sup> Archivio di Stato di Milano, *Atti di governo, Potenze sovrane post 1535*, c. 180, Rapporto del prefetto del Dipartimento del Metauro al ministro dell'Interno, Ancona, 27 agosto 1808.

<sup>7</sup> *Ibi*, *Versi per la ricorrenza del 15 agosto 1808*, Stamperia Tissi, Belluno [1808], pp. 5-9.

<sup>8</sup> *Ibi*, *Celebrandosi con istraordinaria pompa e magnificenza dal Sig. Vice Prefetto di Varallo Paolo Brighi il giorno onomastico di S.M.I., e R. Napoleone Primo. Omaggio rispettoso recitato al lautissimo pranzo dal prelodato Sig. Vice Prefetto imbandito; ove a lui fecero corona tutte le Autorità, e le più distinte persone, li 15 agosto 1808, di Ottavio Barbavara Capitano Ital.*, G. Galletti Stamp. del S. Monte, Varallo [1808].

si fossero unite per formare la «persona miracolosa di Napoleone»,<sup>9</sup> anche nella circostanza della festa nazionale del 1808 rinnovò i propri intenti, con lo spendere parole di elogio per l'«amatissimo Monarca», «solo vero Eroe». Come nell'anno precedente, quando aveva attribuito a Bonaparte la pietà di Davide, la sapienza di Salomone, il valore di Alessandro, la saviezza di Numa e la perspicacia di Augusto, nel 1808 egli ritornò sul concetto, col riconoscere al «Gran Napoleone», «uom prodigioso», il merito di aver saputo rendere note ai popoli le proprie «virtù», le quali, oltre a dispiegarsi nel corso delle gloriose azioni politiche, tendevano a palesarsi durante i conflitti militari.

Negli anni dell'Impero, l'esaltazione delle virtù politiche del sovrano fu anche ricercata allo scopo di porre in rilievo la propensione di Bonaparte a volersene fare latore presso gli esponenti della propria famiglia; un aspetto che veniva spesso ribadito e presentato alla luce degli intenti elogiativi che miravano ad accompagnarne la graduale glorificazione dinastica e a radicare il consenso per i napoleonidi.

Similmente a Milano, dove in occasione del giorno natalizio di Eugenio di Beauharnais del 1805 si intese porre l'accento sulle «virtù» – su tutte la sapienza – infuse nel viceré,<sup>10</sup> il concetto affiorò in maniera ancor più marcata in corrispondenza della nascita del re di Roma, l'erede al trono imperiale, nato nel 1811 dal matrimonio con Maria Luisa d'Asburgo.<sup>11</sup> Sul punto, si rivela significativo richiamare i contenuti dei componimenti e dei discorsi che in area francese, nei *départements réunis* e nel Regno d'Italia furono composti per celebrare il fausto avvenimento, che ebbe luogo in mesi caratterizzati dal consolidamento dinastico e delle immagini che miravano a ritrarre Napoleone quale sovrano civilizzatore e pacificatore del continente europeo.<sup>12</sup> Come venne sottolineato a Spoleto da Pietro Fontana, segretario del prefetto del

<sup>9</sup> Biblioteca di Storia moderna e contemporanea, Roma, Misc. Ris.b.216, *Orazione recitata l'ultimo giorno dell'anno 1807 nella chiesa di S. Carlo in Varallo in occasione che dagli accademici immobili dell'arti e scienze di Alessandria Valsesiani si è solennemente festeggiato il ritorno di S.M.I.R. nel suo Regno d'Italia*, Tipi Gallettiani, Varallo [1807], p. V.

<sup>10</sup> «Il Corriere milanese», 20 novembre 1805, pp. 767-768.

<sup>11</sup> Si vedano De Cesare, 1996; Tosti, 2013; De Witt, 2020, pp. 38-54.

<sup>12</sup> Sul punto, mi permetto di rinviare a Benzoni, 2021.

Dipartimento del Trasimeno Roederer,<sup>13</sup> e a Montluçon (Allier) dal sottoprefetto Charles Pierre Amelot,<sup>14</sup> l'infante pareva infatti inevitabilmente destinato a coltivare le virtù paterne. Nel rivolgersi ai *maires* del distretto, Fontana non esitava a presentare il re di Roma come «l'Erede delle Virtù, della Gloria, e degli altri destini dell'Augusto Napoleone». In maniera analoga, Amelot evidenziava come il successore al trono – che riuniva in sé «tous les talen[t]s, toutes les vertus» – avrebbe un indomani replicato le nobili gesta che avevano consentito ai sudditi dell'Impero di riconoscere la grandezza di Bonaparte.

Similmente a Napoleone, «profond législateur», «grand capitaine», «politique habile», «administrateur éclairé», il re di Roma sarebbe stato in grado di garantire alla Francia e all'Europa un avvenire glorioso. Degno emulo di Bonaparte, l'erede al trono si sarebbe a suo giudizio impegnato a liberare i «mortels» dai «maux» che per lungo tempo avevano afflitto il continente, col divenire a sua volta l'eroe virtuoso che, con l'operare per il mantenimento della stabilità finalmente acquisita e consolidata attraverso la firma della pace di Schönbrunn e il matrimonio austriaco, avrebbe consentito alle generazioni future di riconoscere le «vertus» e i relativi tratti distintivi.

Il riferimento all'inclinazione di Bonaparte a voler trasmettere le proprie virtù al successore – un aspetto che, nella circostanza della nascita del re di Roma, trovò ulteriore espressione nelle parole del poeta-giornalista e di lì a poco professore a Parigi del liceo Charlemagne Joseph Lingay – si rivelò pertanto un elemento significativo ai fini della costruzione dell'adesione; un aspetto che, oltre a influire sull'elaborazione e il rafforzamento del mito di Bonaparte, negli anni dell'Impero fu a più riprese ricercato allo scopo di propiziare l'attaccamento dei sudditi nei confronti del regime e del suo titolare.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Archives nationales, Paris [d'ora in poi AN], F<sup>1cIII</sup> *Trasimène* 1, Circolare di Pietro Fontana ai *maires*, Spoleto, 19 aprile 1811.

<sup>14</sup> AN, F<sup>1cIII</sup> *Allier* 8, *Discours prononcé par le sous-préfet de l'arrondissement de Montluçon, le 9 juin 1811, à l'occasion de l'inauguration du Buste de Sa Majesté dans la salle du Conseil Municipal de Montluçon.*

<sup>15</sup> BnF, MFILM 4-Z LARREY-84, J. Lingay, *Hommage d'un français à Sa Majesté le roi de Rome, contenant un poème sur la naissance de Sa Majesté; Rome ancienne et Rome moderne,*

2. *L'esaltazione delle virtù religiose di Napoleone: la sacralizzazione del potere*

Accanto agli usati accenni alle virtù politiche del sovrano e alla conseguente diffusione delle immagini che lo ritraevano in qualità di guerriero invitto, pacificatore e abile legislatore mosso da sapienza e giustizia, gli anni del Consolato e dell'Impero si caratterizzarono altresì per il proliferare delle indicazioni che miravano a inquadrare le virtù di Napoleone in una dimensione religiosa; proposito che venne ricercato al fine di circondarne la persona di un alone sacralizzante e di porre altresì l'accento sui molteplici benefici che egli aveva recato alla religione e al culto cattolico attraverso il Concordato. I mesi che seguirono alla conclusione delle trattative tra la Francia e la Santa Sede furono infatti accompagnati dalla costruzione del mito di Bonaparte restauratore della religione; elemento che, oltre a essere sottolineato nelle rappresentazioni iconografiche,<sup>16</sup> trovò espressione anche in alcune determinazioni connaturate dalla forte carica simbolica, volte a porre l'accento sull'impegno che egli aveva assunto ai fini del superamento dello scisma tra *jureurs* e *réfractaires*, originatosi in epoca rivoluzionaria in seguito all'introduzione della *Costituzione Civile del Clero*. La riapertura al culto cattolico della cattedrale parigina di Notre-Dame e degli edifici sacri convertiti in templi laici, al pari delle determinazioni che indussero Napoleone a incoraggiare la ripresa della pratica religiosa tanto da fornire l'esempio con l'assistere in prima persona alle funzioni domenicali presso la cappella del palazzo delle Tuileries, sono solamente alcuni degli aspetti più evidenti del processo che accompagnò la costruzione di tale immagine; elemento che, in età consolare, fu ricercato anche tramite il richiamo alle sue virtù.

Un esempio significativo, in tal senso, è ravvisabile nelle pastorali vescovili che furono diramate nel 1802 dal titolare della diocesi di

*églogue héroïque; un chant de gloire en l'honneur du duc de Montebello, et des stances sur le mariage de S.M. l'Empereur des Français*, Dentu, Paris 1811, p. 8. Sull'attività di Lingay negli anni del primo Impero, si veda Barak, 2009, pp. 17-24.

<sup>16</sup> Foucart, 2008.

Clermont Duvalk de Dampierre<sup>17</sup> e dall'arcivescovo di Parigi Belloy<sup>18</sup> per celebrare la pubblicazione del Concordato; evento che venne commemorato nel corso di una fastosa cerimonia tenutasi il 15 agosto – e pertanto in piena sovrapposizione con la festività mariana dell'Assunta e del giorno natalizio di Bonaparte – per commemorare «de rétablissement du culte catholique» nel primo anniversario della ratifica apportata dal pontefice Pio VII al documento.

L'evento, che avrebbe pertanto aperto la strada alle risoluzioni che in età imperiale assegnarono un ruolo di assoluta pregnanza alla celebrazione del compleanno di Bonaparte – oltretutto successivamente osservato, a partire dall'introduzione del decreto imperiale del 19 febbraio 1806, all'interno della nuova festa nazionale volta a conferire visibilità anche alla festività del suo preteso santo eponimo –,<sup>19</sup> fu caratterizzato dai richiami alle virtù del titolare dell'esecutivo; personalità a cui Duvalk de Dampierre e l'arcivescovo Belloy non esitavano ad attribuire la sapienza di Salomone, evocata nel primo libro dei Re (1 Re 3,16-28) e nel secondo libro delle Cronache (2 Cronache 9).

Per quanto riguarda l'intervento del vescovo di Clermont, il riferimento alla sapienza trovava esplicitazione nella descrizione delle grandi imprese in cui il novello console a vita si era distinto negli anni più recenti. Oltre a conferire solide basi al regime repubblicano, Bonaparte era stato infatti in grado di garantire alla nazione la «stabilité de l'ordre social et religieux», con l'esaudire i voti del popolo francese ancora affranto per i drammi patiti nel periodo rivoluzionario, quando – similmente a quanto esplicitato nel Salmo 2 (*Salmi* 2,1-4) – «des nations s'étaient soulevés avec grand bruit, les peuples avoient formé des

<sup>17</sup> BnF, E-2400, *Mandement de Monsieur l'évêque de Clermont, au clergé et aux fidèles de son Diocèse à l'occasion de la Fête du 27 thermidor an 10, 15 aout 1802*, Imprimerie de Landriot et Rousset imprimeurs de M. l'évêque et du clergé, Clermont [1802].

<sup>18</sup> *Ibi*, *Mandement de Monsieur l'Archevêque de Paris, qui ordonne qu'il sera chanté le 27 thermidor, (15 aout), jour de l'Assomption de la Très-Sainte-Vierge, un Te Deum solennel dans l'Eglise de Notre-Dame de Paris, et dans toutes celles du Diocèse, en action de grâces des Sénatus-Consultes, du 14 et du 16 thermidor an 10 de la République*, Le Clère imprimeur-libraire de Monsieur l'archevêque, Paris [1802].

<sup>19</sup> Si veda Benzoni, 2019, pp. 256-258.



vains projets [...] tous s'étaient unis pour conjurer contre le Seigneur», facendo sprofondare la religione cattolica in un «état déplorable». <sup>20</sup> A Napoleone, emulo di Salomone, novello Ciro e strumento della Provvidenza divina, andava dunque riconosciuto il merito di aver saputo fare ampio ricorso alla propria *sagesse* per risollevarne gli altari.

Analogamente, anche l'arcivescovo Belloy tributava al console a vita espressioni elogiative per sottolinearne l'impegno profuso nella difesa del culto cattolico. Dopo aver restituito la stabilità all'ordinamento repubblicano e assicurato alla Francia l'auspicato «bonheur», il degno emulo del successore di David si era infatti premurato di fare ricorso alla propria sapienza per salvaguardare la religione; un concetto, quest'ultimo, che l'arcivescovo di Parigi ribadiva col fare proprie le parole di Isaia (*Isaia* 32,1-2) e col riconoscere in Bonaparte il «vir» che, governando secondo giustizia, aveva esaudito i termini contenuti nella profezia biblica, con l'ergersi a riparo dal vento e a rifugio contro la tempesta. <sup>21</sup> Belloy esortava pertanto il clero a tributare azioni di grazie al cielo e a pregare ardentemente per «la conservation des jours précieux» del primo Console; personalità che continuava a operare per la conservazione della fede e del culto e per dare un impulso significativo all'insegnamento del Vangelo.

Questi tratti, che sottolineano l'importanza assunta dai *mandements* vescovili ai fini del radicamento del mito di Bonaparte, <sup>22</sup> suggeriscono pertanto come anche i riferimenti alle virtù di Napoleone fossero adottati allo scopo di rimarcare le nobili azioni perorate all'indomani dell'ascesa al potere consolare. Tuttavia, oltre alla sapienza, la volontà di amplificare l'adesione per il primo console fu anche ricercata col conferire rilievo alla sua fede ferma e indefessa e alla sua immagine di eroe devoto e pio; tratti che in molteplici occasioni furono utilizzati per giustificare gli interventi militari e per incoraggiare il clero e gli amministratori a celebrare le vittorie ottenute sulle potenze coalizzate

<sup>20</sup> BnF, E-2400, *Mandement de Monsieur l'évêque de Clermont*, cit., p. 5.

<sup>21</sup> *Ibi*, *Mandement de Monsieur l'Archevêque de Paris*, cit., pp. 5-6.

<sup>22</sup> Si vedano Bertho, 1975; Plonger, 1982.

contro la Francia o a tributargli espressioni di riconoscenza in occasione delle nuove feste politiche, permeate dai tratti sacralizzanti.

Per quanto concerne i riferimenti alla fede di Napoleone, è opportuno segnalare come questi ultimi affiorassero, oltre che dai *mandements* vescovili, anche dalle espressioni contenute nelle lettere che Bonaparte era solito indirizzare agli esponenti dell'episcopato all'avvio delle campagne militari o nella circostanza dei successi riportati dalla *Grande Armée*. Coi propri interventi, Bonaparte si impegnava infatti a inquadrare le vittorie ottenute in un preciso disegno provvidenzialistico, con l'alimentare così la diffusione delle immagini che lo ritraevano in qualità di personalità costantemente beneficiata dal Dio degli eserciti evocato nelle Scritture veterotestamentarie e nel testo di Isaia (*Isaia* 10-16; 23-26; 33). Il 15 ottobre 1806, nel rivolgersi all'episcopato nei giorni successivi all'avvio del conflitto contro le forze della Quarta coalizione, Bonaparte esortò ad esempio gli ordinari a intonare il *Te Deum* e a far pronunciare preghiere «pour remercier Dieu de la prospérité qu'il a accordée à nos armes», col ribadire l'idea dell'appoggio garantitogli dalla «divine Providence» e dal «Dieu des armées». <sup>23</sup> Nel sottolineare il proprio carattere di sovrano pio, desideroso di tributare espressioni di ringraziamento all'Altissimo per i successi ottenuti, Bonaparte giustificava l'intervento sul piano militare con l'evidenziare come quest'ultimo fosse dipeso dall'atteggiamento oltraggioso del re di Prussia che, col muovere insistite minacce alla Francia, lo aveva posto nella «nécessité» di armare l'esercito; un aspetto che anche gli ordinari si premurarono a loro volta di rimarcare. In tale circostanza, espressioni di elogio emersero nelle circolari che furono pubblicate dai vicari di Metz <sup>24</sup> e dal vescovo di Nancy Antoine-

<sup>23</sup> AN, F<sup>19</sup> 5452, *Copie de la lettre de Sa Majesté Impériale et Royale, adressée à tous les Evêques de l'Empire français, de notre Camp impérial de Weimar, le 15 Octobre 1806.*

<sup>24</sup> *Ibi, Mandement de messieurs les vicaires généraux du Diocèse de Metz, le siège vacant, pour ordonner qu'il soit chanté un Te Deum en actions de grâces de la glorieuse victoire remporté à Iena par l'armée française, que commandoit en personne Sa Majesté l'Empereur et Roi, Collignon imprimeur-libraire de l'évêché, Metz [1806].*

Eustache d'Osmond.<sup>25</sup> Analogamente agli amministratori della diocesi lorenese, che nello scorgere nelle azioni dell'«invincible Chef» il dispiegarsi della giustizia e la volontà di operare quale strumento di Dio, anche d'Osmond si prodigava di tesserne le lodi. A suo giudizio, nel corso del conflitto Napoleone aveva offerto una riprova della fede da cui era animato e della volontà di fare propri i contenuti del XXVI salmo davidico per implorare l'appoggio divino nello scontro combattuto contro il sovrano prussiano, di cui, al contrario, si deprecavano le azioni empie e sacrileghe. «Prince très chrétien», nelle parole dei vicari di Metz e del successivamente nominato arcivescovo di Firenze, Bonaparte veniva dunque equiparato al braccio di Dio, un dio al quale si dimostrava sempre pronto a tributare riconoscenza per i successi ottenuti.

Inoltre, il riferimento al carattere virtuoso di Bonaparte trovava espressione anche negli interventi che miravano a giustificare le novità apportate sul piano festivo; un aspetto strettamente legato alla sacralizzazione del potere e della figura dell'imperatore e che, nel 1806, trovò aperta esplicitazione nell'elevazione della presunta festività di san Napoleone a festa nazionale da celebrarsi «dans toute l'étendue de l'Empire».<sup>26</sup> Maturata nel clima favorevole inaugurato dal trionfo di Austerlitz e dalla firma della pace di Presburgo, la risoluzione imperiale fu infatti motivata da alcuni esponenti dell'episcopato alla luce della fede dell'imperatore che, restauratore dell'ordine, della morale e della religione, attraverso il momento solenne intendeva offrire una manifestazione tangibile della propria riconoscenza a Dio. Celebrato dal vescovo di Mans Pidoll come la personalità che, nel seguire l'esempio di Ciro e Mosè, aveva conferito lustro alla religione attraverso l'introduzione di nuovi festeggiamenti,<sup>27</sup> Napoleone era altresì descritto dal

<sup>25</sup> *Ibi*, *Mandement de M. l'évêque de Nancy, qui ordonne des Prières publiques pour attirer la Bénédiction du Ciel sur les armées de Sa Majesté l'Empereur et Roi, à l'occasion de la guerre contre la Prusse*, Claude Leseure imprimeur-libraire de Monseigneur l'évêque, Nancy [1806].

<sup>26</sup> Si veda Benzioni, 2019, p. 257.

<sup>27</sup> AN, F<sup>19</sup> 5452, *Mandement de M[onseigneur] l'évêque du Mans, pour la solennité de la Fête de l'Assomption de la Sainte-Vierge, de celle de Saint Napoléon, et des autres Solennités fixées au même jour 15 aout*, Imprimerie de Monnoyer imprimeur de M[onseigneur] l'évêque, Mans 1806.

vescovo di Orléans Bernier come sovrano devoto e pio. Bernier non mancava infatti a sua volta di tesserne le lodi per avere implicitamente contribuito – con l'elevare la festività del presunto martire alessandrino a festa nazionale – a conferire il dovuto rilievo alla concomitante festività mariana dell'Assunta.<sup>28</sup> Attraverso la pubblicazione del decreto che fissava l'istituzione della nuova festa nazionale e che ordinava altresì la solennizzazione dell'anniversario dell'incoronazione imperiale e della vittoria di Austerlitz, Napoleone aveva inoltre offerto una riprova della propria fede indefessa. A giudizio di Bernier, l'imperatore – «héros vainqueur» – aveva infatti dato una dimostrazione della volontà di rifarsi all'esempio virtuoso dei più celebri e «religieux Monarques» che, in passato, avevano offerto segni di riconoscenza a Dio al termine delle proprie imprese. In maniera non dissimile da Filippo Augusto all'indomani della vittoria di Bouvins, da Filippo il Bello in seguito al successo di Mons-en-Pévèle, da Carlo VII al momento della liberazione di Orléans, o com'era altresì avvenuto al termine della battaglia di Lepanto o dell'assedio di Vienna del 1683, anche Napoleone aveva infatti manifestato l'ardente desiderio di celebrare con un «religieux hommage» il trionfo riportato il 2 dicembre 1805 nella piana morava col beneplacito del Dio degli eserciti, a cui riconosceva – sovrano devoto e pio – «le pouvoir suprême».<sup>29</sup>

### 3. Conclusione

Come si è inteso mettere in luce, il riferimento alle virtù politiche e religiose di Napoleone esercitò negli anni del Consolato e dell'Impero un ruolo tutt'altro che secondario ai fini della costruzione del consenso nei territori amministrati. L'esaltazione della forza, della giustizia, della sapienza, nonché della clemenza e degli altri tratti virtuosi che venivano attribuiti alla sua persona, si rivelavano infatti agli occhi del governo un utile strumento attraverso cui radicare l'adesione per il

<sup>28</sup> *Ibi*, *Mandement de M[onsieur] l'évêque d'Orléans, concernant les Fêtes annuelles de l'Assomption et du premier Dimanche de Décembre*, Imprimerie de Rouzeau-Montaut imprimeur de l'évêché et de la Mairie, Orléans [1806].

<sup>29</sup> *Ibi*, p. 4.

regime; un aspetto che, per quanto concerne la sacralizzazione del potere, trovò altresì espressione nei frequenti riferimenti alla fede ferma del suo titolare e alla sua volontà di esprimere gratitudine al Dio degli eserciti per i successi riportati sul campo di battaglia.

Strumento valido e su cui si insistette largamente per alimentare la coesione attorno al potere politico, il riferimento alle virtù di Bonaparte si rivelò, parimenti, anche un elemento utile a conferire un apporto significativo alla progressiva elaborazione del suo mito nascente. Oltre a trovare evidenza nella diffusione delle immagini che lo ritraevano in qualità di restauratore del culto cattolico, di glorioso conquistatore, di sapiente legislatore e di sovrano giusto, tale aspetto avrebbe inoltre influito sulla diffusione della sua leggenda aurea nella stagione della Restaurazione,<sup>30</sup> col riaffiorare frequentemente anche nei libelli che furono pubblicati dopo la sua morte. All'indomani dei rivolgimenti che nel luglio del 1830 segnarono il rovesciamento del regime borbonico, nell'avviare una riflessione *a posteriori* sulla stagione consolare e del primo Impero e sul suo titolare, il letterato parigino Pierre Colau invitava ad esempio i detrattori di Napoleone, accecati dalla «noire ingratitude», a valutarne con maggior obiettività l'operato.<sup>31</sup> Ciò che a suo giudizio essi non potevano astenersi dal riconoscere al moderno Prometeo, morto nove anni prima a Sant'Elena, erano proprio le «vertus»; qualità che, come nel periodo che l'avevano visto al potere, ritornavano dunque a costituire un elemento valido per rinnovarne l'esaltazione, in un contesto segnato dal graduale radicamento delle istanze bonapartiste e dall'intensa ricerca dei cimeli che gli erano appartenuti,<sup>32</sup> ma anche caratterizzato dal recupero e dalla rilettura delle immagini che gli erano state attribuite negli anni del Consolato e dell'Impero.

<sup>30</sup> Sulla diffusione della leggenda aurea di Napoleone e la sua contrapposizione alla leggenda nera, si vedano Petiteau, 2004, pp. 25-51; Hazareesingh, 2005, pp. 61-96; Criscuolo, 2021, pp. 139-173.

<sup>31</sup> BnF, LB51-116, P. Colau, *Napoléon au Panthéon de l'histoire; résumé de tout ce que ce grand homme a fait de merveilleux*, J.-L. Bellemain, Paris, 1830, p. 4.

<sup>32</sup> Si veda Arisi Rota, 2021.

*Bibliografia*

Arisi Rota A. (2021), *Il cappello dell'imperatore. Storia, memoria e mito di Napoleone Bonaparte attraverso due secoli di culto dei suoi oggetti*, Donzelli, Roma.

Barak M. (2009), *Joseph Lingay. Un personnage balzacien sous la Monarchie Constitutionnelle (1815-1848)*, préface de M. Vovelle, L'Harmattan, Paris.

Benzoni R. (2019), *San Napoleone. Un santo per l'Impero*, Morcelliana, Brescia.

Benzoni R. (2021), *La costruzione del mito di Napoleone a Milano e in Lombardia. L'apporto delle feste politiche (1802-1814)*, in «Archivio storico lombardo», 147, pp. 175-189.

Bertho J.-P. (1975), *Naissance et élaboration d'une "théologie" de la guerre chez les évêques de Napoléon (1802-1820)*, in J.-R. Derré – J. Gadille – X. de Montclos – B. Plongeron (eds.), *Civilisation Chrétienne. Approche historique d'une idéologie: XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Beauchesne, Paris, pp. 89-104.

Boudon J.-O. (2021), *Napoléon, le dernier Romain*, Les Belles Lettres, Paris.

Criscuolo V. (2021), *Ei fu. La morte di Napoleone*, Il Mulino, Bologna.

De Cesare R. (1996), *I Romani e la nascita del re di Roma*, Edizioni di storia e letteratura, Roma.

De Witt L. (2020), *L'Aiglon. Le rêve brisé de Napoléon*, Tallandier, Paris.

Delogu G. (2017), *La poetica della virtù. Comunicazione e rappresentazione del potere in Italia tra Sette e Ottocento*, Mimesis, Milano-Udine.

Foucart B. (2008), *Les iconographies du Concordat, laboratoire d'une nouvelle politique de l'image*, in J.-O. Boudon (ed.), *Le Concordat et le retour à la paix religieuse. Actes du Colloque (Boulogne-Billancourt, 13 octobre 2001)*, Éditions SPM, Paris, pp. 151-167.

Hazareesingh S. (2005), *La légende de Napoléon*, Tallandier, Paris.

Mascilli Migliorini L. (2001), *Napoleone*, Salerno, Roma.

Petiteau N. (2004), *Napoléon, de la mythologie à l'histoire*, Editions du Seuil, Paris.

Plongeron B. (1982), *Cyrus ou les lectures d'une figure biblique dans la rhétorique religieuse de l'Ancien Régime à Napoléon*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 68, 180, pp. 31-67.

Raponi N. (2005), *Il mito di Bonaparte in Italia. Atteggiamenti della società milanese e reazioni nello Stato romano*, Carocci, Roma.

Tosti M. (2013), *Il consenso ostentato. La letteratura encomiastica e adulatoria negli Stati romani durante l'Impero*, in M. Caffiero – V. Granata – M. Tosti (eds.), *L'Impero e l'organizzazione del consenso. La dominazione napoleonica negli Stati romani, 1809-1814*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 339-357.

Tulard J. (1980), *Napoleone: il mito del salvatore*, Rusconi, Milano (ed. orig. 1977).

Vovelle M. (1997), *Naissance et formation du mythe napoléonien en Italie durant le Triennio. Les leçons de l'image*, in L. Samarati (ed.), *Napoleone e la Lombardia nel Triennio giacobino (1796-1799)*. Atti del Convegno (Lodi, 2-4 maggio 1996), Archivio storico lodigiano, Lodi, pp. 18-42.

# Virtù intellettuali, *business virtues* e *self-made* tra Europa e Stati Uniti a fine Ottocento

*Arianna Arisi Rota*

Una delle interpretazioni più interessanti dell'ultimo decennio relative al rapporto tra virtù e identità professionale è quella scaturita dalle ricerche di Herman Paul sul carattere dell'uomo di studi. In particolare, i suoi lavori sullo *scholarly self* e la *scholarly persona* nell'Europa al tornante tra XIX e XX secolo offrono categorie analitiche e casi, oltre che esempi di *corpora* di fonti, che possono utilmente contribuire al confronto interdisciplinare oggetto delle pagine di questo volume.<sup>1</sup> Muovendosi in maniera originale al confine tra filosofia della storia, storia della storiografia e antropologia culturale, le analisi dello studioso olandese vanno infatti al cuore dell'anatomia, per dirla con Pierre Bourdieu, dell'*homo academicus*<sup>2</sup> e consentono di individuare autopercezioni e comportamenti costitutivi di un comune codice valoriale, transnazionale e transgenerazionale, che è al contempo un *habitus* mentale forgiato dal mestiere, e di esso distintivo. A fianco dell'intellettuale, o meglio ancora, dell'accademico, un'altra figura che nel passaggio tra i due secoli conosce una tipizzazione proprio grazie a un repertorio di virtù caratteristiche è quella dell'imprenditore o del *businessman* di

<sup>1</sup> Si veda in particolare il suo progetto di ricerca all'Università di Leiden, condotto tra 2013 e 2018, intitolato *The Scholarly Self: Character, Habit, and Virtue in the Humanities, 1860-1930*, nonché alcuni dei prodotti di questo cantiere: Paul, 2014 e 2016. Significativamente, Paul è attualmente impegnato in un progetto dedicato ai vizi della *scholarly persona*: <https://www.universiteitleiden.nl/en/research/research-projects/humanities/scholarly-vices#tab-1>.

<sup>2</sup> Bourdieu, 1984.



matrice anglosassone nella sua accezione più ampia, che include l'artigiano/operaio autodidatta, protagonista e motore della rivoluzione industriale, così come il *tycoon* americano dalle umili origini, portatore delle *business virtues* di matrice borghese studiate da Deirdre McCloskey<sup>3</sup> e oggetto di medaglie edificanti all'interno di una letteratura sul *self-made man* che si afferma dentro e fuori dall'Europa nella seconda metà dell'Ottocento. Un tema, questo, che l'impatto della crisi economica del 1873 e alcuni adattamenti nell'approdo dei modelli di virtù sull'altra sponda dell'Atlantico consentono di articolare seguendo, ad esempio, le suggestioni di lavori quale quello di Peter Burke sull'esule come innovatore<sup>4</sup> e quello di Thomas P. Hughes su un secolo di invenzioni e di entusiasmo tecnologico negli Stati Uniti.<sup>5</sup>

Sono queste le figure che esaminerò nel contributo, il quale riprende e arricchisce le considerazioni svolte oralmente durante i lavori del seminario di studi ghisleriano.

### 1. Scholarly persona e virtù: un approccio innovativo

Nell'affrontare l'analisi delle virtù che costituiscono l'identità dello studioso – in particolare, dello storico – così come proposte da Herman Paul, vorrei collegarmi al contributo di Tommaso Piazza in questo stesso volume, all'interno del quale le virtù e le abilità intellettuali vengono descritte come caratterizzate da scelte responsabili e da una dedizione intenzionale. Mentre Bourdieu si è soffermato in particolare sui nessi tra competenza scientifica e competenza sociale nel format di azione e di legittimazione dell'*homo academicus*,<sup>6</sup> Herman Paul insiste oggi piuttosto sul carattere, sull'*habitus* e proprio sulla virtù come elementi fondativi dell'identità (il *self*) – direi percepita e auto-percepita – degli studiosi di area umanistica, specialmente nell'arco temporale da lui approfondito e ricompreso tra il 1860 e il 1930. Basandosi su un *corpus* di fonti quali i carteggi tra docenti, tra maestri e

<sup>3</sup> McCloskey, 2007.

<sup>4</sup> Burke, 2017.

<sup>5</sup> Hughes, 2004.

<sup>6</sup> Bourdieu, 1984, pp. 119 ss.

discepoli, le biografie e i necrologi, ma anche le *querelles* tra colleghi, Paul sostiene che atteggiamenti, mentalità e sentimenti propri dell'academico hanno contribuito a plasmare le infrastrutture delle moderne discipline universitarie tanto quanto, o forse più, della istituzione di cattedre e del confronto sulle pagine delle riviste specializzate. «Costellazioni» di capacità/virtù – così le definisce Paul<sup>7</sup> – come coraggio intellettuale, scrupolosità, dedizione, apertura mentale, in breve, serietà e affidabilità, insieme alla capacità di gestire il tempo (della ricerca e dello studio, ma anche dell'insegnamento), all'impegno nel *mentoring* e all'imparzialità nel giudizio, profilerebbero dunque a fine Ottocento una specifica “etica della ricerca” destinata a lunga durata.

Secondo questa interpretazione, il processo di disciplinamento del sé accademico emerge da fonti quali appunto gli scambi epistolari, le (auto)biografie, i necrologi, gli appunti per le lezioni e i manuali. Paul ha approfondito come caso-studio la vicenda di Albert Naudé (1858-1896), promettente storico tedesco che a partire dal 1894 venne duramente attaccato da Max Lehmann e altri per le sue tesi sulla Guerra dei sette anni, ritenute frutto di un menzognero pregiudizio filoprusiano: fu la veridicità stessa delle sue ricerche a essere pesantemente messa in discussione, colpendo al cuore l'integrità morale e professionale del suo lavoro. La prolungata contestazione, ricordata anche da Friedrich Meinecke,<sup>8</sup> allievo che si schierò con Naudé, logorò lo storico nel corpo e nello spirito, accelerandone la morte.

Nel suo articolo del 2014, in cui espone dieci tesi sulle virtù, le capacità e i desideri della *scholarly person*a, rinviando spesso ai lavori di Linda Zagzebski sulle *Virtues of the Mind* e sulla *Intellectual Virtue*,<sup>9</sup> Paul analizza la relazione tra virtù e acquisizione di beni quali conoscenza e capacità di comprensione,<sup>10</sup> per sostenere che proprio le virtù sono i segni distintivi dello studioso – inteso qui in particolare come studioso di storia – il quale, nel momento in cui definisce ciò che si deve

<sup>7</sup> Paul, 2016, p. 332.

<sup>8</sup> Meinecke, 1971, pp. 129-130.

<sup>9</sup> Zagzebski, 1996.

<sup>10</sup> Paul, 2014, p. 349.

intendere per “buon risultato” della ricerca storica, delinea in ultima analisi il profilo etico del “buon storico”. La cura stilistica propria della comunità degli storici a fine Ottocento gli pare infatti testimoniare ben più che una questione di linguaggio, indicando invece un set di virtù (accuratezza, imparzialità, onestà, affidabilità...) che edificano il profilo esistenziale dello studioso stesso. Le virtù, abbinate alle capacità – e in Paul a volte i due lemmi slittano e sembrano sovrapporsi, in realtà si affiancano<sup>11</sup> – sono insomma gli elementi che consentono di identificare la *scholarly person*<sup>12</sup> distinguendola da altre figure sociali e professionali. Virtù/qualità come accuratezza, pazienza, coraggio e perseveranza sono infatti indicate negli *ego-documents*, e non solo, dei membri della comunità, come spie rivelatrici di atteggiamenti doverosi e di buone pratiche professionali, rinvenibili soprattutto nei necrologi degli storici di fine Ottocento, sistematicamente elogiativi di esistenze votate alla ricerca d’archivio (per la quale, appunto, sono indiscutibilmente necessarie pazienza, precisione, accuratezza, onestà nell’approccio alle fonti primarie ecc.).<sup>13</sup> Parimenti, Paul rileva come le virtù menzionate possano tuttavia trasformarsi in vizi dello storico accademico, rilevabili in molte *querelles* a cavallo dei due secoli: in particolare, l’accuratezza e la precisione possono degenerare in pura pignoleria, pedanteria, orizzonti mentali angusti.<sup>14</sup>

In sintesi, mi pare che l’approccio di Paul sia ampiamente condivisibile laddove profila esattamente la persona/personalità dello studioso accademico di ambito umanistico tra fine Ottocento e inizio Novecento (con possibilità, egli accenna, di estendere l’analisi anche alle discipline delle scienze oggi dette “dure”) come un’incarnazione di qualità fatte di capacità e di virtù:<sup>15</sup> «le virtù, epistemiche e altre, sono in agenda [...] in quanto sono le caratteristiche specifiche della *scholarly*

<sup>11</sup> Sul tema si veda Annas, 2011, dove l’espressione «ethical expertise» definisce le capacità che hanno valore di virtù.

<sup>12</sup> Paul, 2014, p. 352.

<sup>13</sup> *Ibi*, p. 357.

<sup>14</sup> *Ibi*, p. 360. Sul punto si veda anche Paul, 2011.

<sup>15</sup> Paul, 2014, p. 363.

*personas*<sup>16</sup> e ne determinano l'identità esistenziale, oltre che professionale e sociale.

## 2. *Non solo Prometeo*

Christophe Charle ha scritto che per tutto il XIX secolo la tipizzazione del *self-made man* è Napoleone Bonaparte,<sup>17</sup> non a caso iconizzato “a caldo” da Emmanuel de Las Cases come «il moderno Prometeo» nel momento in cui l'ancora del *Northumberland* gettata al largo della baia di Jamestown lo incatena allo scoglio di Sant'Elena, il 15 ottobre 1815. Sempre non a caso, *Unbound Prometheus* è il titolo, ripreso dal dramma romantico in versi di Percy B. Shelley (1820), scelto da David Landes nel 1969 per la sua storia della trasformazione tecnologica e dello sviluppo industriale nell'Europa occidentale a partire dal 1750.<sup>18</sup> Il Prometeo liberato del titolo è notoriamente l'allegoria dell'imprenditore/innovatore che rompe le catene del bisogno e rende possibile il salto qualitativo della rivoluzione industriale, prima su territorio inglese e poi, dopo la metà dell'Ottocento, con la maturazione dell'industria continentale tra il 1850 e il 1873.

Anche se suggestivo, il modello prometeico non è tuttavia l'unico paradigma capace di cogliere l'essenza dello sforzo collettivo e delle singole personalità che nel corso del secolo impressero una svolta irreversibile a modi di produrre ma, prima ancora, a pratiche e mentalità. Un anno prima di Landes, nel 1968, Edward Carl Laun nella sua pionieristica tesi discussa all'Università del Wisconsin tracciava il profilo del *self-made gentleman* come eroe del romanzo vittoriano, nel quale il ruolo delle virtù è fondamentale. La riflessione sul set di virtù proprie del borghese ottocentesco, di cui il ritratto del banchiere e imprenditore della carta stampata Monsieur Bertin realizzato da Ingres nel 1832 resta a mio avviso insuperata icona, giunge fino ad anni a noi

<sup>16</sup> *Ibi*, p. 371. Un'interessante declinazione per il caso francese del rapporto tra virtù, onorabilità borghese e sociabilità scientifica, studiata attraverso il microcosmo delle società scientifiche di provincia, è offerta dall'articolo di Ploux, 2018.

<sup>17</sup> Charle, 1994, p. 189.

<sup>18</sup> Landes, 1969.

vicini in particolare con il lavoro di Deirdre N. McCloskey, *The Bourgeois Virtues. Ethics for an Age of Commerce* (2006) e con quello di Luigino Bruni, *The Genesis and Ethos of the Market* (2012), i quali calano la sonda nel mondo dell'industria capitalistica e degli affari in cerca dei suoi profili morali. E qui rinvio in questo stesso volume al testo di Ilaria Taddei dedicato ai saperi dell'oligarchia mercantile e alla «generazione del dire», testo che propone riflessioni su un altro tempo e su altri luoghi, ma sempre seguendo l'affermazione socio-professionale di uomini economici. In particolare, ma non posso qui soffermarmi, i fitti capitoli del libro di McCloskey cercano di combattere la demonizzazione del capitalismo in quanto degenerazione alienante, indicando come anche il capitalista di successo possa essere virtuoso, e come umiltà, verità, speranza, fede e coraggio formino la miscela che sostiene lo sforzo e l'impegno dell'uomo industrioso – che nell'Ottocento, scrive McCloskey poteva essere tanto un aristocratico, quanto un contadino, un prete o un borghese – mentre, in ultima analisi, «il mercato sostiene la virtù». Inequivocabile la citazione da Alfred Marshall, economista, che nel 1890 commentava come il carattere dell'uomo venisse plasmato dal suo lavoro quotidiano mentre le due più grandi agenzie formative della storia mondiale erano state la sfera religiosa e quella economica.<sup>19</sup>

Se dunque attingiamo a quel formidabile serbatoio di *exempla* che è il capostipite del filone letterario del self-helpismo, il libro dello scozzese Samuel Smiles (*Self-Help. With illustrations of Character, Conduct and Perseverance*)<sup>20</sup> – sul quale hanno scritto, tra gli altri, Giulia Di Bello, Maria Pia Casalena e Fusatoshi Fujisawa ricordando la fortuna dell'opera anche nel Giappone del decollo Meiji, tradotta già nel 1871 dall'ex samurai Masanao Nakamura, più di un milione di copie vendu-

<sup>19</sup> McCloskey, 2007, p. 4.

<sup>20</sup> Uscito nel 1859, nel 1868 conobbe una nuova edizione da John Murray. Del 1869 è invece la prima edizione italiana pubblicata da Treves a Milano col titolo *Chi si aiuta Dio l'aiuta. Storia degli uomini che dal nulla seppero innalzarsi ai più alti gradi in tutti i rami dell'umana attività*. Fu tradotto subito in olandese, francese, poi in tedesco e danese e quindi si diffuse negli Stati Uniti.

te in quarant'anni in Giappone, tradotto in Cina e in Corea – e ci concentriamo sul capitolo secondo, dedicato a «leaders of industry-inventors and producers», ci imbattiamo nei modelli degli artigiani/inventori rappresentati da figure quali quelle di James Watt, Richard Stephenson e Richard Arkwright, ovvero icone della rivoluzione industriale inglese, esistenze paradigmatiche di come il buon operaio possa diventare il buon imprenditore.<sup>21</sup> La frase scelta per epigrafe, ripresa da De Salvandy, recita non a caso lapidaria: *Le travail et la science sont désormais les maîtres du monde*. Smiles (pubblicizzato dall'editore, si noti, come «già autore di *Lives of the Engineers*») illustra lo spirito d'industria come una delle principali caratteristiche del popolo britannico e l'applicazione del singolo al lavoro come la miglior disciplina per lo Stato: in quest'ottica, la felicità deriva dall'essersi fatti da sé, piuttosto che dall'aver ereditato imprese e ditte, piegandosi con umiltà al lavoro quotidiano. L'autodisciplina è proposta dunque come la virtù per eccellenza, quella che riesce a saldare lavoro, applicazione ed esperienza.

Arkwright, inventore del telaio meccanico, accusato di creare quella che oggi si chiama “disoccupazione tecnologica”, afflitto dalla revoca del brevetto e da un processo, non si arrese: dotato di forza di carattere, coraggio indomito, scaltrezza e propensione per gli affari tendente al geniale (letteralmente, la *business faculty*), condivise con altri «energetic men of business» una tenacia e una perseveranza al di sopra del normale: riuscì a seguire i lavori di diversi stabilimenti recandovisi di persona, in giornate che iniziavano alle 4 di mattina e terminavano alle 9 di sera, a cinquant'anni si mise a studiare la grammatica inglese e a esercitarsi nella scrittura e nell'ortografia. Ingegno, umiltà, pazienza e perseveranza furono insomma le virtù che gli consentirono di disseminare sul lungo periodo vantaggi per la comunità, come accadde alle dinastie imprenditoriali delle Midlands, quella dei Peel ad esempio (Robert, che ereditò sì dal padre l'impresa, ma ci mise del suo investendo sui tessuti di cotone stampato e attendendo paziente-

<sup>21</sup> Sull'evoluzione della figura dell'artigiano in Italia, Europa e Stati Uniti si veda ora Pellegrino, 2021.

mente il momento favorevole per commercializzarlo) e altre, ma anche a Jacquard a Lione.

Tra i protagonisti del capitolo merita qualche parola anche Joshua Wedgwood, vero eroe della galleria di Smiles, il più giovane di una famiglia di tredici figli, con un padre umile vasaio che stentava a mantenere la famiglia. Orfano del genitore a undici anni, Wedgwood non ricevette alcuna educazione «e tutta la coltura che ebbe di poi se la procacciò da sé stesso». <sup>22</sup> Impegnato in una manifattura di stoviglie, colpito dal vaiolo, subì l'amputazione della gamba sinistra. Utilizzò allora il riposo forzato per leggere e studiare chimica, finendo per mettere a punto un nuovo metodo di fabbricazione di vasellame destinato a grande fortuna, culminata nell'esposizione delle sue opere in Parlamento nel 1785. In soli trent'anni creò così un nuovo settore industriale, dando lavoro a oltre ventimila persone, senza considerare l'indotto. La menomazione fisica, sul cui tema ricordo il recente bel lavoro di Matteo Schianchi *Il debito simbolico*, <sup>23</sup> non è centrale nel racconto esemplare di Smiles, e tuttavia non si può ignorare come deformità, disabilità, malattia venissero in questa seconda metà dell'Ottocento spesso proposte come veicoli di riscatto morale per l'individuo: così Paolo Mantegazza, in *Le glorie e le gioie del lavoro*, uscito a Milano nel 1870, poteva recare ad esempio uomini e donne cui menomazioni fisiche o malattie non avevano impedito di essere virtuosi. <sup>24</sup>

Nella seconda metà degli anni Sessanta il filone inaugurato da Smiles ricevette attenzione ai vertici del giovane Stato italiano. Fu infatti lo stesso presidente del Consiglio e ministro degli Esteri, il generale Luigi Federico Menabrea, a sollecitare l'iniziativa di una versione italiana dell'opera, subito concepita come strumento di pedagogia della patria, capace di offrire ai lettori modelli italiani di virtù geograficamente trasversali, in uno sforzo propagandistico di costruzione retorica della comunità nazionale. Significativo che a questo scopo Menabrea si

<sup>22</sup> Smiles, 1867, pp. 41-42. Quella del 1867 è l'edizione a cui si è fatto riferimento per le citazioni.

<sup>23</sup> Schianchi, 2019.

<sup>24</sup> *Ibi*, p. 359.

rivolgesse con una circolare del 17 dicembre 1867 ai consoli del Regno, per invitarli a raccogliere notizie «intorno agli italiani che onestamente arricchirono in codeste contrade, accennando segnatamente agli ostacoli della loro prima vita, agli sforzi e ai mezzi da essi adoperati per superarli, nonché ai vantaggi che ne trassero per sé stessi, pel paese dove cercarono ricovero e per quello dove ebbero nascento».<sup>25</sup> Menabrea investì dunque sul circuito dell'emigrazione italiana – sulla cui consistenza chiedeva ai consoli ragguagli – partendo dalla tesi, assai simile a quella proposta da Peter Burke nel suo lavoro del 2017, che vedeva negli espatriati potenziali veicoli di impatto positivo sui contesti di accoglienza. La realizzazione del volume venne affidata a Michele Lessona (1823-1894), piemontese, medico e scienziato naturale, docente a Genova e poi a Torino, pubblicista impegnato soprattutto nella divulgazione scientifica,<sup>26</sup> il quale nell'introduzione al libro sintetizzò così lo spirito dell'operazione e la ricetta per l'autoaffermazione: «Quello che si possa trovare in avvenire, non so: oggi la sola formola pratica è questa: *lavoro, perseveranza, risparmio*».<sup>27</sup>

*Volere è potere*, che uscì nel 1869, avrebbe avuto ampia fortuna editoriale: nel 1872 giunse infatti già alla settima edizione, ogni pagina dell'edizione Barbèra recava in epigrafe un motto virtuoso, mentre i profili virtuosi erano divisi per città della Penisola, fungendo così da mediatori/*passseurs* dell'operazione di Smiles in versione italiana. Qui mi limito a citare due medaglioni di lombardi che si offrono in stretta continuità con quelli già ricordati dal volume di Smiles: Giulio Richard e Andrea Gregorini, entrambi imprenditori, il primo della ceramica e della porcellana (aveva rilevato la manifattura nei Corpi Santi di Milano dai fratelli Luigi e Carlo Tinelli, il primo un *leader* mazziniano destinato allo Spielberg e poi deportato negli Stati Uniti),<sup>28</sup> il secondo dell'acciaio in Val Camonica. In entrambi i casi, i prodotti delle loro manifatture furono protagonisti alle esposizioni universali di Londra e

<sup>25</sup> Lessona, 1872, pp. IX-X.

<sup>26</sup> Su Lessona si rinvia a Govoni – Verucci, 2005.

<sup>27</sup> Lessona, 1872, p. XII.

<sup>28</sup> Si veda Arisi Rota, 2017.



di Parigi, coronando vite costruite con le sole «forze dell'ingegno e della volontà», all'insegna dell'energia e della «intelligente perseveranza», guidati dall'«onestà, dal buon volere e dall'amore del lavoro».<sup>29</sup> Da notare che alle capacità imprenditoriali coltivate da autodidatti, veniva ormai affiancata come necessaria virtù complementare la pratica della filantropia a vantaggio dei propri dipendenti e della comunità; è questo anche il caso di Ambrogio Binda, proprietario di una grande cartiera a Conca Fallata, fuori Milano, creatore di un villaggio modello per gli operai: «l'abile generale», commentava Lessona, «raccolge i frutti della vittoria, il saggio amministratore li feconda a pro del bisognoso».<sup>30</sup> Siamo qui già di fronte a un'evoluzione del concetto di filantropia, riassunta nelle parole di Lessona laddove esaltava l'imprenditore virtuoso che «alla cieca beneficenza preferisce prevenire le miserie»,<sup>31</sup> ovvero una filantropia che non era più indifferenziata carità cristiana ma, si potrebbe dire, autentico *welfare*.

Negli stessi anni in cui veniva lanciata l'iniziativa per un *Self-Help* all'italiana, a Londra usciva un manualetto anonimo dal titolo *Readings for Young Men, Merchants and Men of Business*, pubblicato da James Blackwood & Co. nel 1866, nel quale pregi e virtù, ma anche abitudini e accorgimenti comportamentali risultavano facilmente fruibili in quanto descritti in ordine alfabetico. Tra questi, ritroviamo l'immancabile coraggio, l'abitudine di alzarsi presto, la perseveranza, l'onestà, l'integrità, riassunta a p. 40 nell'adagio *Keep your promise*. La virtù stessa vi era descritta a p. 166 come un insieme di senso della giustizia, cortesia e liberalità, temperanza (che forniva peraltro buona salute), fortitudine, una mente calma in grado di resistere a ogni avversità. Evidentemente, virtù caratteriali e buone pratiche si saldavano nel forgiare il commerciante e l'uomo d'affari, oltre che il giovane, tenendolo al riparo dalla dissipazione e dallo sperpero del benessere materiale e spirituale.

In quel periodo dal mondo tedesco di fresca unificazione giungeva un'interessante autobiografia, quella del brandeburghese Karl Friedrich

<sup>29</sup> Lessona, 1872, p. 353, dal medaglione di Giulio Richard.

<sup>30</sup> *Ibi*, p. 345.

<sup>31</sup> *Ibi*, p. 347.

von Klöden, prontamente tradotta in inglese e pubblicata a Londra nel 1876 con il titolo *The Self-Made Man: An Autobiography of KFvK*. Le memorie di von Klöden, *early recollections* (arrivano infatti solo sino al suo trentasettesimo anno di età), impregnate di etica protestante, non descrivono stavolta la formazione di un industriale, bensì di uno storico e uno scienziato naturale, fondatore delle scuole domenicali in Prussia (le cosiddette *Gewerbeschulen*) all'insegna di una pedagogia pratica: ricordi e aneddoti vennero raccolti dal nipote che, nell'introduzione al volume, teneva a precisare come nella lingua tedesca non esistesse una parola per esprimere il concetto inglese di *self-made gentleman*. Proprio il mondo tedesco, e il modello letterario dell'imprenditore elaborato da Thomas Mann ne *I Buddenbroock* (1901),<sup>32</sup> offrono invece uno spunto prezioso per periodizzare la cesura prodottasi nella seconda metà dell'Ottocento nella fiduciosa ricaduta delle virtù del capitalismo e dei suoi migliori esponenti: la crisi economica di sovrapproduzione del 1873, il grande *Glut* che sorprese e disorientò l'Europa con il crollo della Borsa di Vienna, facendo affiorare larvate istanze antisemite, mostrando il volto di un capitalismo più aggressivo e *disruptive*, di fronte al quale le virtù classiche dell'imprenditore fattosi da sé sembrarono ormai superate. Il duro lavoro e la frugalità difesi da alcuni personaggi del romanzo manniano come elementi ancora distintivi – e risolutivi – nella dimensione morale dell'imprenditore non bastavano più: di fronte alle speculazioni delle banche si potevano a quel punto perdere in una notte i risparmi di una vita. Il capitalismo ad alto rischio, insomma, cominciava a mettere in crisi il principio liberale di un'economia basata sul riconoscimento del merito.

Nonostante ciò, raccolte di *exempla* delle vite tradizionalmente virtuose continuarono a essere proposte dal mercato editoriale, come *Good Lives*, del 1883, di A. Macleod Symington, pubblicato a Edimburgo col sottotitolo *Some Fruits of the 19th Century*: bilancio virtuoso del secolo che andava chiudendosi, esso affiancava agli eroi, ai santi e ai missionari proprio la categoria dei *self-made men* che incarnavano

<sup>32</sup> Si veda Schonfield, 2018, pp. 20-39.

alcune delle forze morali e spirituali capaci di plasmare «this portentuous century». Tra i medaglioni, segnalo quello dedicato a Elihu Burritt, fabbro di origini puritane, linguista, pubblicista e filantropo, caso interessante di «brain power» e di «industry», già famoso a metà degli anni Quaranta in Gran Bretagna e sul continente per aver ispirato movimenti filantropici, al centro di reti attive – anche insieme a personalità del calibro di Richard Cobden – per iniziative come la fratellanza universale, o l’abolizione della guerra e della schiavitù tra le due sponde dell’Atlantico; e quello dedicato a sir Titus Salt, anch’egli di educazione puritana, il quale nel 1853 nello Yorkshire aveva creato dal nulla Saltaire, una città industriale sviluppata intorno alla sua pionieristica manifattura di tessuti di alpaca a Bradford, quasi un ossimoro, senza il fumo delle ciminiere e lo squallore delle altre città dei distretti industriali: in tutta la vita, si legge, Salt aveva usato più gli occhi che le labbra, seguendo la purezza e la frugalità come virtù cardini, anch’egli impegnato nella promozione delle *sunday schools* all’insegna di quel concetto di restituzione/*giving back* che vedremo tipico della filantropia all’americana. Per abbellire la sua creatura, Saltaire, il suo fondatore commissionò la realizzazione delle statue di quattro leoni, a rappresentare, significativamente, la Vigilanza, la Determinazione, la Guerra e la Pace.

### 3. *Il modello americano: il welfare come nuova virtuosa filantropia del XX secolo*

La frugalità e la purezza, insieme alla matrice culturale del puritanesimo, mi consentono di avviarmi alla conclusione con alcune considerazioni sulla versione dell’imprenditore virtuoso che si andò affermando negli Stati Uniti al tornante tra i due secoli.

Le radici che affondano nelle virtù repubblicane dei padri fondatori (*l’imprinting* puritano della frugalità, la morigeratezza, il self-helpismo *ante litteram* di Benjamin Franklin) si saldarono e si intrecciarono infatti qui con l’esperienza forgiativa della Frontiera e con il modello edisoniano dell’inventore/imprenditore (facilmente collegabile ai vari Watt e Arkwright del pantheon di Smiles, ovvero, gli arti-

giani divenuti imprenditori), unendovi l'apporto virtuoso e creativo al contempo degli esuli/immigrati che riversano il loro *know how* nel Paese di accoglienza,<sup>33</sup> andando a costruire l'*habitat* per quella che Hughes ha chiamato l'*American Genesis*. Una figura che può ben sintetizzare dinamiche e ricadute del modello è quella di Andrew Carnegie (1835-1919),<sup>34</sup> non a caso, forse, anch'egli di nascita scozzese: venuto dal nulla e autodidatta, nemico dell'assistenzialismo, nell'autobiografia *I pilastri del successo*, uscita postuma nel 1920, esaltava l'istituzione familiare e proprio quelle virtù pubbliche e private che la retorica del XX secolo avrebbe messo sotto accusa. Promotore, tra l'altro, di una rete di biblioteche pubbliche fatta costruire a proprie spese in Inghilterra, Scozia, Galles, Irlanda e Stati Uniti, alla fine della prima guerra mondiale avrebbe pagato di tasca propria la ricostruzione di tre biblioteche in Paesi non di lingua inglese: quelle di Belgrado, di Lovanio e di Rheims, distrutte nel corso del conflitto. Siamo dunque qui in pieno nel filone della virtù intesa come, si è detto, capacità e volontà di *giving back* o restituzione, all'origine della propensione americana dei capitani d'industria per una nuova filantropia concepita come *welfare*, della quale possono essere un buon esempio le operazioni urbanistiche promosse da Henry Ford per i quartieri operai di Detroit, studiate da Heather B. Barrow.

Nel percorso che ho delineato per casi campione, è rinvenibile una certa continuità pur nella torsione impressa dalle nuove sfide rappresentate dalla società di massa e da un capitalismo più maturo e aggressivo, che parve spuntare le armi dell'imprenditoria, rendendo insufficienti ingredienti di puro stampo ottocentesco come la ferra volontà, la tenacia e la frugalità dei singoli a fronte della crescente disinvoltura di *trusts*, cartelli e costellazioni bancarie. L'avvento della società dei grandi numeri mise peraltro in crisi alcuni tratti del pur virtuoso paternalismo imprenditoriale, manifestazione di una dedizione e di un volontariato riversati su comunità piccole, dunque facilmente disciplinabili e controllabili.

<sup>33</sup> Burke, 2017.

<sup>34</sup> Sul quale si veda Krass, 2011.

E tuttavia, alcuni fili rossi nel *set* di virtù dell'imprenditore e dell'uomo d'affari novecentesco sembrarono resistere, se ancora nel 1930, a pochi mesi di distanza dal crollo di Wall Street e in uno scenario di depressione, Donald William McConnell poteva dedicare la sua tesi di dottorato discussa presso la Columbia University a *Economic Virtues in the United States: a History and an Interpretation*, riproponendo parsimonia, prudenza, visione, laboriosità e onestà come il ventaglio di virtù della civiltà occidentale dalla lunga durata che innervano il tessuto sociale e la mobilità verticale statunitense. Ovviamente, con più fonti e più casi di studio a disposizione, si potrebbe fruttuosamente provare a spingere l'analisi proprio fino alla svolta della crisi economica del 1929 e al suo impatto sull'immaginario del buon imprenditore e del buon uomo d'affari, di qua e al di là dell'Oceano Atlantico. Questa, tuttavia, è un'altra storia.

### *Bibliografia*

Annas J. (2011), *Intelligent Virtue*, Oxford University Press, Oxford.

Arisi Rota A. (2017), «*Dare un ordine alle mie cose*». *Esuli e deportati lombardi tra perdita materiale e difesa del patrimonio (1821-1848)*, in «*Mélanges de l'École française de Rome. Italie Méditerranée modernes et contemporaines*», 129, 2, pp. 325-336 (versione on-line open access: <https://journals.openedition.org/mefrim/3149>).

Barrow H.B (2018), *Henry Ford's Plan for the American Suburb. Dearbon and Detroit*, Cornell University Press, Ithaca (NY).

Bourdieu P. (1984), *Homo academicus*, Éditions de Minuit, Paris (tr. it. *Homo academicus*, Edizioni Dedalo, Bari 2013).

Bruni L. (2012), *The Genesis and Ethos of the Market*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.

Burke P. (2017), *Exiles and Expatriates in the History of Knowledge, 1500-2000*, Brandeis University Press, Waltham (MA) (tr. it. *Espatriati ed esuli nella storia della conoscenza. 1550-2000*, Il Mulino, Bologna 2019).

Carnegie A. (1920), *The Pillars of Success. The Autobiography of Andrew Carnegie*, Houghton Mifflin, Boston (NY).

Casalena M.P. (2012), *Biografie. La scrittura delle vite in Italia tra politica, società e cultura (1796-1915)*, Bruno Mondadori, Milano.

Charle C. (1994), *A Social History of France in the 19<sup>th</sup> Century*, tr. ingl., Berg, Oxford (ed. orig. 1991).

Di Bello G. (1998), *La pedagogia del Self-Help di Samuel Smiles e dei suoi imitatori italiani: da «Chi si aiuta Dio l'aiuta» a «Chi si contenta gode» (1865-1890)*, in G. Di Bello – S. Guetta Sadun – A. Mannucci, *Modelli e progetti educativi nell'Italia liberale*, Centro editoriale toscano, Firenze, pp. 19-142.

Fujisawa F. (2019), *Il self-helpismo di Samuel Smiles nei testi scolastici italiani della seconda metà dell'Ottocento*, in A. Arisi Rota – B. Ziglioli (eds.), *La passione per la Repubblica. Studi dedicati a Marina Tesoro*, Pacini, Pisa, pp. 93-102.

Govoni P. – Verucci G. (2005), *Lessona Michele*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, 64, *ad vocem*.

Hughes T.P. (2004), *American Genesis: a Century of Inventions and Technological Enthusiasm, 1870-1970*, The University of Chicago Press, Chicago.

Klöden K.F. von (1876), *The Self-Made Man: An Autobiography of Karl Friedrich von Klöden*, Strahan and Co., London, 2 voll.

Krass P. (2011), *Carnegie*, Turner, Nashville (TE) (1<sup>a</sup> ed. 2002).

Landes D.S. (1969), *The Unbound Prometheus. Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present*, Cambridge University Press, Cambridge (tr. it. 2000).

Laun E.C. (1968), *The Self-Made Gentleman as a Hero in Victorian Fiction*, University of Wisconsin, Madison.

Lessona M. (1872), *Volere è potere*, Barbèra, Firenze (1<sup>a</sup> ed. 1869).

Macleod Symington A. (1883), *Good Lives. Some Fruits of the 19<sup>th</sup> Century*, David Douglas, Edinburgh.

Mantegazza P. (1870), *Le glorie e le gioje del lavoro*, V. Maisner e Compagnia, Milano.

McCloskey D. (2007), *The Bourgeois Virtues. Ethics for an Age of Commerce*, Chicago University Press, Chicago-London.

McConnell D.W. (1930), *Economic Virtues in the United States: a History and an Interpretation*, PhD thesis, Columbia University.

Meinecke F. (1971), *Esperienze 1862-1919*, tr. it. Guida, Napoli (ed. orig. 1964).

Paul H. (2011), *Distance and Self-Distanciation: Intellectual Virtue and Historical Method around 1900*, in «History and Theory», 50, 4, pp. 104-116.

Paul H. (2014), *What is a Scholarly Persona? Ten Theses on Virtues, Skills, and Desires*, in «History and Theory», 53, 3, pp. 348-371.

Paul H. (2016), *The Virtues and Vices of Albert Naudé: Toward a History of Scholarly Personae*, in «History of Humanities», 1, 2, pp. 327-338.

Pellegrino A. (2021), *Homo Faber. Mito e realtà del lavoro artigiano nella società industriale. Italia, Europa e Stati Uniti*, FrancoAngeli, Milano.

Ploux F. (2018), *L'estime et la vertu. Culture scientifique et identité bourgeoise dans la France provinciale au XIX<sup>e</sup> siècle*, in «Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle», 57, pp. 21-38.

*Readings for Young Men, Merchants and Men of Business*, James Blackwood and Co., London, 1866.

Schianchi M. (2019), *Il debito simbolico. Una storia sociale della disabilità in Italia tra Otto e Novecento*, Carocci, Roma.

Schonfield E. (2018), *Business Rhetoric in German Novels: From Buddenbrooks to the Global Corporation*, Camden House, Rochester (NY).

Smiles S. (1859), *Self-Help. With Illustrations of Character, Conduct and Perseverance*, John Murray, London (tr. it. *Chi si aiuta Dio l'aiuta*, Treves, Milano 1869).

Zagzebski L. (1996), *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge.

# Le virtù del *Cuore*: scuola ed etica civile nell'Italia unita

*Matteo Morandi*

«Quando nel 1886 nelle vetrine delle librerie, nelle case, nei banchi di scuola apparirà *Cuore*, questi italiani endemicamente difformi, genericamente polemici, caratterialmente lagnosi, difettosi nel senso di patria, politicamente pusillanimi, saranno diventati, definitivamente, “brava gente”». <sup>1</sup> È questa solo l'ultima delle tantissime chiavi di lettura di un romanzo che ha, a suo modo, “inventato gli italiani”, come recita un recente volume di Marcello Fois: una ricostruzione non accademica, a tratti impressionistica, che ha però il pregio di evidenziare la dimensione poetica del libro per antonomasia della scuola nazionale.

## *1. Cuore: per una definizione pedagogica*

Ma andiamo per ordine. Nel *Dizionario illustrato di pedagogia* diretto da Antonio Martinazzoli e Luigi Credaro tra la fine dell'Ottocento e il primo decennio del Novecento, si legge alla voce *Cuore*, firmata da Ernesto Filippini, pastore metodista cultore di questioni educative:

Quello che il cuore è per i fisiologi nell'organismo umano, è per i filosofi e i pedagogisti nel campo morale. [...] Nel cuore, come organo della volontà, si formano le forti risoluzioni sia buone che cattive [...]: nel cuore l'uomo volontariamente prepara il bene ed il male.

[...] Il cuore è dunque, nel linguaggio comune, il centro delle emozioni e della vita affettiva. E qui, dalle speculazioni della psicologia e dagli assiomi

<sup>1</sup> Fois, 2021, p. 24.



della morale, entriamo nel campo più limitato ma più pratico della pedagogia. Perché la scienza della educazione mira a sviluppare nel suo soggetto, il fanciullo, non solo le facoltà dell'intelletto, ma a educarne il cuore, fecondando in lui i germi affettivi.<sup>2</sup>

Il lemma delinea *in nuce* i presupposti essenziali di un programma pedagogico variamente diffuso e interpretato nell'Italia liberale, che trova nel romanzo omonimo di Edmondo De Amicis la sua espressione più eloquente. Non solo precisa, positivisticamente, un possibile spazio per la pedagogia, scienza pratica distante tanto dalle «speculazioni della psicologia» quanto dagli «assiomi» della filosofia morale,<sup>3</sup> ma soprattutto giustifica (ancora) la necessità di un intervento educativo di stampo consolatorio, proiettato verso un'esaltazione dell'amore, della compassione e della carità, fondato sul primato degli affetti.

Il testo si conclude con un breve elenco di educatori che «hanno mirato nei loro lavori e con i loro scritti all'altissimo fine dell'educazione del cuore», da Vittorino a Parini, da Giusti, appunto, a De Amicis.<sup>4</sup> Mario Isnenghi include *Cuore* tra i *Luoghi della memoria* dell'Italia unita,<sup>5</sup> insieme a Pinocchio e a Gian Burrasca, mentre ancora nell'ultimo mezzo secolo il fiorire degli studi, la comparsa di trasposizioni filmiche e *cartoons*<sup>6</sup> e financo i duri attacchi “cardiofobici” della critica progressista testimoniano la vitalità di cui per lungo tempo godette il romanzo. Nel 1950 Giovanni Spadolini lo definì il «codice della morale laica» per almeno due generazioni d'italiani, che in esso trovarono un vero e proprio breviario di virtù borghesi nelle quali riconoscersi.<sup>7</sup> Umberto Eco, nel celebre *Elogio di Franti*,<sup>8</sup> lo accusò invece di proto-

<sup>2</sup> Filippini, [1894-1895], p. 421. Sull'autore, <http://patrimonioculturalevaldese.org/en/biografia?id=371b109d-8119-4d30-b0e5-9a2e855c44ab>.

<sup>3</sup> Cfr. Cimino – Lombardo, 2014; D'Arcangeli – Sanzo, 2017.

<sup>4</sup> Filippini, [1894-1895], p. 422.

<sup>5</sup> Faeti, 1997.

<sup>6</sup> Cfr. Polenghi, 2019.

<sup>7</sup> Ora in Spadolini, 1971, p. 105.

<sup>8</sup> Eco, 1963, ma anche 1973. Sulla fortuna del romanzo si veda di recente Pécout, 2005<sup>2</sup>, specie pp. 477-483. Per una nota bibliografica, Zaccaria, 1995.

fascismo: un giudizio che avrebbe fatto il paio con quello espresso cinquant'anni dopo da Alberto Mario Banti a proposito, più in generale, del discorso nazionale ottocentesco.<sup>9</sup>

La struttura dell'opera è nota: si tratta della storia di un intero anno scolastico, il 1881-1882,<sup>10</sup> scritta in forma di diario da un alunno di terza elementare, il torinese Enrico Bottini. Tuttavia, alla cronaca diaristica, annotata giorno per giorno su un quaderno e successivamente rivista dal padre non senza essere stata riletta e completata, quattro anni dopo, dallo stesso ragazzo nel frattempo passato al ginnasio, s'intervallano e s'intrecciano, tra le pagine, altri due tipi di testo: quello delle lettere parentali, stese dai genitori e dalla sorella maggiore dello scolarotto, e quello dei racconti, che il maestro consegna alla classe, quasi a premio, al termine di ogni mese. Ciascuna tipologia risponde a un preciso intento parentetico, in grado di presentare ai lettori tre universi comunicanti di virtù.<sup>11</sup>

Commentando la vicenda della piccola vedetta lombarda, immolata sull'altare della patria a soli dodici anni da un mondo adulto più preoccupato degli'interessi della nazione che non di quelli dell'infanzia (specie se orfana e abbandonata, quindi non rimpiaanta da legami prossimi),<sup>12</sup> il padre di Enrico chiosa: «Dare la vita per il proprio paese,

<sup>9</sup> Banti, 2011.

<sup>10</sup> È l'anno della morte di Garibaldi (2 giugno 1882), a vent'anni dalla scomparsa di Cavour (6 giugno 1861) e a dieci da quella di Mazzini (10 marzo 1872). Siamo nel pieno dell'operazione mitografica che percorre tutta l'età liberale, come ha ben mostrato, tra gli altri, Baioni, 2009. Va da sé che fissare il senso dell'esistenza dei padri della patria al momento della loro dipartita terrena non fa che enfatizzare l'aspetto del rimpianto irenico piuttosto che quello del conflitto di parte (cfr. Traniello, 1999, p. 65). Esemplare al riguardo è il caso dei Martiri di Belfiore, ricostruito da Bertolotti, 2003.

<sup>11</sup> Cfr. Cambi, 1996, pp. 324 ss. Suggestiva è l'interpretazione di Solerti, 1986, che legge il rapporto fra i tre registri come quello che lega, nel melodramma, il recitativo alla scena madre: alla cronaca scolastica, infatti, si oppone lo stile oratorio delle lettere, mentre i racconti condividono con la tradizione degli *exempla* la schematica elementarietà dell'impianto (pp. 116-117). Ancora, di «controcanto» parla Zaccaria, 1995, il quale individua nella corrispondenza familiare un elemento strutturalmente significativo, in grado di dare spessore pedagogico al punto di vista del ragazzo-narratore.

<sup>12</sup> Sull'argomento, Polenghi, 2003.

come il ragazzo lombardo, è una grande virtù; ma tu non trascurare le virtù piccole, figliuolo».<sup>13</sup>

## 2. *I racconti mensili, specchi di grandi virtù*

Ai racconti mensili è dunque affidato il compito di rappresentare le grandi idealità morali dell'epoca. Anzitutto quella del patriottismo, dimostrato all'estremo sul campo di battaglia, come nel caso della *Piccola vedetta lombarda* e del *Tamburino sardo*; o ancora attraverso l'orgoglio di tener alto il nome della patria (*Il piccolo patriotta padovano*, che, venduto dai genitori a una compagnia di saltimbanchi, rinuncia al misero, ma necessario, obolo offerto da alcuni stranieri italofofi pur di non offendere il suo Paese). In secondo luogo, troneggia il sentimento della famiglia, primigenio rispetto a quello di patria, come ci ha ben insegnato Banti. Appartiene a questa categoria *Sangue romagnolo*, che tocca il tema della redenzione morale dinnanzi agli affetti più cari (la morte di un giovane scapestrato a difesa della nonna paralitica), nonché il celeberrimo *Dagli Apennini alle Ande*, dove l'amore di un ragazzino genovese per la madre costretta a emigrare in Argentina si fa motore per un viaggio avventuroso zeppo d'imprevisti. *Il piccolo scrivano fiorentino* mette, invece, in scena l'affetto di un figlio per il proprio padre attraverso la lente della dedizione al lavoro, a sua volta concepito soltanto a servizio del nucleo domestico; mentre nell'*Infermiere di tata*, ambientato a Napoli, l'impulso filiale si trasfigura in una più universale consacrazione al povero. L'altruismo, spinto fino al dono della vita, domina anche in *Naufragio*, l'ultimo dei racconti mensili, nel quale un giovane orfano, in quanto tale di nuovo meno degno di vivere, rinuncia alla scialuppa a favore dell'amica, secondo un ideale di *gentility* spesso presente nella letteratura sull'argomento.<sup>14</sup> Infine, *Valor civile* addita all'esempio dei lettori un ragazzo meritevole di aver salvato un coetaneo dalle acque del Po.

<sup>13</sup> Si fa qui riferimento all'ed. Einaudi, Torino 2001, curata da L. Tamburini. La citazione è a p. 57 (*I poveri*, 29 novembre). Nell'edizione del cinquantenario (Treves, Milano 1936) la lettera è attribuita alla madre.

<sup>14</sup> Cfr. Domenichelli, 1993, p. 41.

Lo sfondo è quello variopinto dell'Italia unita, tratteggiata nel diario dalla scena della distribuzione dei premi, dove una dozzina di alunni, individuati dal Municipio per la loro provenienza geografica, è chiamata a incarnare il volto fiducioso della patria verso i suoi figli più promettenti. «Ecco l'Italia! – disse una voce sul palco»,<sup>15</sup> ed era quella di Coraci, il calabrese, padre del «piccolo italiano» venuto dal Sud ch'era stato subito accolto con enfasi retorica nella classe di Enrico.<sup>16</sup>

Il sacrificio dà forma alla pedagogia dell'esempio<sup>17</sup> sulla quale *Cuore* è costruito. Più che lo studio e l'obbedienza, ingredienti fondamentali della parabola borghese di Pinocchio da burattino bugiardo a bambino perbene, De Amicis guarda all'ideologia risorgimentale del martirologio e dell'onore, a sua volta debitrice della tradizione cristiana rivisitata in chiave laica. Per quanto struggente (ed eccessivamente tale anche a giudizio dei contemporanei, Carducci in testa), il modello offerto dagli eroi dei racconti mensili, tutti coetanei di Enrico e dei suoi compagni, è più vitalistico dei tanti episodi di morte e di sofferenza di cui è costellato il diario. Mentre infatti questi ultimi (il decesso di un alunno di prima superiore e poi della maestra, l'incidente stradale di Robetti, il muratorino moribondo, la visita caritatevole all'erbivendola, la scoperta del se-

<sup>15</sup> De Amicis, 2001, p. 170 (*La distribuzione dei premi*, 14 marzo).

<sup>16</sup> Così il maestro Perboni: «Oggi entra nella scuola un piccolo italiano nato a Reggio di Calabria, a più di cinquecento miglia di qua. [...] Vogliatogli bene, in maniera che non si accorga di esser lontano dalla città dove è nato; fategli vedere che un ragazzo italiano, in qualunque scuola italiana metta il piede, ci trova dei fratelli. – Detto questo s'alzò e segnò sulla carta murale d'Italia il punto dov'è Reggio di Calabria. Poi chiamò forte: – Ernesto Derossi! [...] Derossi uscì dal banco e s'andò a mettere accanto al tavolino, in faccia al calabrese. – Come primo della scuola, – gli disse il maestro, – dà l'abbraccio del benvenuto, in nome di tutta la classe, al nuovo compagno; l'abbraccio dei figliuoli del Piemonte al figliuolo della Calabria». *Ibi*, p. 14 (*Il ragazzo calabrese*, 22 ottobre). L'episodio risponde a suo modo a quella che Ermina Irace ha definito la «scelta maschia» di sostituire il *cliché* della donna-nazione con figure reali, perlopiù uomini, tratti dalla storia recente e passata (Irace, 2003, p. 195): i bambini delle scuole torinesi rappresentano infatti, nel concreto, gl'italiani di domani, i figli (maschi) del Risorgimento nati dal sangue dei martiri.

<sup>17</sup> Circa il rapporto specchio-esempio cfr. Ferrari, 2011, specie pp. 33-36. Sull'argomento, si veda inoltre la sezione monografica a cura di E. Becchi nei «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», 107 (1995), 2.

greto nascosto dal padre di Crossi incarcerato per delitto, la perdita della madre di Garrone...<sup>18</sup>) rispondono essenzialmente allo scopo d'introdurre i bambini nella "triste e seria" età degli adulti<sup>19</sup> – a sua volta riflesso dell'ingresso della nazione in uno stato di modernità più matura<sup>20</sup> – nei racconti la tragedia è sempre mitigata da un senso di appagata e feconda tranquillità, come nell'episodio della *Piccola vedetta lombarda*:

Tutti i bersaglieri, via via che passavano, strapparono dei fiori e li gettarono al morto. [...] Ed egli se ne dormiva là nell'erba, ravvolto nella sua bandiera, col viso bianco e quasi sorridente, povero ragazzo, come se sentisse quei saluti, e fosse contento d'aver dato la vita per la sua Lombardia.<sup>21</sup>

C'è da credere che i tanti volontari accorsi al fronte durante la prima guerra mondiale avessero in mente questo quadro quando scelsero di morire per la patria.<sup>22</sup> "Bella morte" è detta anche quella di Ferruccio, il protagonista di *Sangue romagnolo*, ma, più in generale, «atti belli e veri» sono definite le imprese oggetto dei racconti.<sup>23</sup> Nel festeggiare il bravo Pinot, il ragazzo coraggioso celebrato in *Valor civile*, la banda suona «un'aria bellissima, che pareva il canto di tante voci argentine».<sup>24</sup> Unica eccezione, forse, è rappresentata da *Naufragio*, la cui pagina si chiude con l'immagine agghiacciante del nulla («Quando rialzò il capo, girò uno sguardo sul mare: il bastimento non c'era più»<sup>25</sup>).

<sup>18</sup> De Amicis, 2001, rispettivamente pp. 165-166 (*Un piccolo morto*, 13 marzo), 299-301 (*La mia maestra morta*, 27 giugno), 12-13 (*Una disgrazia*, 21 ottobre), 183-184 (*Il muratorino moribondo*, 18 marzo), 21-22 (*In una soffitta*, 28 ottobre), 124-127 (*Il prigioniero*, 17 febbraio), 217-218 (*La madre di Garrone*, 29 aprile).

<sup>19</sup> Bertone, 1985, p. 364.

<sup>20</sup> È la tesi di Truglio, 2018.

<sup>21</sup> De Amicis, 2001, pp. 56-57.

<sup>22</sup> Gaza, 2014, p. 35. In *A cercar la bella morte*, Carlo Mazzantini (1986) racconta l'esperienza di Salò dalla parte dei tedeschi e della Repubblica sociale italiana, mentre nel secondo dopoguerra la piccola vedetta lombarda sarebbe stata identificata come l'antenato delle «centinaia di suoi coetanei» partigiani: Ferretti, 1946, ricordato in Bini, 1985, p. 276.

<sup>23</sup> De Amicis, 2001, p. 24 (*Il piccolo patriotta padovano*).

<sup>24</sup> *Ibi*, p. 225 (*Valor civile*).

<sup>25</sup> *Ibi*, p. 310 (*Naufragio*).

### 3. *Il diario, prontuario di piccole virtù*

La sembianza della virtù, letta a un tempo in chiave etica ed estetica, trova nel personaggio di Ernesto Derossi la sua raffigurazione naturale. In lui, il miglior alunno della classe di Enrico, s'incorpora l'ideale greco della *kalokagathia*, nel suo ritratto eroico (in senso romantico-risorgimentale) di ragazzo alto e «bello, con una gran corona di riccioli biondi, lesto che salta un banco appoggiandovi una mano su; e sa già tirare di scherma».<sup>26</sup> La prestanta fisica è specchio di quella intellettuale, ma ancor più importanza assume il suo carattere generoso e gioviale (grazioso, dice De Amicis, che gli attribuisce una prerogativa per l'epoca più femminile che maschile), senza il quale la valentia nello studio non è niente.

Sullo stesso livello, ma ben altrimenti connotato, è Garrone, il più anziano della scolaredda. Se Derossi è grazioso, egli straborda nella sua massiccia e scomposta bontà. Di nuovo, l'aspetto fisico accompagna e prefigura le qualità morali, secondo uno stile narrativo ispirato dalla fisiognomica. Così il corpo ormai adulto del ragazzo, incontenibile nelle vesti troppo strette, si fa emblema di un cuore travolgente, da «leoncello furioso», come l'autore lo ritrae il 4 gennaio, nell'atto di difendere il maestro supplente.<sup>27</sup> Generoso, protettore dell'indifesi e amante della verità, agli occhi di Enrico egli appare comunque bello: una bellezza certo meno evidente, che solo chi è educato a percepirla – parrebbe insegnarci De Amicis – sa cogliere appieno.

Opposto al contagioso fascino di Garrone è, nella classe, il vizio di superbia espresso da Nobis, il figlio del «riccone» racchiuso nella sua capsula narcisistica. Insofferente nei confronti di una scuola elementare pubblica che accoglie sotto lo stesso tetto ogni cetto sociale, si pulisce la manica al contatto coi compagni più umili ed è compianto dal maestro, che pure gli dà del voi.<sup>28</sup> Anche il padre, «gran signore», cerca

<sup>26</sup> *Ibi*, p. 50 (*Il primo della classe*, 25 novembre). Del tutto simile la descrizione della piccola vedetta lombarda («un bel ragazzo, di viso ardito, con gli occhi grandi e celesti, coi capelli biondi e lunghi», p. 52), a sua volta immagine dell'«eroe biondo» per eccellenza, Garibaldi («era forte, biondo, bello», p. 286).

<sup>27</sup> *Ibi*, p. 88.

<sup>28</sup> *Ibi*, pp. 120-122 (*Superbia*, 11 febbraio).

di trasmettergli quanto meno il valore del rispetto per l'altro,<sup>29</sup> ma la sua risposta pare essere soltanto quella di un sorriso sprezzante.

Un vero e proprio ghigno malvagio caratterizza invece Franti, l'emblema del male.

Quando viene un padre nella scuola a fare una partaccia al figliuolo, egli ne gode; quando uno piange, egli ride. [...] Ci ha qualcosa che mette ribrezzo su quella fronte bassa, in quegli occhi torbidi, che tien quasi nascosti sotto la visiera del suo berrettino di tela cerata. Non teme nulla, ride in faccia al maestro, ruba quando può, nega con una faccia invetriata, è sempre in lite con qualcuno, si porta a scuola degli spilloni per punzecchiare i vicini, si strappa i bottoni dalla giacchetta, e ne strappa agli altri, e li gioca, e ha cartella, quaderni, libri, tutto sgualcito, stracciato, sporco, la riga dentellata, la penna mangiata, le unghie rose, i vestiti pieni di frittelle e di strappi che si fa nelle risse. Dicono che sua madre è malata dagli affanni ch'egli le dà, e che suo padre lo cacciò di casa tre volte [...] Egli odia la scuola, odia i compagni, odia il maestro.<sup>30</sup>

Il disordine materiale, ancora una volta, richiama quello morale, di cui De Amicis, attraverso la voce di Enrico, non fa che restituirci esclusivamente la patina esterna. Poco sappiamo, ad esempio, delle sue origini e del suo *habitat*: conosciamo soltanto il suo disagio, espresso sotto forma di riso, nei confronti di un mondo fatto a immagine e somiglianza del piccolo Bottini, l'allievo medio, né ricco né povero, né bello né brutto, diligente ma non troppo, su cui quasi sempre la scuola si concentra. Il suo sberleffo colpisce tutti i cardini attorno a cui la pedagogia borghese di *Cuore* ruota: la scuola, l'esercito, la monarchia, la famiglia.<sup>31</sup> Il suo riso, ha messo bene in luce Eco, è qualcosa che distrugge: in questo caso l'impalcatura disciplinare e disciplinante che pagina dopo pagina, riga dopo riga, De Amicis costruisce.<sup>32</sup> Nella scuola del maestro Perboni non c'è spazio per il riscontro morale illustrato, viceversa, da Collodi con la vicenda di Pinoc-

<sup>29</sup> *Ibi*, pp. 35-36 (*Il carbonaio e il signore*, 7 novembre).

<sup>30</sup> *Ibi*, p. 96 (*Franti, cacciato dalla scuola*, 21 gennaio).

<sup>31</sup> Cfr. anche *ibi*, pp. 108-110 (*La madre di Franti*, 28 gennaio).

<sup>32</sup> Eco, 1963.

chio: qui ciascuno resta al suo posto, quando addirittura non è espulso irrimediabilmente dalla scena e dalla vita, come avviene per Franti. E l'intervento educativo non può che essere proiettato allora in avanti, sul piano più progettuale che fattuale.

Del resto, nel libro i vizi restano vizi e le virtù virtù, al punto che nulla pare più distante di *Cuore* dalle logiche trasformative di un romanzo di formazione. Il suo è un dover essere didascalicamente enunciato più che una meta da raggiungere. E i suoi personaggi non sono che icone statiche, ancorché realistiche,<sup>33</sup> di un catalogo dei buoni sentimenti e delle piccole o grandi debolezze umane. Perfino i cognomi degli alunni, se entriamo nell'officina dello scrittore ed esaminiamo le prime versioni del testo, rispondono a questo schema: Franti è detto inizialmente Tristi, «con appellativo che ne delinea le inclinazioni equivoche»;<sup>34</sup> Derossi, per ovvie ragioni, Primi. Economista diverrà Garoffi, Testardi per apocope Stardi, Superbi si tramuterà in Nobis (nome comunque assonante con l'aggettivo “nobile” che ne contraddistingue lo *status*, sebbene quel plurale latino a dire il vero ben poco si adatti all'atteggiamento solipsistico del ragazzo).

In effetti, nel diario Garoffi è il trafficante vorace e taccagno, comunque disposto a privarsi dell'amata collezione di francobolli in segno di scuse per aver colpito un coetaneo con una palla di neve.<sup>35</sup> Votini è il vanitoso invidioso di tutti;<sup>36</sup> Stardi è la personificazione della volontà esaltata dalla letteratura selfhelpistica, il cui motto, «Chi la dura la vince», riecheggia nel romanzo proprio in riferimento a lui.<sup>37</sup> Coretti

<sup>33</sup> Di una fede deamicisiana «nella *realtà*, oltre che nell'*idealità*, del bene» ha parlato Calò, 1946: cfr. Bini, 1985, p. 256.

<sup>34</sup> Tamburini, 2001, p. 345.

<sup>35</sup> De Amicis, 2001, pp. 61-63 (*Il trafficante*, 1° dicembre) e 71-73 (*In casa del ferito*, 18 dicembre).

<sup>36</sup> *Ibi*, pp. 63-64 (*Vanità*, 5 dicembre) e 107-108 (*Invidia*, 25 gennaio).

<sup>37</sup> *Chi dura la vince* è il titolo di un racconto di Paolo Liroy pubblicato per la prima volta nel 1871 e successivamente diffuso da Treves, lo stesso editore di *Cuore*. Sul genere, al quale appartennero autori quali Gustavo Strafforello, Michele Lessona, Carlo Lozzi e Paolo Mantegazza, si veda Di Bello, 1998. Per la pagina di Stardi, De Amicis, 2001, pp. 80-82 (*La volontà*, 28 dicembre).



offre ai lettori un esempio di responsabile maturità nel suo conciliare studio, famiglia e lavoro a fianco del padre legnaiolo; mentre una simile condotta consente a Precossi di recuperare il genitore violento. Perfino il povero Nelli, il gobbino, dà dimostrazione di un impegno encomiabile quando sale la pertica durante la lezione di ginnastica.<sup>38</sup>

La pedagogia del dovere è, nel mondo delle piccole virtù esperite nella classe di Enrico, l'equivalente della pedagogia del sacrificio illustrata nei racconti mensili. Su di essa, fin dalle sue origini nel 1859, la scuola italiana insiste, invitando gl'insegnanti a incentrare la propria lezione sull'obbedienza alle norme del cielo e della terra. Basterebbe leggere le *Istruzioni ai maestri della scuole primarie sul modo di svolgere i programmi approvati con r.d. 15 settembre 1860*, compilate dall'ispettore generale Angelo Fava.<sup>39</sup> O ancora, in ben altro clima politico – quello del *Kulturkampf* originato attorno alla decisione del ministro Coppino di “sostituire” nel 1877 il catechismo nelle scuole con l'insegnamento delle prime nozioni dei doveri dell'uomo e del cittadino – quanto ribadito dal Governo a proposito del maestro, “vero benefattore del popolo” nella misura in cui “il cuore della famiglia è governato” da lui.<sup>40</sup>

In particolare, quello delle virtù quotidiane colte nella loro dimensione sociale è un tema che percorre tutta la storia della morale cattolica. Nel 1778, richiamandosi a san Francesco di Sales, il gesuita Giambattista Roberti componeva un *Trattatello sopra le virtù piccole*, più volte ristampato. Sullo stesso argomento ritorneranno, alla fine dell'Ottocento, Sofia Albin Bisi<sup>41</sup> e, più recentemente, Natalia Ginzburg,<sup>42</sup> Vittoria De Toni Trebeschi,<sup>43</sup> Carlo Ossola.<sup>44</sup>

<sup>38</sup> De Amicis, 2001, pp. 200-203 (*Alla ginnastica*, 5 aprile). Un tentativo di catalogazione (e di attualizzazione) di tale universo valoriale è dato, tra gli altri, da Cavalli, 1988.

<sup>39</sup> In Lombardi, 1975, pp. 85-86. In generale, sulla pedagogia del dovere nella scuola postunitaria cfr. Macchietti, 1999 e Ascenzi – Sani, 2016b.

<sup>40</sup> Traggo da Pécout, 2005<sup>2</sup>, p. 457.

<sup>41</sup> Albin Bisi, 1885.

<sup>42</sup> Ginzburg, 1962.

<sup>43</sup> Trebeschi De Toni, 1977.

<sup>44</sup> Ossola, 2019.

#### 4. *Le lettere parentali, monito di tutti i doveri*

In effetti, se il diario riesce, pur nell'affettazione del *beau geste*, a restituirci una minima spontaneità infantile (che nulla ha a che fare, tuttavia, con quella narrata negli stessi anni nelle *Avventure di Pinocchio*, 1883, o nel *Giornalino di Gian Burrasca*, 1907), le lettere confermano invece ed enfatizzano quell'idea d'infanzia adultizzata e disciplinata, frenata nella sua vivacità e precocemente responsabilizzata, che aveva imperato nei racconti.<sup>45</sup> Così, fin dalle prime pagine, i rimbrotti del padre riportano il bambino Enrico, ancora distratto dal ricordo delle vacanze, sulla strada dello studio e dell'impegno, per avviarlo ai suoi doveri sociali ancor prima che individuali; mentre alla madre è riservata una funzione più intima, come si addice alla donna secondo le convenzioni del tempo.

All'esempio della carità, che introduce i piccoli Bottini in un mondo di miserie a cui approcciarsi con rispetto e profonda discrezione,<sup>46</sup> segue la devozione nei confronti del sacrificio domestico, quello dei padri che «si logoraron la vita al lavoro» e delle madri che «discesero nella fossa innanzi tempo, consumate dalle privazioni a cui si condannarono per sostenere i loro figliuoli».<sup>47</sup> Anche i maestri e le maestre, titolari di una genitorialità intellettuale seconda solo a quella di natura, risplendono nel romanzo di quest'aura di martirio, peraltro riscontrabile ovunque nell'immaginario ottocentesco.<sup>48</sup> In un'ottica di sofferenza

<sup>45</sup> Bini, 1985, pp. 257-258 e Cambi, 1985, p. 111.

<sup>46</sup> Ancora una volta è l'idea della "grazia" (l'elemosina del fanciullo come «carezza» per l'anima: De Amicis, 2001, p. 58, *I poveri*, 29 novembre), sentimento femminile non a caso trasmesso dalla madre, a cui l'autore non rinuncia, accanto alle più "maschie" virtù paterne, nel tracciare il proprio modello educativo. Del resto, anche l'amore, oggetto delle attenzioni di Jules Michelet nell'omonimo libro tradotto in Italia nel 1863, appare riconducibile più che altro alla donna, tema sul quale s'intrattiene negli stessi anni Tommaseo, 1868. Sull'influsso di Michelet nella genesi di *Cuore* cfr. Pécout, 2005<sup>2</sup>, pp. 382-384. Sempre sulla carità, De Amicis, 2001, pp. 21-22 (*In una soffitta*, 28 ottobre) e 229-231 (*I bambini rachitici*, 5 maggio). Cfr. Burgio, 2012.

<sup>47</sup> De Amicis, 2001, p. 29 (*Il giorno dei morti*, 2 novembre).

<sup>48</sup> *Ibi*, pp. 82-83 (*Gratitudine*, 31 dicembre). Di una condizione magistrale sospesa «tra marginalità esistenziale e retoriche del "dover essere"» tratta ad es. Ascenzi, 2019. Sulla persistenza dell'idea, cfr. anche Ascenzi – Sani, 2016a.

diffusa, perfino la neve, trastullo dei più piccoli, diventa occasione per ricordare le migliaia di «ragazzi che non hanno né panni, né scarpe, né fuoco». <sup>49</sup>

Alberto Asor Rosa ha parlato di una sorta di «iniziazione» verso l'età adulta, retta su una sfilza «ininterrotta di traumi, di volta in volta sofferti e riassorbiti». <sup>50</sup> Ma, più nello specifico, direi che ci troviamo di fronte alla riproposizione della classica pedagogia della privazione, che sostanzia l'intervento dei genitori inculcando l'idea del privilegio come colpa. In tal senso, la rinuncia quanto meno al superfluo, come nel caso della pagina intitolata *Sacrificio*, suggerita a Enrico dalla sorella Silvia, giustifica la necessità di quel moto redistributivo che affratella gli esseri umani, mentre il dolore diventa sempre espiazione di un peccato e «ogni lacrima cancella una macchia». <sup>51</sup>

Nella lettera *L'amor di patria*, destinata a godere di larga fortuna antologica nella scuola postunitaria, l'ingegner Bottini ricorre appieno a quelle «figure profonde» attraverso le quali, stando a Banti, si veicolò il nazionalismo italiano fino al fascismo. «Perché amo l'Italia?», spiega il padre a Enrico, suggerendo e quasi imponendo una risposta: <sup>52</sup>

perché mia madre è italiana, perché il sangue che mi scorre nelle vene è italiano, perché è italiana la terra dove son sepolti i morti che mia madre piange e che mio padre venera, perché la città dove sono nato, la lingua che parlo, i libri che m'educano, [...] il grande popolo in mezzo a cui vivo, e la bella natura che mi circonda [...] è italiano. <sup>53</sup>

In queste poche righe è racchiuso, in estrema sintesi, il concetto di nazione come famiglia, come unità sacrificale e come comunità sessuata funzionalmente distinta in due generi diversi per ruoli, profili e

<sup>49</sup> De Amicis, 2001, p. 66 (*La prima nevicata*, 10 dicembre).

<sup>50</sup> Asor Rosa, 1975, p. 926.

<sup>51</sup> De Amicis, 2001, p. 111 (*Speranza*, 29 gennaio).

<sup>52</sup> «Narratore ventriloquo» lo definisce Porciani, 2012, pp. 17-30.

<sup>53</sup> De Amicis, 2001, p. 106 (*L'amor di patria*, 24 gennaio). Sulla funzione educativa della famiglia a servizio dell'«amor di patria» si vedano Porciani, 2006 e 2007; Vecchio, 2009.

gerarchia. Ma si tratta pur sempre di un discorso adulto, talora lontano dall'esperienza concreta dei bambini, e perciò ad essi a tratti incomprendibile: il che rafforza, sul piano pedagogico, il distacco fra chi scrive e chi legge, chi insegna e chi apprende, nel nome dell'autorità.<sup>54</sup>

Sempre al padre, guida morale della casa, è attribuibile l'esaltazione del sistema istituzionale su cui si regge la morale borghese del tempo: oltre alla famiglia e alla scuola, di cui si è detto,<sup>55</sup> l'esercito e la monarchia, che nell'episodio *Re Umberto* trova nella cronaca diaristica, grazie alla simpatica presenza del reduce Coretti, una raffigurazione vivida, per nulla stereotipata, calata nel popolo fin dai giorni eroici dell'epopea risorgimentale.<sup>56</sup>

Ugualmente significativa è la pagina dedicata alla *Strada*, nella quale il signor Bottini reinterpreta lo spazio urbano come «la casa di tutti», luogo in cui esercitare le virtù civiche del galantuomo nei confronti di un'umanità variegata, fatta di miseria, infermità, fatica e morte.<sup>57</sup> La strada, dunque, come dimensione simbolica, dominata sì dal rischio e dalla pericolosità sociale, ma soprattutto caratterizzata dalla scoperta, dall'incontro e dallo scambio interpersonale, oltre che dalle relazioni con un territorio di nuovo affettivamente inteso.

Del resto, l'afflato solidaristico emerge con accenti di pronunciato paternalismo nell'ammonimento sugli *Amici operai*, dove ancora una volta il genitore raccomanda a Enrico di salvaguardare il vincolo di amicizia coi compagni, indipendentemente dall'estrazione sociale. Nulla in lui, come nel legnaiolo Coretti, scalfisce l'idea che un rimessolamento delle classi non possa avvenire, almeno nel presente. Se Garrone non sarà mai altro che macchinista, il giovane Bottini potrà forse aspirare a diventare «Senatore del Regno», mentre per Coretti

<sup>54</sup> Bini, 1985, p. 273.

<sup>55</sup> Ma si pensi anche a brani quali *Poesia e L'ultima pagina di mia madre*, in De Amicis, 2001, pp. 272-273 e 313-314.

<sup>56</sup> *Ibi*, pp. 191-196 (*Re Umberto*, 3 aprile). Al ritratto tradizionale di Umberto come «re buono», chiamato a incarnare il volto di una Corona generosa e magnanima in tempi di pace, si sostituisce qui quello più avvincente del soldato difeso strenuamente dai suoi. Cfr. Colombo, 2008.

<sup>57</sup> De Amicis, 2001, pp. 153-154 (*La strada*, 25 febbraio).

padre «Enrico e Derossi saranno avvocati o professori [...] e gli altri in bottega o a un mestiere».<sup>58</sup> Quel che fa la differenza in *Cuore* non è la messa in discussione di tale assunto, ma la convinzione che «la nobiltà sta nel lavoro e non nel guadagno, nel valore e non nel grado». Cosicché, con immagine mutuata dal mondo delle caserme, nei cui valori tanto l'ingegnere quanto il rivenditore di legna totalmente s'identificano, gli operai sono detti «i soldati del lavoro», meritevoli nella misura in cui «ricavano dall'opera propria minor profitto».<sup>59</sup>

Come ha sintetizzato efficacemente Franco Cambi inquadrando la questione nell'alveo di una lunga storia dell'emotività bambina che va da Fénelon a Rousseau, da Pestalozzi a Tolstoj, in *Cuore* l'infanzia diventa il «fulcro di una ricostruzione più giusta e più solidale della convivenza sociale», ovvero il «luogo» di nascita di una «coscienza civile» della nazione fondata sui valori del cuore.<sup>60</sup> È infatti il cuore, più che la testa e quindi il profitto didattico, ad animare la vita nelle aule raccontata da De Amicis. Il cuore, sembra dirci pagina dopo pagina lo scrittore di Oneglia, cambierà il mondo; e sul cuore – principalmente sul cuore – dovrà investire la scuola. Già, perché, come ci ha insegnato Luigi Volpicelli, nel romanzo la virtù è un sistema, per cui «ogni sua espressione agisce sull'altra»,<sup>61</sup> al punto che chi ama la famiglia sarà anche un cittadino onesto, buon patriota e lavoratore operoso. Se lo sbaglio è ammesso, ci dicono i medaglioni di *Cuore*, basta un solo elemento di moralità per redimere nel suo insieme una persona, riconducendola nel consesso degli uomini dabbene, come avviene per il padre di Precossi. Da qui, da una morale borghese posta a fondamento delle istituzioni liberali, De Amicis lavorerà per fondare un universo valoriale diverso, più umano, più vicino al «suo» popolo.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> *Ibi*, pp. 217 (*Gli amici operai*, 20 aprile) e 295 (*In campagna*, 19 giugno).

<sup>59</sup> *Ibi*, p. 216 (*Gli amici operai*, 20 aprile). Cfr. anche la lettera in coda alla pagina del *Muratorino* (11 dicembre), pp. 67-68.

<sup>60</sup> Cambi, 1985, p. 95.

<sup>61</sup> Volpicelli, 1963, p. 168.

<sup>62</sup> Asor Rosa, 1985.

*Bibliografia*

- Albini Bisi S. (1885), *Le piccole virtù*, in «Lecture per le giovinette», 5, 1, pp. 1-10.
- Ascenzi A. (2019), *Drammi privati e pubbliche virtù. La maestra italiana dell'Ottocento tra narrazione letteraria e cronaca giornalistica*, nuova ed. ETS, Pisa.
- Ascenzi A. – Sani R. (2016a), *Oscuri martiri, eroi del dovere. Memoria e celebrazione del maestro elementare attraverso i necrologi pubblicati sulle riviste didattiche e magistrali nel primo secolo dell'Italia unita (1861-1961)*, FrancoAngeli, Milano.
- Ascenzi A. – Sani R. (2016b), *Tra disciplinamento sociale ed educazione alla cittadinanza. L'insegnamento dei diritti e dei doveri nelle scuole dell'Italia unita (1861-1900)*, Eum, Macerata.
- Asor Rosa A. (1975), *La cultura*, in *Storia d'Italia*, IV: *Dall'Unità a oggi*, 2, Einaudi, Torino.
- Asor Rosa A. (1985), *Introduzione*, in F. Contorbia (ed.), *Edmondo De Amicis*. Atti del Convegno (Imperia, 30 aprile-3 maggio 1981), Garzanti, Milano, pp. 5-13.
- Baioni M. (2009), *Risorgimento conteso. Memorie e usi pubblici nell'Italia contemporanea*, Diabasis, Reggio Emilia.
- Banti A.M. (2011), *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Laterza, Roma-Bari.
- Becchi E. (ed.) (1995), *L'esempio e le sue vicende nella storia dell'educazione: punti di vista a confronto*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», 107, 2.
- Bertolotti M. (2003), *Il mito di Belfiore*, in «Bollettino storico mantovano», n.s. 2, pp. 347-360.
- Bertone G. (1985), *Tra Cuore e Primo Maggio*, in F. Contorbia (ed.), *Edmondo De Amicis*. Atti del Convegno (Imperia, 30 aprile-3 maggio 1981), Garzanti, Milano, pp. 357-379.
- Bini G. (1985), *De Amicis e la scuola: ideologia e realtà*, in F. Contorbia (ed.), *Edmondo De Amicis*. Atti del Convegno (Imperia, 30 aprile-3 maggio 1981), Garzanti, Milano, pp. 251-292.

Burgio E. (2012), «Una bella cosa che vidi»: *pedagogia della carità e rappresentazione della società urbana in Edmondo De Amicis, Cuore (1886)*, in «Anuari Verdaguer», 20, pp. 9-42.

Calò G. (1946), *Ripensando al «Cuore»*, in «Rassegna di pedagogia», 4, 4, pp. 242-248.

Cambi F. (1985), *Collodi, De Amicis, Rodari. Tre immagini d'infanzia*, Dedalo, Bari.

Cambi F. (1996), *Rileggendo «Cuore»: pedagogia civile e società postunitaria*, in F. Cambi – G. Cives, *Il bambino e la lettura. Testi scolastici e libri per l'infanzia*, ETS, Pisa, pp. 315-341.

Cavalli A. (1988), *I valori del «Cuore»: l'educazione civile ieri e oggi*, in A.C. Bosio (ed.), *Esplorare il cambiamento sociale. Studi in onore di Gabriele Calvi*, FrancoAngeli, Milano, pp. 111-120.

Cimino G. – Lombardo G.P. (eds.) (2014), *La nascita delle “scienze umane” nell'Italia post-unitaria*, FrancoAngeli, Milano.

Colombo P. (2008), *La carezza del Re. Le risorse simboliche della Corona sabauda in un esperimento di “narrazione storica”*, in *Studi in memoria di Cesare Mozzarella*, Vita e pensiero, Milano, pp. 1145-1165.

D'Arcangeli M.A. – Sanzo A. (eds.) (2017), *Le “scienze umane” in Italia tra Otto e Novecento. Pedagogia, psicologia, sociologia e filosofia*, FrancoAngeli, Milano.

De Amicis E. (2001), *Cuore. Libro per ragazzi*, Einaudi, Torino.

Di Bello G. (1998), *La pedagogia del Self-Help di Samuel Smiles e dei suoi imitatori italiani: da «Chi si aiuta Dio l'aiuta» a «Chi si contenta gode» (1865-1890)*, in G. Di Bello – S. Guetta Sadun – A. Mannucci, *Modelli e progetti educativi nell'Italia liberale*, Centro editoriale toscano, Firenze, pp. 19-142.

Domenichelli M. (1993), *Épaves: per una tipologia letteraria del naufragio*, in L. Sanna Nowé – M. Viridis (eds.), *Naufragi. Atti del Convegno (Cagliari, 8-10 aprile 1992)*, Bulzoni, Roma, pp. 7-46.

Eco U. (1963), *Elogio di Franti*, in U. Eco, *Diario minimo*, Mondadori, Milano, pp. 85-96.

Eco U. (1973), *Franti strikes again*, in U. Eco, *Il costume di casa. Evidenze e misteri dell'ideologia italiana*, Bompiani, Milano, pp. 89-91.

Faeti A. (1997), *Cuore*, in M. Isnenghi (ed.), *I luoghi della memoria. Personaggi e date dell'Italia unita*, Laterza, Roma-Bari, pp. 101-113.

Ferrari M. (2011), *Lo specchio, la pagina, le cose. Congegni pedagogici tra ieri e oggi*, FrancoAngeli, Milano.

Ferretti G. (1946), *De Amicis e la scuola del pudore*, in «Nuova Antologia», 81, 1752, pp. 338-341.

Filippini E. [1894-1895], *Cuore*, in A. Martinazzoli – L. Credaro (eds.), *Dizionario illustrato di pedagogia*, I, Vallardi, Milano, pp. 421-422.

Fois M. (2021), *L'invenzione degli italiani. Dove ci porta Cuore*, Einaudi, Torino.

Gaza C.R. (2014), *Morire, uccidere: l'essenza della guerra*, FrancoAngeli, Milano.

Ginzburg N. (1962), *Le piccole virtù*, Einaudi, Torino.

Irace E. (2003), *Itale glorie*, Il Mulino, Bologna.

Lioy P. (1871), *Chi dura la vince*, Tip. già D. Salvi, Milano.

Lombardi F.V. (1975), *I programmi per la scuola elementare dal 1860 al 1955*, La Scuola, Brescia.

Macchietti S.S. (1999), *Dai "doveri del cittadino" all' "educazione civica e costituzionale"*, in L. Corradini – G. Refrigeri (eds.), *Educazione civica e cultura costituzionale. La via italiana alla cittadinanza europea*, Il Mulino, Bologna, pp. 139-155.

Mazzantini C. (1986), *A cercar la bella morte*, Mondadori, Milano.

Michelet J. (1863), *L'amore*, con l'aggiunta della *Metafisica dell'amore* di A. Schopenhauer, G. Daelli e C., Milano.

Ossola C. (2019), *Trattato delle piccole virtù. Breviario di civiltà*, Marsilio, Venezia.

Pécout G. (2005<sup>2</sup>), *Le livre Coeur: éducation, culture et nation dans l'Italie libérale*, in E. De Amicis, *Le livre Coeur*, Éditions Rue d'Ulm, Paris, pp. 357-483.

Polenghi S. (2003), *Fanciulli soldati. La militarizzazione dell'infanzia abbandonata nell'Europa moderna*, Carocci, Roma.



Polenghi S. (2019), *La scuola di ieri "vista" oggi. Le trasposizioni filmiche del libro Cuore nell'Italia repubblicana (1948-2001)*, in P. Alfieri (ed.), *Immagini dei nostri maestri. Memorie di scuola nel cinema e nella televisione dell'Italia repubblicana*, Armando, Roma, pp. 19-52.

Porciani E. (2012), *L'autore nel testo. Sette episodi di finti diari, implicature e autofinzioni*, Perrone, Roma, pp. 17-30.

Porciani I. (ed.) (2006), *Famiglia e nazione nel lungo Ottocento italiano. Modelli, strategie, reti di relazioni*, Viella, Roma.

Porciani I. (2007), *Disciplinamento nazionale e modelli domestici nel lungo Ottocento: Germania e Italia a confronto*, in A.M. Banti – P. Ginsborg (eds.), *Storia d'Italia*, Annale 22: *Il Risorgimento*, Einaudi, Torino, pp. 97-125.

Solerti E. (1986), «*E il pianger m'è sì caro, che di pianto sol nutro il cor*», in M. Ricciardi – L. Tamburini (eds.), *Cent'anni di Cuore. Contributi per la rilettura del libro*, Allemandi e C., Torino, pp. 111-118.

Spadolini G. (1971), *Autunno del Risorgimento*, Le Monnier, Firenze.

Tamburini L. (2001), «*Cuore*» *riletto*, in De Amicis E., *Cuore. Libro per ragazzi*, Einaudi, Torino, pp. 323-349.

Tommaseo N. (1868), *La donna. Scritti vari*, Tip. e libreria editrice G. Agnelli, Milano.

Traniello F. (1999), *Nazione e storia nelle proposte educative degli ambienti laici di fine Ottocento*, in L. Pazzaglia (ed.), *Cattolici, educazione e trasformazioni socio-culturali in Italia tra Otto e Novecento*, La Scuola, Brescia, pp. 61-91.

Trebeschi De Toni V. (1977), *Alfabeto delle piccole virtù*, Edizioni di Madre, Brescia.

Truglio M. (2018), *Italian Children's Literature and National Identity. Childhood, Melancholy, Modernity*, Routledge, New York-London.

Vecchio G. (2009), *La famiglia*, in A. Arisi Rota – M. Ferrari – M. Morandi (eds.), *Patrioti si diventa. Luoghi e linguaggi di pedagogia patriottica nell'Italia unita*, FrancoAngeli, Milano, pp. 25-42.

Volpicelli L. (1963), *La verità su Pinocchio. Con un saggio sul «Cuore» e altri scritti sulla letteratura infantile*, Armando, Roma.

Matteo Morandi

Zaccaria G. (1995), *Cuore di Edmondo de Amicis*, in A. Asor Rosa (ed.), *Letteratura italiana. Le opere*, III: *Dall'Ottocento al Novecento*, Einaudi, Torino, pp. 981-1007.

Politica e virtù tra democrazia e totalitarismo:  
il XX secolo



# Le virtù magistrali secondo Giuseppe Lombardo Radice

*Lorenzo Cantatore*

Lungo gli anni che precedono la prima guerra mondiale, le *Lezioni di didattica* di Giuseppe Lombardo Radice, concepite e scritte fra il 1911 e il 1912, date alle stampe al principio del 1913 (dieci anni prima della riforma Gentile), rappresentano un condensato delle inquietudini identitarie e della «febbrile ansietà di rinnovarsi»<sup>1</sup> che inaugurano il Novecento e che, declinate in forma di trattato sulle virtù urgentemente necessarie al nuovo maestro italiano, si oppongono all'assertività abitudinaria e burocratica di certe tendenze filosofiche e scientifiche, e di conseguenza scolastico-educative, del secondo Ottocento. Non a caso questo “vangelo” pedagogico, che nei decenni successivi avrebbe segnato indelebilmente la formazione di molte generazioni di insegnanti, anche ben oltre la seconda guerra mondiale e la Liberazione, è stato concepito da un siciliano (nato a Catania nel 1879) che, vuoi per motivi familiari (la donna che sposò nel 1910, Gemma Harasim, era fiumana) vuoi per gusti culturali, era fortemente attratto dalla cultura internazionale e, in particolare, mitteleuropea del suo tempo.

## *1. Un siciliano mitteleuropeo*

E così le parole nuove che Lombardo Radice dedica alla formazione del «fanciullo sereno»<sup>2</sup> (formula efficacissima, che precede di diversi anni quella più nota ma, in fondo, diversa e, forse, più banale di «scuola serena»<sup>3</sup>) sembrano echeggiare molte tendenze artistiche e

<sup>1</sup> Lombardo Radice, 1913, p. 226.

<sup>2</sup> *Ibi*, p. 412.

<sup>3</sup> Lombardo Radice, 1925.

letterarie che vibrano nell'Europa di quegli anni, dalla critica alle convenzioni sociali espressa da Luigi Pirandello alla crisi dell'autorità paterna elaborata da Franz Kafka e Italo Svevo, dall'idea del linguaggio primigenio come irrinunciabile esperienza esistenziale percorsa da James Joyce e dallo sperimentalismo delle avanguardie storiche alla "religione" della memoria praticata da Marcel Proust e Sigmund Freud, e ancora il crollo dell'autorità della famiglia borghese e dei sistemi educativi rappresentato da Robert Musil e Thomas Mann; infine, non ultimi, il culto della nazione come carta d'identità di un popolo (ancora in gran parte inespresso nel caso dell'Italia, descritta da Lombardo Radice come «un paese giovane, che ha tante difficoltà da vincere»<sup>4</sup>) insieme alla forza dirompente delle idee socialiste sul riscatto sociale degli ultimi. Insomma, le suggestioni che affiorano dalle *Lezioni di didattica*, così come il modello virtuoso di infanzia e di insegnante che se ne può trarre, sono veramente al centro di quel crocevia di tensioni, contraddizioni e ribellioni fra ricerca scientifica, modelli sociali, esperienze esistenziali e linguaggi dell'io che dà avvio al XX secolo e che qui si avvita attorno alla figura del bambino, inteso come nuovo idolo dell'umanità adulta. La scuola, grande imputata e, contemporaneamente, inesauribile fonte d'utopia, si staglia sullo sfondo di questo articolato scenario, come autentica "opera d'arte" in quanto sintesi inedita di ragione e sentimento, emozioni e regole, teoria e vita, vincolo e riscatto, arte e scienza, laicità e spiritualità, infine, crocianamente, intuizione ed espressione.

## 2. *Le virtù pedagogiche nei «libri d'arte»*

È lo stesso Lombardo Radice a suggerirci un'interpretazione di così ampio respiro del suo lavoro, quando svela, con la passione feroce ma discreta e visibilmente contenuta che sempre lo contraddistingue, una delle sue fonti originarie e principali, il romanzo di Arturo Graf *Il riscatto*, del 1901. Il riconoscente riferimento a quest'importante opera letteraria si trova, in nota, nelle pagine finali delle *Lezioni*

<sup>4</sup> Lombardo Radice, 1913, p. 110.

*di didattica*: «un romanzo, – scrive Lombardo Radice – ma anche una delle più belle pedagogie, che si sieno scritte in Italia, a cui l'autore di questa didattica deve, nei suoi anni più giovanili, il suo primo orientamento pedagogico. Lo ricordiamo qui non solo per l'intrinseco suo valore, ma anche per dare all'autore venerando il conforto della gratitudine di un oscuro suo ammiratore». <sup>5</sup> Graf, letterato e filologo, docente insigne nell'Università di Torino, sarebbe morto in quello stesso 1913, nel mese di maggio. L'osservazione di Lombardo Radice è illuminante, prima di tutto perché richiama alla nostra attenzione un testo creativo fortemente orientato al superamento degli stereotipi vetero-positivisti e deterministi rispetto alla natura umana e al grande tema dell'ereditarietà. Infatti, il protagonista de *Il riscatto*, Aurelio Ranieri, dimostra la fallacia di quelle convinzioni, opponendovi una nuova verità, cioè che «per avere il pieno e libero governo di sé e cogliere tutto il possibile frutto di una disciplina sapiente, l'uomo deve conoscere a fondo sé stesso, aver tutto il computo delle sue forze, spiati i moti, scorti i difetti del suo meccanismo interiore». <sup>6</sup> In questa affermazione son già racchiusi i grandi argomenti della ricerca lombardiana, in particolare quelli dell'autoeducazione e della disciplina personale, ma anche quelli dell'anti-specialismo, della multilateralità della cultura e dell'educazione, della fallacia di chi sostiene la necessità di assecondare le cosiddette vocazioni precoci dei giovani: «Con gusto che varia – afferma Aurelio –, ma che sempre è vivo e intenso, posso risolvere un problema trigonometrico e leggere una novella delle *Mille e una notte*, consumare mezza giornata nelle gallerie di una mostra di macchine, e assistere alla rappresentazione di una fiaba di Carlo Gozzi messa in musica. [...] e più mi spaventava il nome di specialista che quello di dilettante». <sup>7</sup> Infine, ancora più esplicitamente:

Io credo [...] che in quegli anni primi della giovinezza lo studio severamente metodico noccia più che non giovì, e che lo spirito, quand'è nel buono del

<sup>5</sup> *Ibi*, p. 495, nota 1.

<sup>6</sup> Graf, 1988, p. 102.

<sup>7</sup> *Ibi*, pp. 72 e 101.

crescere, deve aver agio di muoversi e di esercitarsi liberamente, cimentando e misurando tutto sé stesso, dando campo di manifestarsi a quelle, dirò così, affinità elettive che occultamente si formano in esso.

Ma non si creda che l'amor dello studio fosse in me di quella tal maniera che rende l'uomo ottuso alle impressioni del mondo esteriore, ne mortifica gli spiriti vitali, ne incarcera l'animo, foggia quella larva d'uomo che dicesi topo di biblioteca. Cercai sempre nei libri i documenti e le immagini di ciò che veramente vive e si agita dentro e fuori di noi, e non altrimenti li considerai che come indici e transunti del gran libro delle cose.<sup>8</sup>

Conoscendo quali sarebbero stati gli sviluppi del pensiero pedagogico di Lombardo Radice, non stupisce l'innamoramento giovanile per questo romanzo che oggi possiamo utilizzare come prima chiave d'accesso al suo pensiero e all'articolato complesso virtuosisticamente modellizzante rappresentato dalle *Lezioni di didattica*. Certo, senza dubbio colpisce la disinvoltura con cui l'opera di Graf viene annoverata tra le fonti del trattato, accanto ai grandi protagonisti della pedagogia moderna e contemporanea. Anche in questa scelta non ortodossa andrà colta la novità dello stile di pensiero e di scrittura di Lombardo Radice, la sua disponibilità a trovare lezioni di pedagogia anche fuori dalla trattatistica rigidamente intesa e a farne uso probante in un contesto accademico-scientifico, cedendo con grande sensibilità culturale a quella seduzione letteraria che spesso affiora dai suoi scritti e che, in questo caso specifico, tende a incrementare e proseguire con la letteratura contemporanea la tradizione alta del romanzo pedagogico risalente a Rousseau e Pestalozzi, e a suggerirci di non trascurare quelle che, in anni a noi vicini, nel campo degli studi storico-educativi, sono state definite «pedagogie narrate».<sup>9</sup>

Sull'onda di questa suggestione, il lettore di oggi potrà addentrarsi fra le pagine delle *Lezioni di didattica* come nella trama di un fitto intreccio romanzesco, dove gli ambienti (la scuola, la famiglia, la casa, la città, la campagna), i personaggi (bambine e bambini, maestre e mae-

<sup>8</sup> *Ibi*, p. 69.

<sup>9</sup> Covato, 2006.



stri, genitori, amici, compagni) e le situazioni (la lezione, il premio e la punizione, il gioco, la lettura, la scrittura, la gita d'istruzione, l'esercizio fisico, la preghiera) concorrono a restituire segnali e simboli di disagio e di mutamento, di malessere e di benessere, specchio di un'Italia ancora giovane, profondamente scissa fra un passato educativo ipocrita, burocratico, retorico, pigro e abitudinario, e un futuro leggero e gioioso, creativo, aperto e flessibile, basato sull'autorevolezza del bambino, del pensiero e dei linguaggi dell'infanzia, non più sull'adulto autoritarismo di metodi e insegnanti. All'interno di questo scenario, il maestro, ancor più del bambino, assume le fattezze di un'anima virtuosa che deve liberarsi delle molte maschere impostegli, nei secoli, da una pedagogia sbagliata e fuorviante.

Per meglio comprendere quali virtù occorresse propagandare (riprendendo una parola cara a Lombardo Radice: i *Saggi di propaganda politica e pedagogica* escono da Sandron nel 1910 e *Accanto ai maestri. Nuovi saggi di propaganda pedagogica* da Paravia nel 1925), possiamo prendere le mosse da una delle tante liste che Lombardo Radice stila negli anni Dieci del Novecento per tratteggiare il profilo del "suo" maestro ideale, evidentemente ritagliato sulle condizioni sociali, culturali ed educative del nostro Paese al principio del XX secolo:

Tutta la vita del maestro nella città in cui si insegna; la sua partecipazione ai dolori e alle gioie degli altri; la disposizione morale che lo fa agire nelle mille piccole e grandi occasioni che gli si offrono, sia nei rapporti coi privati che colle autorità; la sua superiorità sulle piccole conventicole e camerille locali; la serenità con la quale si eleva sulle passioni e le cose contingenti, di varia natura, ed ama, con uguale slancio e devozione, tutti i suoi fanciulli, e aiuta, come educatore, di opera e di consiglio gli uomini d'ogni fede, con sacerdotale carità; il tono delle sue relazioni di amicizia e la qualità delle persone amiche; le virtù domestiche rifulgenti nella onorata povertà della sua casa; e soprattutto la solerte cura che ha della scuola e l'attività che dedica al proprio miglioramento intellettuale, che su di essa deve riflettersi; tutto ciò gli dà quella reputazione, che, anche senza diretti contatti, gli procura la collaborazione delle famiglie nella sua opera. Anche le più rozze e plebee finisco-

no col sentire il valore dell'uomo nel maestro; tanto più facilmente, anzi, quanto più ristretto e angusto è il centro in cui egli vive.

Non dunque solo nella lezione, ma in tutta la condotta della vita è il segreto della vittoria d'un maestro; e anche qui converrà dire: sii uomo, sarai educatore!<sup>10</sup>

In nota, chiosando l'affermazione conclusiva, «sii uomo, sarai educatore», l'autore fa esplicito riferimento a un'ulteriore fonte letteraria. Si tratta dell'opera teatrale dello scrittore tedesco Otto Ernst, *Flachsmann l'educatore* (1901), che in quegli stessi mesi del 1913 Amalia Mozzinelli<sup>11</sup> stava traducendo perché inaugurasse la collana «Scuola e vita. Biblioteca popolare di pedagogica» fondata e diretta dallo stesso Lombardo Radice per l'editore Battiato di Catania e concepita per essere un «organo di propulsione per la avanguardia della didattica italiana». <sup>12</sup> Anche in questo caso, non può passare inosservata la scelta di avviare un'impresa editoriale dedicata alla pedagogia, con un'opera di letteratura teatrale. Scelta anticonvenzionale e forse poco “scientifica”, senz'altro di forte impatto emotivo. Del resto, quasi riproducendo un *setting* teatrale, tutta «la trama della collana si svolge intorno ai tre protagonisti delle *Lezioni*: il maestro, gli allievi e le esperienze didattiche» e, in questo progetto, la commedia in tre atti di Ernst costituì un fondamentale sfondo di partenza, ambientata com'era in quello stesso mondo educativo piccolo-borghese che Lombardo Radice voleva rieducare e riformare, e «centrata sul contrasto tra l'occhiuto direttore della scuola, Flachsmann, di rigida fede pedagogica herbartiana e di mentalità burocratica, e un giovane insegnante, Fleming, che si sforza di portare nella scuola la vita, la passione educativa, il rispetto delle esigenze e delle aspettative degli allievi». <sup>13</sup> Sul senso di quest'operazione culturale ed editoriale meritano un'attenta rilettura le parole in-

<sup>10</sup> Lombardo Radice, 1913, pp. 66-67.

<sup>11</sup> Di Amalia Mozzinelli, a proposito della polemica didattica contro il componimento, Lombardo Radice riporterà una lunga testimonianza di didattica in una scuola femminile: *ibi*, pp. 274-278.

<sup>12</sup> Lombardo Radice, 1933, p. 229. Sulla collana «Scuola e vita» si leggano le pagine di Chiosso, 2014.

<sup>13</sup> Chiosso, 2019, pp. 131-132.

trodottrive, concepite in forma di «breve appello»<sup>14</sup> e datate Catania, 20 novembre 1913, dello stesso curatore della collana:

Non senza perché presentiamo una *Biblioteca Popolare di Pedagogia*, iniziandola con un libro d'arte. Volevate forse un “cataplasma” pedagogico, indigeno o esotico poco importa?

La scuola è vita, vigore, creazione, Pedagogia è ogni opera che riviva, artisticamente o criticamente o filosoficamente, il dramma dell'educazione. Io sento più il divino potere dell'educare e l'oscura tragedia degli educatori-artisti, in lotta con la burocrazia soffocatrice e coll'utilitarismo logorante dei più, in questa produzione teatrale di Otto Ernst che in mille *excursus* pedagogici, memorie di atti accademici, articolo di rivistona, relazioni di ministri, discorsi di congressi.

Otto Ernst ci ha offerto con questo libriccino una bandiera, che noi possiamo con orgoglio innalzare sull'opera nostra e dei nostri amici per chiamare a raccolta intorno ad essa i più giovani, i più sinceri fra i maestri italiani. – “*Maestro, sii uomo!*” Eccola qui tutta la nostra didattica.<sup>15</sup>

Sarà dunque attorno alle virtù di questo educatore-artista calato nella realtà sociale italiana che Lombardo Radice cercherà, per tutta la vita, di riflettere e lavorare, ora dalla cattedra universitaria, ora dalle sue riviste, ora dall'ufficio di direttore generale dell'istruzione popolare e primaria presso il Ministero della Pubblica istruzione.

### 3. Ritratto di un artista viandante

Dunque, teorizzando che il *porro unum* è il maestro-artista,<sup>16</sup> il discorso critico lombardiano investe in profondità e a 360 gradi l'architettura della civiltà del Novecento al suo esordio. Nell'energia del suo ragionamento e nella carica polemica delle sue proposte, così come nel suo stile di scrittura densamente espressivo (il suo stesso periodare, il lessico mai casuale, costellato di parole-chiave ricorrenti nella trama del discorso, anche a distanza di anni) e nel repertorio innova-

<sup>14</sup> Lombardo Radice, 1914, p. vii.

<sup>15</sup> *Ibi*, pp. v-vi.

<sup>16</sup> Lombardo Radice, 1913, p. 255.

tivo delle sue fonti conoscitive (la letteratura, le parole e i segni grafici dei bambini) si condensa ciò che, parallelamente, elaborano i filosofi (a cominciare da Croce e Gentile), gli scrittori (i vociani, gli artefici della poesia pura e del verso libero fino ai futuristi), gli artisti (ancora i futuristi, i metafisici), i musicisti (la dodecaфония), gli architetti (il movimento moderno). Insomma, un uomo del suo tempo che contribuisce a far luce fra le macerie dell'epigonismo positivista e di un classicismo che, stancamente, ancora condiziona e appesantisce il gusto e l'educazione piccolo-borghese dell'epoca. Il crollo di quelle certezze di cartapesta fa subito intravedere a Lombardo Radice una caratteristica fondamentale che occorre al suo ideale maestro di scuola. Questi viene infatti ritratto come un viandante che cerca la strada «nella aperta campagna senz'altre indicazioni che quelle che egli stesso è in grado di darsi utilizzando i suoi ricordi, studiando il terreno, orientandosi lì per lì».<sup>17</sup>

Un *incipit* decisamente scoraggiante, potremmo definirlo, una *tabula rasa* di tecniche e metodi, una discesa nella trincea della scuola-vita senza il conforto di un viatico, di una bussola, di un indirizzo. È come se non vi fossero padri, stessa cosa che accade alla maggior parte dei creativi primo-novecenteschi che rifiutano l'autorità paterna se questa vuole dire precettistica, retorica, classicismo, impostazione predeterminata delle possibilità di esprimersi in arte come nella vita, imposizione di modelli vagliati e certificati dalla tradizione. «Sono una creatura» griderà nel 1916 il verso libero di Giuseppe Ungaretti, dal fondo della trincea, di quella vera (condivisa, peraltro, con il Nostro), che concretizzò, nei fatti, disagi demolitori, insoddisfazioni folli, turbamenti spirituali e tensioni politiche degli anni precedenti. E, da creatura nuova, primigenia, rifondata, iniziale, anche Lombardo Radice si impegna nel ricominciare a sillabare, con un senso della scoperta e dell'essenzialità veramente creaturale, come partendo da zero, le parole della scuola, a partire da quel *deus ex machina* che è il maestro-artista.

Lo sappiamo, quella di Lombardo Radice fu un'intera esistenza spesa nel parlare dei maestri, ai maestri, con i maestri. Dirò di più,

<sup>17</sup> *Ibi*, p. 158.

un'esistenza spesa a far parlare i maestri, a chiedere testimonianze del loro lavoro, documenti, tracce, materiali di ricerca e di studio. Tutto ciò, negli anni, costituì quello straordinario patrimonio che, passato sotto la lente della «critica didattica», avrebbe arricchito in modo del tutto nuovo la scrittura saggistica di Lombardo Radice, facendo di lui, come ho sostenuto altrove, un vero e proprio «filologo dell'infanzia».<sup>18</sup>

Il decalogo delle virtù magistrali fiorisce attorno a un tormento morale perfettamente espresso dalle «domande terribili»<sup>19</sup> che, nell'immaginario dialogo del maestro con se stesso (tecnica frequente nel discorso critico lombardiano, che rivela ricerca e sforzo di comunicazione con i suoi destinatari, desiderio di andare loro incontro con maggiore chiarezza espressiva), Lombardo Radice pone al centro del suo *pamphlet* del 1913-1915, *Come si uccidono le anime*:

Educo io? A chi si dirige il mio lavoro? Ho io consapevolezza d'un ideale e lo "vivo" davvero ogni giorno ogni ora nella mia scuola? Mi sforzo almeno di raggiungere questa consapevolezza; vivo almeno nel buon rimorso di non averla raggiunta? Avvivo o spengo le innocenti anime che mi sono affidate: sono, insomma, maestro o mestierante?<sup>20</sup>

Sarà da questo esame di coscienza (in quegli anni sono molti gli esami di coscienza degli intellettuali, si pensi al Renato Serra dell'*Esame di coscienza di un letterato*, 1915, o ad alcuni passaggi de *La persuasione e la retorica* di Carlo Michelstaedter, pubblicato postumo nello stesso 1913) che occorrerà partire per ripercorrere la curva delle virtù che Lombardo Radice, a cominciare da se stesso, tratteggia in tutta la sua vita di educatore, intellettuale, padre di famiglia, ricercatore sul campo, docente universitario, saggista, trattatista e pubblicista, riformatore della scuola, infine perseguitato politico. E non poteva che finire così.

Sono queste «domande terribili» che innervano la tensione morale e culturale di un'intera esistenza spesa per la costruzione di un rap-

<sup>18</sup> Cantatore, 2020a.

<sup>19</sup> Lombardo Radice, 2020, p. 70.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

porto armonico tra la scuola e la vita, sono queste «domande terribili» che portano Lombardo Radice, da un certo punto in poi del suo lavoro, a pellegrinare instancabilmente di scuola in scuola, a esplorare, ricercare, osservare, appuntare casi di buone o di pessime pratiche, ritratti di maestre e di maestri virtuosi o «disonesti»,<sup>21</sup> per poi scriverne in libri e giornali e, soprattutto, parlarne con i suoi giovani studenti universitari, prima a Catania poi al Magistero di Roma.

La definiva «pedagogia combattente, quella non dei trattati ma dei maestri»,<sup>22</sup> che nasce «o dalla personale esperienza o dall'attenta e amorosa osservazione della scuola popolare». <sup>23</sup> Popolare non tanto perché *per tutti*, ma soprattutto perché *di tutti*, in uno scenario animato da una profonda tensione egualitaria dove sia gli svantaggiati che gli avvantaggiati trovano nel maestro, che è consapevolmente calato nella storia del suo tempo,<sup>24</sup> un interlocutore e un punto di riferimento riconosciuto e riconoscibile dalla comunità tutta. La principale virtù di questo nuovo maestro è la capacità di animare una scuola a misura di ciascuno, laica in quanto non segnata da preordinati orientamenti didattici e irrorata di quel senso dell'unità della cultura,<sup>25</sup> di fronte al quale crolla e viene archiviato per sempre il modello negativo e dannoso, antivirtuoso per eccellenza, del maestro «a-matematico»,<sup>26</sup> «burocratico»,<sup>27</sup> retore imbottito di «letteratume»,<sup>28</sup> abitudinario e pigro, parziale perché pratica quella «disparità di trattamento, che è disparità di coscienze»,<sup>29</sup> «immorale»<sup>30</sup> perché suddivide i ragazzi in ragione della loro estrazione sociale.

<sup>21</sup> Lombardo Radice, 1913, pp. 32-34.

<sup>22</sup> *Ibi*, pp. 272-273.

<sup>23</sup> *Ibi*, p. 335.

<sup>24</sup> *Ibi*, p. 425, nota 1.

<sup>25</sup> *Ibi*, p. 424.

<sup>26</sup> *Ibi*, p. 459, nota 2.

<sup>27</sup> *Ibi*, p. 46.

<sup>28</sup> *Ibi*, p. 459, nota 2.

<sup>29</sup> *Ibi*, p. 46.

<sup>30</sup> *Ibi*, p. 39.

Serviva dunque un tipo che, sia umanamente che intellettualmente, corrispondesse al modello fornito da Otto Ernst in *Flachsmann l'educatore*. Ci voleva un Flemming in ogni scuola.

#### 4. *Midolla di leone per educatori eremiti*

Di queste nuove figure di insegnanti, volenterosi e silenziosi, Lombardo Radice ne incontrò diverse lungo il corso dei suoi pellegrinaggi di scuola in scuola, così come nelle celebri ispezioni a distanza condotte sui quaderni scolastici e sui diari dei maestri, dove il pedagogista rimaneva sedotto dal docente che si apriva al mondo, al contesto in cui operava, consapevole dell'«obbligo morale [...] non solo di non estraniarsi al paese in cui insegna, ma di studiarlo»,<sup>31</sup> perché «il valore didattico è in funzione della perfetta conoscenza del luogo».<sup>32</sup> Questo maestro virtuoso era attento osservatore non solo dei bambini che gli venivano affidati, ma della comunità nel suo insieme, in tutta la sua stratificazione sociale. Qui Lombardo Radice rivela la sua radicata coscienza di intellettuale animato da uno spirito profondamente postunitario, lucido indagatore di un'Italia disomogenea, che ha bisogno di osservatori puntuali, costruttori di comunità e di armonia.<sup>33</sup> Anche a partire da questa esigenza sociale occorre che il maestro sviluppi un'attitudine esplorativa e conoscitiva basata sul senso della scoperta, dell'indagine, tipico del meridionalismo di quegli anni. Ne emerge il ritratto di un maestro quasi antropologo-etnologo:

Per un maestro che insegni, supponiamo, in Sicilia, sarà migliore “didattica” la classica inchiesta del Franchetti e del Sonnino sulla Sicilia, o la nuova completa indagine del Lorenzoni sui contadini siciliani, o le meravigliose raccolte di tradizioni popolari del Pitrè, anzi che questo povero nostro “testo” scolastico!<sup>34</sup>

<sup>31</sup> *Ibi*, p. 133.

<sup>32</sup> Lombardo Radice, 1961, p. 377. La citazione è tratta da un paragrafo aggiunto nell'ed. 1933 delle *Lezioni di didattica*.

<sup>33</sup> Scotto di Luzio, 2021, pp. 86-99.

<sup>34</sup> Lombardo Radice, 1913, p. 133.

Una prospettiva che si ricollega a quella visione della cultura del maestro (ovvero della sua anima intesa come carattere e volontà morale) quale «organica cultura», «disinteressata», «non professionale»,<sup>35</sup> dove Lombardo Radice, in alcuni tratti, ricorda analoghe riflessioni gramsciane.<sup>36</sup> Ad esempio dove si sostiene che bisogna sforzarsi di

[...] non rimanere vittime o semplicemente spettatori, rinunciando per stanchezza a tradurre in azione gli ideali e sentendosi morire dentro per tale rinuncia, o restando chiusi o indifferenti nella sola cerchia d'interessi della nostra animalità o della nostra vita affettiva.<sup>37</sup>

E ancora, dove si parla di

[...] partecipazione del maestro alla vita spirituale della nazione. Un insegnante che si sia estraniato dal movimento artistico, religioso, scientifico, sociale e politico della sua nazione, è un maestro fermo, inanimato, un non-maestro.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> *Ibi*, pp. 73-74.

<sup>36</sup> Su Lombardo Radice e Gramsci si veda Maltese, 2011. Cfr. pure Cantatore, 2020b, pp. 27, 35-36.

<sup>37</sup> Lombardo Radice, 1913, p. 76.

<sup>38</sup> *Ibi*, p. 95. Come il maestro deve vivere pienamente e appassionatamente il suo tempo, analogamente lo stesso tempo storico sarà per il bambino luogo d'insegnamento, insieme alla scuola: «educatore è il corso del mondo, è la vita tutta: la storia, che ha le mille voci della realtà suggeritrice di pensieri e di azioni. Io non posso determinare come derivanti da me nessuno degli effetti, chiamiamoli così, che si sono prodotti nella vita dei miei «educati», dopo che mi lasciarono; non posso nemmeno esser certo che sieno miei gli effetti determinatisi in loro mentre li educavo, perché non ero io solo con loro, e su di essi agivano mille altri esseri come me, anche se non come me dalla cattedra: maestri senza investitura, ma potenti: la famiglia, la città, gli amici; i giuochi, il lavoro, gli spettacoli, le letture; l'agiatezza e la sorridente indulgente bontà, o la miseria, la fame e la inconsapevole malvagità degli uomini miseri... Quanti esseri, quante cose, senza di me! Che cosa sono io di fronte a questa vasta immensa realtà educatrice? Solo chi ha l'anima imbottita di retorica può gloriarsi dell'opera propria di maestro. / Io non sono educatore a un titolo maggiore di mille altre persone; nessuno e tutti siamo educatori; scuola vera e piena è LA VITA». Lombardo Radice, 2020, p. 108.



Nel maestro lombardiano c'è dunque già *in nuce* l'intellettuale militante e organico al suo tempo e al territorio in cui opera. Si tratta evidentemente di un immaginario culturale, morale, politico e sociale che troverà pieno campo d'azione negli anni del secondo dopoguerra. Stando a questa visione, i maestri migliori sono quelli che vengono dal popolo, e che con questo sanno condividere linguaggi, emozioni, problemi, obiettivi e interessi.

Un esempio per tutti può essere ricavato dall'ultimo libro di Lombardo Radice, *Pedagogia di apostoli e di operai*, del 1936. Dopo i due grandi capitoli in cui ci si sofferma sulle figure di Enrico Pestalozzi e di Ralph Waldo Emerson, le pagine lombardiane si focalizzano sul presente, attraverso due grandi maestri contemporanei, Angelo Patri e Giovanni Cena. Del primo, figlio di un operaio-cantastorie di Piaggine Soprano, emigrato bambino negli Stati Uniti, eccezionale educatore in un quartiere difficile di New York fin dai primi anni del Novecento, egli riconosce che

è oggi [...] il più perfetto realizzatore pratico nella scuola, degli ideali che dal Dewey all'idealismo italiano hanno sorretto e guidato la vita spirituale del mondo scolastico moderno, prima della guerra.<sup>39</sup>

E si onora di fargli da guida, durante un viaggio di Patri in Italia nel 1927, per un "pellegrinaggio" nelle scuole più all'avanguardia di Roma e della Campagna romana. La scelta cade prima di tutto sulla scuola all'aperto di Alfredo Bajocco, al Colosseo, dove i due "ispettori" leggono un po' di diari di bimbi; c'è poi la scuola di periferia di Carmela Mungo, la più filoamericana fra le allieve di Lombardo Radice, fanatica sostenitrice del Dalton Plan, dove i due osservano lavori manuali in ceramica e legno; l'itinerario si conclude a Mezzaselva,<sup>40</sup> poco più a sud di Colle di Fuori, dove nel 1912 era stata costruita la prima scuola in muratura dell'Ente Scuole per i contadini dell'Agro romano.

<sup>39</sup> Lombardo Radice, 1952, p. 139.

<sup>40</sup> Più precisamente a Carchitti, tra la via Casilina e la via Tuscolana, a sud di Roma, nel comune di Palestrina.

Qui, Patri e Lombardo Radice si imbattono in una prodigiosa coppia di maestri, Felice Socciarelli e Irene Bernasconi:

entrammo nella casetta modesta dei due educatori di Mezzaselva. L'occhio si posò subito sugli ampi scaffali dei libri. Forse cinquecento volumi erano, di grandi poeti, di storici, di filosofi: midolla di leone, per nutrire quelle anime di educatori eremiti.<sup>41</sup>

Non è casuale che l'itinerario pedagogico romano di Lombardo Radice e Patri si concluda in questo scenario, con Socciarelli che, mutilato della guerra libica e «quasi del tutto incolto»,<sup>42</sup> era divenuto maestro per passione e grazie all'aiuto di Elisa Ricci (moglie di quel Corrado Ricci che, fra i primi in Italia, aveva svelato al mondo della pedagogia l'importanza del disegno infantile), nonché con sua moglie, la maestra ticinese Irene Bernasconi che, già corsista montessoriana all'Umanitaria di Milano, era stata assunta nel 1915 da Giovanni Cena e Alessandro Marcucci nell'asilo di Palidoro, lungo la paludosa via Aurelia, a nord di Roma, dove imperversava la malaria.<sup>43</sup>

Sono questi gli scenari che più interessano Lombardo Radice. Egli ritiene che in questi luoghi desolati, dimenticati da Dio, le virtù che occorre sviluppare urgentemente nella nuova classe magistrale si possano eccitare con più fragranza. È qui, a contatto con i problemi del corpo e della terra – i quali finiscono per diventare problemi dell'anima –, che maestri e allievi riescono a costruire quell'«affiatamento» (parola-chiave delle *Lezioni di didattica*) dove non c'è metodo che valga, tanto che la stessa Bernasconi registrò nel suo diario di dover abbandonare le tavole montessoriane per l'esercizio del disegno infantile e abbracciare i più libertari suggerimenti di Lombardo Radice. Era qui che si faceva più bruciante il problema che l'avventura pedagogica di Giovanni Cena (il quale, forse non a caso, come rileva Lombardo Radice,

<sup>41</sup> Lombardo Radice, 1952, p. 175.

<sup>42</sup> *Ibi*, p. 174.

<sup>43</sup> Il *Diario di Palidoro* (1915-1916) di Irene Bernasconi, in parte pubblicato in Alatri, 2013, pp. 202-210, si può ora leggere in Di Michele, 2022.

«non aveva lasciato scritti di pedagogia»<sup>44</sup>) aveva tentato di risolvere, impersonando egli stesso, nel giudizio di Lombardo Radice, la più autentica figura del maestro virtuoso, artista viandante preoccupato di «collegare la scuola colla vita, e farla centro direttivo d'ogni forma di attività, adeguandola ai bisogni di ciascun luogo; innalzare il livello etico di tutto l'ambiente: educare, in una parola, coi fanciulli tutto il ceto sociale cui appartengono».<sup>45</sup>

### *Bibliografia*

Alatri G. (2013), *Gli asili d'infanzia a Roma tra Otto e Novecento*, Unicopli, Milano.

Cantatore L. (2020a), *Critica didattica e filologia dell'infanzia in Giuseppe Lombardo-Radice*, in M. Ferrari – M. Morandi (eds.), *Maestri e pratiche educative dall'Ottocento a oggi. Contributi per una storia della didattica*, Scholé, Brescia, pp. 167-187.

Cantatore L. (2020b), *La vita nelle tasche di uno scolaro*, in G. Lombardo Radice, *Come si uccidono le anime*, ed. critica a cura di L. Cantatore, ETS, Pisa, pp. 7-38.

Chiosso G. (2014), *L'editoria pedagogica del primo Novecento: le collane dirette da Giuseppe Lombardo Radice*, in S. Fava (ed.), ... *Il resto vi sarà dato in aggiunta. Studi in onore di Renata Lollo*, Vita e pensiero, Milano, pp. 209-232.

Chiosso G. (2019), *L'educazione degli italiani. Laicità, progresso e nazione nel primo Novecento*, Il Mulino, Bologna.

Covato C. (2006), *Introduzione*, in C. Covato (ed.), *Metamorfosi dell'identità. Per una storia delle pedagogie narrate*, Guerini scientifica, Milano, pp. 11-16.

Di Michele A. (2022), *I granici della marana. Irene Bernasconi e la Casa dei Bambini di Palidoro*, a cura di E. Di Michele, Il Formichiere, Foligno.

Graf A. (1988), *Il riscatto*, a cura di A. Cavalli Pasini, Clueb, Bologna (ed. orig. 1901).

Lombardo Radice G. (1913), *Lezioni di didattica e ricordi di esperienza magistrale*, Sandron, Palermo.

<sup>44</sup> Lombardo Radice, 1952, p. 200.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

Lombardo Radice G. (1914), [*Introduzione*], in O. Ernst, *Flachsmann l'educatore*, commedia in tre atti tradotta dall'originale tedesco da A. Mozzinelli, Battiato, Catania, pp. v-vii.

Lombardo Radice G. (1925), *Athena fanciulla. Scienza e poesia della scuola serena*, Bemporad, Firenze.

Lombardo Radice G. (1933), *Cenno bibliografico della didattica nuova italiana*, in G. Lombardo Radice, *Il problema dell'educazione infantile*, La Nuova Italia, Firenze, pp. 219-233.

Lombardo Radice G. (1952), *Pedagogia di apostoli e di operai*, Laterza, Bari.

Lombardo Radice G. (1961), *Lezioni di didattica e ricordi di esperienza magistrale*, Sandron, Firenze.

Lombardo Radice G. (2020), *Come si uccidono le anime*, ed. critica a cura di L. Cantatore, ETS, Pisa (ed. orig. 1915).

Maltese P. (2011), *Lecture gramsciane di Giuseppe Lombardo Radice*, in «Studi sulla formazione», 1, pp. 115-122; 2, pp. 103-118.

Scotto di Luzio A. (2021), *Una pedagogia nazional-patriottica*, in E. Scaglia (ed.), *Una pedagogia dell'ascesa. Giuseppe Lombardo Radice e il suo tempo*, Studium, Roma, pp. 86-99.

# Educare alla democrazia nel primo trentennio del Novecento: John Dewey

*Maura Striano*

Secondo Samuel Huntington, autore di un interessante modello interpretativo dell'evoluzione della democrazia a partire dalla fine del XIX secolo, al primo trentennio del Novecento corrisponde una prima lunga fase di democratizzazione che investe con caratteristiche differenti gran parte dei Paesi europei occidentali, gli Stati Uniti e alcune aree dell'America Latina.

Dopo la prima guerra mondiale si assiste, infatti, al declino dei grandi imperi europei, a cui corrispondono, però, fragili e imperfetti tentativi di governo repubblicano e democratico, che non riescono a riconoscere e a fronteggiare le tensioni sociali dalle quali deriverà l'affermarsi delle ideologie dittatoriali nel contesto di una prima ondata di "riflusso".

## *1. Alla ricerca della democrazia*

Contestualmente, negli Stati Uniti, sulla base del riconoscimento della possibilità di un fruttuoso incontro tra democrazia e liberismo si afferma un'idea di "democrazia liberale" come sorta di compromesso tra divergenti istanze sociali, che verrà messa a dura prova dagli esiti della crisi economica del 1929 e dallo scoppio del secondo conflitto mondiale.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Si veda in merito Huntington, 1996.

In questo contesto si iscrive l'elaborazione da parte di John Dewey di quella che Višňovský e Zolcer definiscono una «teoria della democrazia»<sup>2</sup> la quale, come afferma Matthew Festenstein, cerca di superare le contraddizioni e i limiti della visione liberale, sulla scorta di una profonda critica all'individualismo della tradizione liberista, che interpreta la vita associata come un'aggregazione di interessi privati, talvolta in conflitto.<sup>3</sup>

Se iscritte in una visione “etica” della democrazia come quella delineata in *Democracy and Social Ethics* da Jane Addams, con la quale Dewey ebbe un intenso sodalizio culturale e politico, queste critiche assumono un senso e un valore concreto e vitale nella misura in cui, come sottolinea Charlene Seigfried, evidenziano la necessità che lo sviluppo individuale vada sempre di pari passo con lo sviluppo sociale.<sup>4</sup>

Per la Addams, infatti, la vita democratica richiede una trasformazione in senso etico degli assetti sociali, e la democrazia si configura, insieme, come un riferimento normativo e pratico e come la condizione empirica della vita associata, nel cui contesto diventa possibile mettere alla prova e validare le nostre idee, le nostre opinioni e i nostri valori, ma anche “determinare” i nostri ideali, incluso l'ideale democratico, attraverso l'utilizzo di un “sano” giudizio di pratica: in questo senso il termine “democratico” non indica un «sentimento» e neppure un «credo», ma piuttosto una «regola di vita» e una «prova di fede».<sup>5</sup>

Nella stessa prospettiva, in *Democracy and Education* Dewey interpreta la democrazia non come una forma di governo, ma come espressione di vita associata che impone, quindi, di sviluppare determinati ambiti di azione, relazione, pensiero; nell'idea deweyana di democrazia possiamo quindi rintracciare elementi di ordine etico e “pratico”, che hanno a che fare con l'agire individuale e collettivo; elementi affettivi e relazionali, che hanno a che fare con modi di stare

<sup>2</sup> Višňovský – Zolcer, 2016.

<sup>3</sup> Festenstein, 2019.

<sup>4</sup> Seigfried, 1996.

<sup>5</sup> Addams, 1902, Kindle edition, position 112. La traduzione è mia.

insieme, di costruire e coltivare relazioni; elementi epistemici e cognitivi, che hanno a che fare con i tipi di giudizio, di ragionamento e pensiero, i quali sostengono il mantenimento e lo sviluppo della democrazia intesa come autentica possibilità di crescita di una società basata sulla condivisione e sulla partecipazione. Dewey ritiene che, in una società autenticamente democratica, tutti e ciascuno siano legittimati, ma anche, in qualche modo, moralmente obbligati a partecipare ai processi di indagine e di deliberazione inscritti nei diversi contesti di vita associata. Per questo motivo la realizzazione dell'«ideale democratico» implica due condizioni: da un lato una «maggiore fiducia nel riconoscimento degli interessi reciproci come fattore di controllo sociale», dall'altro un profondo cambiamento nelle abitudini sociali che deriva dal «continuo riaggiustamento attraverso l'incontro con nuove situazioni prodotte da varie forme di interazione». <sup>6</sup>

Affinché vi sia piena implicazione e partecipazione ai processi di crescita sociale a tutti i livelli e in tutte le dimensioni (culturale, economica, politica) e si produca allo stesso tempo un'efficace comunicazione e disseminazione di idee e saperi, la società deve impegnarsi a far sì che «tutti i suoi membri siano educati all'iniziativa personale ed all'adattamento», proprio perché il significato ideale e morale della democrazia consiste in «un ritorno sociale richiesto a tutti», in considerazione del fatto che «a tutti è offerta l'opportunità di sviluppare distinte capacità». <sup>7</sup>

Contestualmente, in *The School and Society* Dewey si interroga sulle condizioni che rendono possibile realizzare una società disciplinata, organizzata e governata, in modo che tutti i suoi membri possano essere e sentirsi protetti, soddisfatti e sostenuti, avendo allo stesso tempo l'opportunità di partecipare attivamente e responsabilmente al suo sviluppo e di realizzare il suo intrinseco potenziale. <sup>8</sup>

<sup>6</sup> Così Dewey, 1916, p. 93. La traduzione è mia.

<sup>7</sup> *Ibidem.*

<sup>8</sup> Dewey, 1915.

All'interno di questa cornice, l'ordine sociale non è il prodotto dell'applicazione di regole generali eterodeterminate, ma il frutto dell'innalzamento dei livelli di consapevolezza individuale e collettiva, della condivisione di processi di riflessività sociale, dell'esercizio partecipativo di forme di responsabilità. In questi termini l'ordine sociale si raggiunge e si consolida nella misura in cui un sempre maggior numero di individui e di gruppi sociali viene messo in condizione di confrontarsi con i problemi sociali emergenti nei diversi campi di esperienza e di relazione umana, in modo ragionevole e riflessivo, facendo uso consapevole di metodi disciplinati di indagine. Il raggiungimento di questi obiettivi può determinarsi solo attraverso un profondo rinnovamento dei dispositivi educativi presenti all'interno del tessuto sociale, il cui compito sarà quello di rendere gli individui consapevoli, riflessivi, capaci di assumersi responsabilità politiche e sociali.

Per questo motivo, nel saggio *Education and Social Direction* Dewey afferma che «il problema irrisolto della democrazia è la costruzione di un'educazione che sviluppi un tipo di individualità capace di essere intelligentemente partecipe alla vita associata», e punta alla formazione di un individuo in grado di «realizzare in modo intelligente la democrazia sociale».<sup>9</sup>

## *2. Le condizioni epistemiche, culturali e sociali della democrazia*

Nel pensiero deweyano la democrazia è anche frutto di un impegno euristico e riflessivo nell'elaborazione e nella sperimentazione di forme di vita associata e di ipotesi di convivenza e di governo. Per questo, in *The Public and its Problems* il pensatore americano vede la formazione degli Stati come «un processo sperimentale» realizzato attraverso un esercizio riflessivo degli «strumenti dell'indagine sociale», che devono essere elaborati e forgiati in luoghi e in condizioni in cui vi sia la possibilità di toccare con mano eventi, situazioni, processi. Ne consegue che le scelte politiche e le proposte di azione sociale de-

<sup>9</sup> Dewey, 1918, p. 58. La traduzione è mia.



vono essere trattate come «ipotesi di lavoro» da testare sperimentalmente in situazione, sottoponendo a costante osservazione le conseguenze che ne derivano quando sono poste in essere e allo stesso tempo sottoponendo le stesse a revisione alla luce delle conseguenze osservate.<sup>10</sup>

In tale prospettiva, dai contesti sociali emergono forme di indagine che contribuiscono alla loro ricostruzione e riorganizzazione, laddove un crescente numero di individui e di gruppi incomincia a esplorare la possibilità di migliorare, di dar senso alle loro condizioni di vita; in questi termini, i processi euristici si configurano come uno strumento a sostegno dell'ordine sociale nella misura in cui contribuiscono a rinnovarlo e a riconfigurararlo secondo nuove idee, nuove ipotesi e nuove possibilità. La stessa società viene così a giocare un ruolo e una funzione educativa dal momento che si propone come aperta, indagativa, autocorrettiva e moralmente impegnata nel promuovere la crescita dei suoi membri; ciò però richiede che al suo interno si coltivino micro-comunità in cui si faccia un uso costante e sistematico di forme di «intelligenza cooperativa» per la promozione di una cultura condivisa, di un sentimento condiviso del bene comune, di un impegno condiviso per la realizzazione delle migliori condizioni di vita e per la fioritura di tutti e di ciascuno.

Ancora una volta, seguendo questa linea di ragionamento, Dewey si confronta con il pensiero della Addams, la quale, nel saggio *The Philosophy of a New Day* del 1933, evidenzia come la condizione epistemica più dannosa per una società sia quella in cui gli individui si «attaccano ad idee vecchie, sia perché intendono mantenere fedeltà a una tradizione o perché temono di apparire radicali», laddove l'unica vera condizione di sviluppo è quella in cui a tutti viene permesso di «immaginare nuove possibilità» a partire da una concreta e realistica consapevolezza delle condizioni attuali, combinando quindi due differenti posizioni epistemiche: una posizione immaginativa e utopica e una posizione realistica. Questa combinazione è il risultato di un mo-

<sup>10</sup> Dewey, 1927.

vimento cognitivo articolato e dinamico che richiede un «pensiero vigoroso», capace di costruire un “ponte” tra ciò che si desidera realizzare e ciò che è effettivamente possibile, tra idee vecchie e nuove, tra opportunità e possibilità non realizzate e realizzabili.<sup>11</sup>

In *Liberalism and Social Action*, dedicato alla memoria di Jane Addams, Dewey descrive il rinnovamento sociale realizzato in chiave democratica come un lento processo di affrancamento dai vincoli – economici, culturali e sociali – che impediscono alla totalità degli individui di accedere alle risorse culturali e di condividerle in forma partecipativa, evidenziando come questo processo richiede l'integrazione di diversi modelli di sviluppo economico e di organizzazione sociale, ma anche la messa a confronto di vecchie e nuove credenze e idee, che devono poter essere elaborate e integrate in un nuovo progetto di crescita individuale e collettiva.

Il pensatore americano era consapevole della necessità di rivisitare le condizioni culturali e sociali della «democrazia liberale» che, alla prova delle crescenti tensioni economiche e sociali e in concomitanza con l'affermarsi dei regimi totalitari nel resto del mondo attraverso cui si contrapponevano due visioni alternative della vita associata (fascismo e comunismo), mostrava tutta la sua inadeguatezza e fragilità. Perciò era alla ricerca di una nuova prospettiva di sviluppo umano e sociale che potesse garantire le condizioni del vivere democratico, componendo istanze di progresso e di giustizia sociale. A suo parere, tale prospettiva si sarebbe potuta realisticamente realizzare sulla scorta della funzione “mediatrice” di una nuova forma di liberalismo, inteso come visione del mondo in cui si pone un forte accento «sul ruolo dell'intelligenza liberata e dei metodi di direzione dell'azione sociale».<sup>12</sup>

È proprio su questi metodi che, secondo Dewey, è necessario concentrarsi in quanto senza pianificazione e organizzazione e senza la definizione di una linea di azione le idee perdono forza e presa, e non si trasformano in ideali. Nella prospettiva deweyana il metodo scienti-

<sup>11</sup> Cfr. Addams, 2005, p. 351. La traduzione è mia.

<sup>12</sup> Così Dewey, 1935, p. 38. La traduzione è mia.

fico e l'intelligenza sperimentale sono i due strumenti culturali, ma anche politici e sociali, che possono consolidare e rendere vivo e vitale l'ideale della democrazia, ed è solo attraverso la concreta applicazione di questi strumenti alle condizioni di vita associata che diventa possibile attivare processi di cambiamento e di crescita sociale.

La realizzazione dell'ideale democratico richiede, tuttavia, non solo un metodo di lavoro, ma anche una visione prospettica e di ampio respiro, che ci pone in linea di continuità con le generazioni passate e con quelle future e ci chiede di impegnarci a coltivare e a garantire le condizioni culturali, economiche, politiche e sociali affinché questo ideale possa restare vivo e continuare a orientare il nostro agire individuale e collettivo.

La democrazia è, infatti, come Dewey spiega in *Creative Democracy, the Task before us*, un «compito che ci sta davanti» e rappresenta l'orizzonte verso cui dirigere costantemente le nostre azioni e i nostri progetti.

Di fronte all'affermarsi del nazismo e consapevole del pericolo da esso rappresentato, Dewey è estremamente lucido nell'affermare la necessità di tenere sempre a mente come tutte le forme di vita associata che non si configurano come democratiche finiscano inevitabilmente per limitare i contatti, gli scambi, le comunicazioni, le interazioni attraverso cui l'esperienza individuale e collettiva è costantemente allargata e arricchita, giorno dopo giorno, senza soluzione di continuità.

Ma è anche consapevole che, in una prospettiva democratica, contatti, scambi, comunicazioni, interazioni hanno senso e valore nella misura in cui avvengono sulla base di una reciproca fiducia nella capacità di azione, discernimento, pensiero, giudizio e crescita che ogni individuo ha nei confronti dell'altro.

Alla base della democrazia vi è sempre la fiducia incrollabile nelle possibilità di crescita e nelle potenzialità che ciascun individuo può esprimere se messo nelle condizioni di farlo, al di là di ogni condizionamento o vincolo di ordine culturale, politico o sociale.

Per questo Dewey ritiene che sia necessario coltivare, insieme, attitudini e capacità, attraverso azioni educative che devono realizzarsi nelle relazioni della vita quotidiana e che consentano di far emergere e dif-

fondere forme di intelligenza collettiva a servizio dello sviluppo della comunità.

Di conseguenza, il principale compito della democrazia, nel presente come nel futuro, è quello di «creare una esperienza più libera ed umana» che tutti possano condividere e alla quale tutti possano contribuire, sulla base delle proprie risorse e delle proprie possibilità,<sup>13</sup> così come il principale compito di ciascuno è quello di contribuire a mantenere le condizioni affinché la democrazia possa continuare ad alimentare i progetti di vita di tutti e di ciascuno.

### *Bibliografia*

\* I riferimenti all'opera di Dewey sono relativi a *The Collected Works of John Dewey*, ed. critica in 37 volumi pubblicata dalla Southern Illinois University Press a cura di Jo Ann Boydston (1969). Vi si distinguono *Early Works* (1888-1898) (EW), *Middle Works* (1899-1924) (MW), *Later Works* (1925-1953) (LW)

Dewey J. (1915), *The School and the Society* (MW 1).

Dewey J. (1916), *Democracy and Education* (MW 9).

Dewey J. (1918), *Education and Social Direction* (MW 11).

Dewey J. (1927), *The Public and Its Problems* (MW 11).

Dewey J. (1935), *Liberalism and Social Action* (LW 11).

Dewey J. (1939), *Creative Democracy. The Task Before Us* (LW 14).

Addams J. (1902), *Democracy and Social Ethics*, The Macmillan Company, New York.

Addams J. (1933), *The Philosophy of a New Day*, in *Our Common Cause - Civilization*, New York, National Council of Women of United States, pp. 65-68.

Addams J. (2005), *The Philosophy of a New Day*, in *Jane Addams' Essays and Speeches*, Continuum, London-New York.

<sup>13</sup> Dewey, 1939, p. 231. La traduzione è mia.

Festenstein M. (2019), *Dewey's Political Philosophy*, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win-2019/entries/dewey-political/>.

Huntington, S.P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster, New York (tr. it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000).

Seigfried C.H. (1996), *Pragmatism and Feminism Reweaving the Social Fabric*, Chicago University Press, Chicago.

Višňovský E. – Zolcer Š. (2016), *Dewey's Participatory Educational Democracy*, in «Educational Theory», 66, 1-2, pp. 55-71.

# La virtù dell'obbedienza: responsabilità individuali e collettive negli studi sul nazismo

*Valeria Galimi*

«Il primo significato di libertà che assume la scelta resistenziale – scriveva Claudio Pavone nel suo volume *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza* – è implicito nel suo essere un atto di disobbedienza. Non si trattava di una disobbedienza a un governo legale, perché proprio chi detenesse la legalità era in discussione, quanto di disobbedienza a chi aveva la forza di farsi obbedire. Era cioè una rivolta contro il potere dell'uomo sull'uomo, una riaffermazione dell'antico principio che il potere non deve averla vinta sulla virtù».<sup>1</sup> Sebbene Pavone si concentri sul caso del fascismo italiano, le considerazioni che seguono sono molto utili per avviare la nostra riflessione:

La scelta dei fascisti per la Repubblica sociale italiana – è una differenza che giova subito porre in rilievo – non fu avvolta da questa luce della disobbedienza critica. “L’ho fatto perché mi è stato comandato”, sarà, come è noto, il principale argomento di autodifesa dei fascisti e dei nazisti nei processi loro intentati dopo la guerra. Esso era così intrinseco all’etica nazi-fascista che relegherà in secondo piano, e non solo per le opportunità processuali, le spinte a una scelta in senso proprio che [...] operarono anche tra i fascisti.<sup>2</sup>

## *1. L'obbedienza come virtù*

Quasi a controcanto alle riflessioni sulla virtù in età contemporanea, in questo capitolo si intendono discutere – in uno spazio certa-

<sup>1</sup> Pavone, 1994, p. 25.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

mente limitato per la complessità e la vastità del tema – alcuni passaggi dell'intenso e vivace dibattito che da molti decenni anima la storiografia internazionale sulla questione dell'obbedienza come virtù nel sistema di valori e nell'ideologia dei fascismi europei, e in particolare del nazionalsocialismo, nonché nelle pratiche politiche promosse dallo stesso regime, che sovente è stato preso a simbolo del “male” o “male assoluto” concretizzatosi nella storia del XX secolo. Una vicenda che non cessa di interrogare gli storici, come del resto confermano nuovi studi che ogni anno ritornano su alcuni nodi interpretativi o illuminano con nuove ricerche e scavi archivistici aspetti ancora non del tutto conosciuti.

Uno degli interrogativi che per decenni ha attraversato questa riflessione ha riguardato un concetto, quello dell'obbedienza agli ordini, che vediamo già centrale nelle prime memorie difensive del dopoguerra di ex funzionari nazisti, e che ritroviamo successivamente, seguendo lo sviluppo delle ricerche che hanno messo a fuoco, fino a tempi molto recenti, le variegata forme delle responsabilità individuali e collettive in Germania e in Europa fra gli anni Trenta e gli anni Quaranta.<sup>3</sup>

Un punto di partenza per la nostra riflessione può essere il 1961. Infatti, in quell'anno, lo psicologo sociale Stanley Milgram avviava una serie di esperimenti proprio sul tema dell'obbedienza all'autorità, su cui ci soffermeremo più avanti. Questo studio era stato sollecitato dal processo che sempre nello stesso anno si aprì a Gerusalemme contro un funzionario nazista, Adolf Eichmann, al centro della riflessione di Hannah Arendt nelle sue cronache dall'aula del tribunale per il settimanale «New Yorker», poi raccolte nel suo volume edito due anni dopo *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*.<sup>4</sup> Da notare che la traduzione italiana, coeva come molti volumi sul processo, spostava il sottotitolo come titolo del volume, e quindi sull'in-

<sup>3</sup> Il riferimento è al dibattito sollevato da Karl Jaspers nel 1946. Per una trattazione in ambito storiografico si veda, fra gli altri, Traverso, 2004, pp. 25 ss.

<sup>4</sup> Arendt, 1963. Le cronache sono disponibili al seguente link: <https://www.newyorker.com/magazine/1963/02/16/eichmann-in-jerusalem>.

interpretazione prevalente del contributo della Arendt come una riflessione sulla “banalità del male”.

Il processo contro Eichmann favorì dunque un’attenzione crescente da parte degli psicologi sociali nei riguardi dell’etica dell’obbedienza; stimolò altresì alcuni esperimenti, come quello condotto qualche mese dopo l’avvio del processo dallo stesso Milgram. Studioso attivo all’Università di Yale, all’inizio degli anni Sessanta egli si dedicò all’analisi dei comportamenti relativi all’obbedienza. L’esperimento è noto ed è stato più volte ripetuto in situazioni e con dettagli diversi. Milgram decise infatti di indagare la propensione degli individui a eseguire gli ordini, misurando la disponibilità a somministrare scariche elettriche ad alcune persone che parteciparono all’esperimento senza essere a conoscenza dello scopo dello stesso.

Procedette così al reclutamento di una quarantina di uomini, dai venti ai cinquant’anni, che avevano la convinzione di partecipare a una ricerca su memoria e apprendimento e sul ruolo della punizione. Dopo la formazione delle coppie insegnante-studente, i volontari che si trovarono sempre a ricoprire il ruolo degli insegnanti cominciavano a sottoporre gli “allievi” a una serie di domande; questi ultimi di proposito davano risposte sbagliate. A ciascun errore, i partecipanti provvedevano a emettere delle scosse elettriche, aumentate in modo graduale secondo le indicazioni di chi conduceva l’esperimento, fino a raggiungere dei livelli di voltaggio pericolosi. Questo non accadeva nella realtà, ma essi erano convinti di fare del male al secondo componente della coppia, pur non avendo una visuale diretta di quello che stava accadendo. Il momento in cui il volontario chiedeva di interrompere la somministrazione delle scariche elettriche era da Milgram definito “atto di disobbedienza”.

Obiettivo dello studio infatti era quello di identificare quali elementi portassero all’obbedienza durante l’esperimento. In taluni casi, il volontario di fronte alle grida di dolore del supposto “studente” chiedeva rassicurazioni allo sperimentatore, che in modo fermo lo incoraggiava ad andare avanti, precisando che i danni arrecati non sarebbero stati permanenti. Nell’articolo in cui rendeva conto dei ri-



sultati dell'esperimento, Milgram sottolineava che pochi erano stati gli "atti di disobbedienza"; per seguire e assecondare le indicazioni dello sperimentatore una larga maggioranza, 26 su 40 persone, erano arrivate a somministrare scosse da 450 volt, mentre altre cinque si erano fermati alle scosse simulate di 300 volt, quando essi non ricevevano più alcun segnale dalla stanza in cui era lo "studente".

L'esperimento di Milgram e i suoi risultati da allora sono stati presentati come una risposta alla domanda che ha attraversato – fin dalle origini e nei suoi contributi significativi – molti studi sul regime nazionalsocialista e sulle responsabilità per la realizzazione della distruzione degli ebrei d'Europa: «è possibile che Eichmann e i suoi milioni di complici stessero semplicemente eseguendo gli ordini?».

## 2. *Sui* perpetrators

Nel volume del 1989, *Modernity and the Holocaust*,<sup>5</sup> Zygmunt Bauman dedicava il sesto capitolo al tema *L'etica dell'obbedienza*, mettendo un riferimento puntuale allo studioso di Yale nel sottotitolo (*Leggendo Milgram*). Si tratta di un passaggio essenziale dell'analisi proposta dall'autore al riguardo:

L'Olocausto aveva fatto apparire insignificanti tutte le immagini del male ereditate dal passato. Con ciò esso portò a un rovesciamento di tutte le tradizionali argomentazioni fornite per spiegare le manifestazioni del male [...]. Non era opera di una folla tumultuosa e incontrollabile, ma di uomini in uniforme, obbedienti e disciplinati, che seguivano le norme e rispettavano meticolosamente lo spirito e la lettera delle istruzioni ricevute.<sup>6</sup>

Si metteva qui a fuoco uno degli assunti che saranno centrali nella storiografia degli ultimi decenni consacrata a studiare la mentalità nazista, ovvero la natura umana dei responsabili delle violenze che mo-

<sup>5</sup> Bauman, 1989.

<sup>6</sup> Le citazioni sono tratte dall'ed. italiana di Bauman, 1992, p. 213.

strava tutta la sua ambivalenza: uomini in uniformi, obbedienti “virtuosamente” agli ordini, e allo stesso tempo mariti, padri, figli affettuosi.<sup>7</sup>

Ben presto divenne evidente che questi uomini, una volta spogliatisi delle uniformi, non erano affatto malvagi. Essi si comportavano in buona misura come tutti noi. Amavano le proprie mogli, coccolavano i propri bambini, aiutavano e confortavano i propri amici in difficoltà. Sembrava incredibile che, una volta in uniforme, le stesse persone potessero fucilare, uccidere con il gas o ordinare la fucilazione e l’uccisione con il gas di altre persone, tra cui donne amate da altri e bambini coccolati da altri.<sup>8</sup>

Da qui deriva che alla domanda “come è accaduto?” si può rispondere che, stanti condizioni simili, quello che è successo può essere ripetuto in altre epoche e in altri contesti. Come precisava sempre Bauman,

La novità più terribile rivelata dall’Olocausto e da ciò che si era appreso sui suoi esecutori non era costituita dalla probabilità che qualcosa di simile potesse essere fatto a noi, ma dall’idea che fossimo noi a poterlo fare. [...] Le conclusioni di Milgram erano decisamente univoche: sì, anche noi avremmo potuto farlo, e tuttora potremmo in presenza di determinate condizioni.<sup>9</sup>

Questo interrogativo attorno alla costruzione di un’“etica” basata su un rovesciamento dei valori è stato al centro di una ricca stagione di studi, che ha trovato un ampio sviluppo dopo la conclusione della seconda guerra mondiale. Se la volontà di rilevare specificità nella psiche degli assassini di massa era stata d’altronde una preoccupazione tempestiva degli studiosi sin dal processo di Norimberga, certamente, lo si è visto, è stato il processo celebrato contro Eichmann a costituire una svolta in tal senso. Nondimeno, se la figura dell’ex *SS-Obersturmbannführer* è stata associata per lungo tempo alla capacità di fare del male da parte di

<sup>7</sup> Fra i molti contributi si vedano in italiano Kershaw, 1995, nonché il volume collettaneo curato da D’Andrea – Badii, 2010, in particolare il saggio di Enzo Collotti, pp. 65-91.

<sup>8</sup> Bauman, 1992, p. 213.

<sup>9</sup> *Ibi*, p. 212.

“uomini banali”, interpretazione parziale e forzata della lettura arendtiana,<sup>10</sup> in questo è ormai contestata da numerosi studi recenti.

Infatti, i lavori ora disponibili su Eichmann, fra i quali quello di David Ceserani, o le acquisizioni documentarie della Mostra berlinese del 2011 *Der Prozess. Adolf Eichmann vor Gericht*, per fare due soli esempi, hanno dimostrato che il funzionario nazista non era un “omicida da scrivania”, che si limitava a impartire ordini da lontano, ma egli dalla fine degli anni Trenta aveva attivamente partecipato in quanto “esperto” all'applicazione delle misure persecutorie contro gli ebrei a Vienna e in altri territori occupati.<sup>11</sup> Non fu quindi un semplice funzionario che obbediva agli ordini, ma uno “specialista” della questione ebraica, chiamato a ricoprire una funzione essenziale nella macchina dello sterminio.<sup>12</sup>

La storiografia internazionale che ha lavorato indefessamente negli ultimi decenni ha confutato soprattutto l'idea che lo Stato nazionalsocialista sia stato una macchina amministrativa e politica manovrata in modo efficiente da burocrati e soldati anonimi; come se, tasselli di un unico ingranaggio, eseguissero in maniera obbediente ciò che gli veniva richiesto, in nome di una cieca fedeltà al sistema. La giustificazione addotta da Eichmann di rappresentare solo un pezzetto di un intero sistema dei cui contorni non era a conoscenza è stata smentita dal ruolo effettivamente da lui ricoperto quale organizzatore dell'espulsione, della deportazione e dello sterminio di milioni di ebrei; allo stesso modo male si applica anche per altri esecutori materiali delle violenze.

Fra i molti studi che sono tornati ad analizzare il nodo interpretativo dell'obbedienza e a mettere a fuoco la natura e la mentalità dei “carnefici”, dando vita a un filone di ricerca dedicato ai *perpetrators*,<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Fra i molti contributi si veda ad esempio Brudny, 2016.

<sup>11</sup> Ceserani, 2006; Baumann – Hauff, 2011; Lindeperg – Wiewiorka, 2016.

<sup>12</sup> Tra le numerose rappresentazioni cinematografiche del processo Eichmann, si veda il documentario di Eyal Sivan, *The Specialist. Portrait of a Modern Criminal* (Francia, Israele, Germania, Austria, 1999), basato sul montaggio delle centinaia di ore di girato del processo di Gerusalemme, ora in gran parte disponibili al seguente link: <https://www.youtube.com/user/EichmannTrialEN>. Cfr. anche Brauman-Sivan, 1999.

<sup>13</sup> Per una panoramica degli studi e dei temi, Knittel – Goldberg, 2020.

certamente merita particolare attenzione il volume di Christopher Browning, *Ordinary Men. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*,<sup>14</sup> pubblicato nel 1992, che ha rappresentato, ad avviso di chi scrive, una nuova tappa di questa riflessione sulla “mentalità genocidaria”. Sulla base di fonti processuali, egli ricostruiva le vicende di alcuni soldati riservisti appartenenti al battaglione 101, di stanza sul Fronte orientale, e responsabili di fucilazioni di massa di intere comunità e villaggi ebraici di quei territori. L'autore individuava nel conformismo una delle principali spinte che avevano condotto i riservisti del battaglione 101 a diventare responsabili di massacri di massa.

Le stesse fonti processuali, dopo qualche tempo, sono state riprese anche nel lavoro di Daniel Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners*, che giungeva, non senza forzature, a interpretarle in modo assai diverso rispetto all'autore precedente, non mancando di sottolineare, di contro, l'antisemitismo “eliminazionista” presente nel popolo tedesco dell'epoca.<sup>15</sup>

Browning invece, sulla scorta di una lettura molto attenta delle carte relative ai processi celebrati nel dopoguerra contro i soldati del battaglione preso in esame, mostrava che fra i riservisti non era presente alcuna particolare ostilità ideologica nei confronti degli ebrei; nondimeno essi divennero poi esecutori violenti e si macchiarono di crimini di particolare ferocia. Egli sottolineava l'importanza dell'influenza dell'ambiente, che può trasformare le disposizioni delle persone coinvolte, e assegnava un ruolo preminente al contesto politico, culturale e sociale in cui questi episodi si svolsero, a partire dalla violenza politica che contraddistinse il regime nazista dagli anni Trenta e dalla militarizzazione della società. Ciò che Browning sottolineava con forza era il conformismo che mosse questi soldati, cui venne offerta la possibilità di essere esonerati; pochissimi accettarono in via preventiva o chiesero successivamente di essere dispensati dal commettere atti violenti nei confronti di masse inermi.

<sup>14</sup> Tradotto in italiano nel 1995.

<sup>15</sup> Goldhagen, 1996.

### 3. *La mentalità genocidaria*

La storiografia ha continuato a interrogarsi sul tema con approcci metodologici diversi, in dialogo con l'antropologia e la sociologia, attraverso l'uso della microstoria,<sup>16</sup> e più recentemente prestando attenzione alla dimensione economica. Al riguardo, conviene soffermarsi sulla riflessione recente di due autori, che hanno offerto alcuni fra i contributi più interessanti al dibattito. Si tratta di due prospettive e punti di osservazione assai diversi. Il primo è quello del sociologo e psicoanalista Abram de Swaan, che pone al centro del suo lavoro, pubblicato nel 2015, un'indagine della mentalità che ha portato all'esercizio delle pratiche della violenza contro civili.

*Killing Compartments. The Mentality of Mass Murder* è un volume denso, che sfugge a ogni tentativo di catalogazione disciplinare e che intende proporre, da una parte, una sintesi dei dibattiti e delle interpretazioni di maggior rilievo degli ultimi decenni sulla costruzione della "mentalità genocidaria" e, al contempo, presenta molti spunti originali per leggere questo fenomeno complesso. Riguardo agli studi sui *perpetrators*, parte dall'affermazione che «tra gli scienziati sociali esiste un consenso ampio e consolidato sull'inesistenza di tratti della personalità che differenzieranno gli esecutori dei genocidi dagli altri esseri umani».<sup>17</sup>

L'autore, facendo ricorso a un approccio interdisciplinare, ripercorre l'evoluzione della riflessione su questi temi, discutendo le posizioni di Hannah Arendt sulla "banalità del male" o di Zygmunt Bauman sull'etica dell'obbedienza a partire dagli esperimenti di Milgram. Su questi ultimi, l'osservazione mossa da de Swaan risulta peraltro convincente: fino a che punto «gli "insegnanti" di Milgram credevano alla "realtà" della punizione che infliggevano agli "alumni"? Si stenta a crederlo», commenta de Swaan.<sup>18</sup> In altre parole, l'autore sottolinea che questo esperimento aveva un aspetto di un "gioco", e in un certo modo i partecipanti alla ricerca erano rassicurati che degli psicologi non avrebbero permesso agli altri membri del gruppo di soffrire

<sup>16</sup> In merito si vedano Frijtag Drabbe Künzel – Galimi, 2019.

<sup>17</sup> Le citazioni sono tratte dall'ed. italiana de Swaan, 2015, p. 20.

<sup>18</sup> *Ibi*, p. 31.

troppo durante gli esperimenti. Di qui l'idea che non è possibile desumere in modo forse così meccanico la propensione alla violenza degli individui dal *setting* costruito per quell'occasione.

Per quanto de Swaan apprezzi l'analisi di Browning del suo volume sui "tedeschi comuni", è soprattutto contro la volgarizzazione della tradizione Arendt-Milgram-Browning che egli si oppone, poiché ritiene che essa, partendo dall'ipotesi certamente condivisibile che «è la situazione a trasformare persone di provenienze e inclinazioni diverse in assassini di massa»,<sup>19</sup> abbia creato «il grande stereotipo dei nostri tempi: potenzialmente siamo tutti esecutori genocidari; se non lo siamo diventati di fatto è perché non ci siamo mai trovati nella condizione adatta».<sup>20</sup>

L'altra affermazione che l'autore sottopone al vaglio critico è il legame fra annientamento di massa e modernità: «Bauman è stato progressivamente rapito da una visione orrenda: la fredda, pianificata e premeditata, calcolatrice, burocratica, spassionata, deliberata, impersonale campagna di distruzione su scala industriale di milioni di vite avvenuta in fabbriche della morte, e lo smaltimento efficiente dei resti»,<sup>21</sup> scrive l'autore. Confuta così l'idea che una massa di freddi burocrati avessero partecipato solo a una piccolissima parte del piano che portò alla messa a morte di milioni di persone; e che gli stessi avessero risposto agli ordini senza mai mettere in discussione l'esito finale.

Anche in questo caso i lavori di ricerca più recenti hanno più volte dimostrato quanto l'applicazione del piano di "soluzione finale" abbia risposto non solo a criteri di programmazione, ma anche a scelte legate alle contingenze della guerra in evoluzione.

Oltre a fare una critica stringente della letteratura sul tema, de Swaan propone anche un'interpretazione volta a mettere in discussione l'"etica dell'obbedienza"; preferisce di contro ricorrere alle categorie dell'"identificazione" e della "disidentificazione" attraverso un'analisi serrata di alcuni *case studies*. Grazie all'analisi del processo di identifica-

<sup>19</sup> *Ibi*, p. 41.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

zione e al suo opposto, secondo l'autore, si possono comprendere alcuni passaggi significativi. Il primo è quello della individuazione delle vittime come colpevoli: «spesso il regime genocidario dipinge le sue vittime designate come istigate dall'odio, assetate di potere, assassine; insomma una grave minaccia per il regime e la sua popolazione, che diventano così le vere vittime». <sup>22</sup> L'aggressione e l'odio nei confronti delle vittime diventa una modalità di autodifesa e di contrattacco.

Nel volume si ricostruisce l'ampliamento delle sfere di identificazione, da quelle primarie (parentela e prossimità) a quelle inclusive ed esclusive che si vanno formando con la nascita degli Stati nazionali e con la presenza del nazionalismo. Parallelamente è l'ampliamento delle sfere di disidentificazione a rappresentare la condizione necessaria per lo scatenamento della violenza.

De Swaan mostra qui di tenere insieme un approccio di tipo socio-psicologico, ma sempre strettamente connesso con il contesto storico-politico, che restituisce un quadro certamente complesso, ricco e stimolante. L'analisi poi si sposta sugli esecutori genocidari: l'autore, pur ribadendo che i test sulla personalità non sono riusciti finora a mostrare differenze significative fra chi si rifiuta di infliggere sofferenze a altre persone e chi invece accetta di farlo, reputa utile tenere in considerazione sia la "situazione" in cui opera l'esecutore sia la sua "disposizione", cercando di «illustrare le differenze di personalità tra gli esecutori e anche tra la maggior parte degli esecutori e coloro che appartengono alla stessa generazione e ne condividono la nazionalità». <sup>23</sup> Per comprendere la differenza di atteggiamento fra gli esecutori "riluttanti", "indifferenti" e "desiderosi", de Swaan attribuisce una grande importanza anche a ciò che gli assassini di massa *non* sono e *non* hanno, come la coscienza, la capacità di agire autonomamente, e in modo precipuo, l'empatia. La mancanza di empatia, secondo l'autore, agisce in modo rilevante nella disposizione degli esecutori.

Molti sono gli spunti di riflessione e le suggestioni che il volume offre agli studiosi e agli scienziati sociali che intendono tornare a con-

<sup>22</sup> *Ibi*, p. 54.

<sup>23</sup> *Ibi*, p. 224.

frontarsi con il tema della violenza di massa. Fra questi, da seguire è certamente l'invito di de Swaan di rimettere in discussione la banalizzazione della categoria di "uomini comuni", per andare a indagare più a fondo la combinazione della situazione con la disposizione intorno alla quale si struttura la mentalità genocidaria.

#### 4. *Pensare e agire da nazisti*

A conclusioni parzialmente simili giunge anche lo storico francese Johann Chapoutot, che ha pubblicato vari lavori di storia del nazismo, con un'attenzione particolare alla sua dimensione culturale. Nel denso volume *La legge del sangue. Pensare e agire da nazisti*, lo storico francese offre una sorta di cartografia del modo di pensare e di comportarsi dei nazisti, a partire dall'analisi dei loro discorsi, saperi e credenze. Quello che emerge è un sistema di valori rovesciato. Siamo ovvero di fronte alla "introvabile crudeltà tedesca": non sono i nazisti a esercitare violenza, ma i veri criminali sono gli ebrei da cui occorre difendersi, come dimostra con chiarezza il passo del *Mein Kampf* di Adolf Hitler citato da Chapoutot:

Gli imbecilli e i codardi che si commuovono per la brutalità dei metodi e che, di continuo, parlano di umanità sono i veri criminali [...]. Sono gli ebrei i primi a essere crudeli. Sono esseri talmente egoisti e odiosi da massacrarsi fra loro se non hanno la fortuna di avere nemici esterni, che sono tra loro utili per vivere quanto l'ossigeno che respirano. Lo sostiene Hitler nel *Mein Kampf*: «L'ebreo si associa agli altri ebrei solo quando un pericolo comune lo spinge a farlo o quando un reciproco vantaggio lo conduce a esso. Se questi due motivi sfumano, il loro egoismo furibondo riprende il sopravvento e, in un battibaleno, questo popolo così unito si tramuta in un'orda di ratti che si uccidono tra loro. Se gli ebrei fossero soli su questa terra, sprofonderebbero nel loro sudiciume, nella loro immondizia, e si sterminerebbero tra loro in una lotta carica d'odio».<sup>24</sup>

<sup>24</sup> La citazione è tratta dall'ed. italiana Chapoutot, 2016, pp. 355-356.



Richiamando pertanto un sistema di valori rovesciato, contro la supposta “criminalità ebraica”, i nazisti, pensando e agendo, opponevano l’idea di un’“introvabile crudeltà tedesca”; non siamo nel contesto dell’obbedienza, ma riemerge il tema della virtù. Come nota ancora l’autore, «prima di parlare di “crudeltà”, sarebbe dunque bene che le anime belle compassionevoli vedessero in faccia l’ebreo. Una vasta letteratura nazista è dedicata alla denuncia dell’orrore e della malignità ebraici – e di una criminalità sostanziale, che scienziati del diritto e membri della polizia non si stancano mai di denunciare». <sup>25</sup> Detto in altre parole, il regime, attraverso una incessante propaganda e un’ampia pubblicistica, mise in guardia dalla “criminalità essenziale dell’ebreo”, contro cui i tedeschi dovevano opporsi. In questo quadro, la scelta del genocidio degli ebrei è intesa come una guerra per difendersi dai loro attacchi: «Dato che gli ebrei hanno dichiarato la guerra e sono responsabili della sventura del popolo tedesco, è giusto e bene che periscano nella stessa maniera, atroce, delle madri e dei bambini tedeschi bombardati. Il genocida è forse un assassino? È evidente che non lo è», <sup>26</sup> chiosa sempre Chapoutot.

Chapoutot ritorna sul tema dell’obbedienza all’interno della *Weltanschauung* del nazismo nel suo ultimo lavoro, dal titolo *Nazismo e management* che ha come sottotitolo *Liberi di obbedire*; da notare che quest’ultimo è invece il titolo del volume in originale. L’autore predilige stavolta l’approccio biografico per tornare a discutere il nodo fondamentale del rapporto fra l’ideologia nazista, la Shoah e la modernità. Lo fa a partire dalla ricostruzione di alcune figure di nazisti, e così li definisce: «decisamente estranei e stranamente vicini, quasi nostri contemporanei: così ci sembrano i criminali nazisti, di cui un ricercatore in storia, specialista di quel periodo, osserva la vita e le azioni, legge gli scritti, ricostruisce l’universo mentale e il percorso». <sup>27</sup>

La prima figura presa in esame dall’autore è un tecnico, con un ruolo apicale nell’organizzazione economica del Terzo Reich, Herbert

<sup>25</sup> *Ibi*, p. 357.

<sup>26</sup> *Ibi*, p. 364.

<sup>27</sup> La citazione è tratta dall’ed. italiana Chapoutot, 2021, p. VII.

Backe, specialista riconosciuto da metà degli anni Trenta di problemi agricoli, ministro dell'Agricoltura e stretto collaboratore di Hermann Göring, che poi andò ad assumere un ruolo strategico nei piani di conquista dei territori orientali attraverso l'organizzazione e la realizzazione di un programma che prevede di affamare milioni di persone per drenare risorse per il Reich. Nei testi dei suoi programmi troviamo però parole ed espressioni che appartengono a un linguaggio a noi familiare: "elasticità", "efficienza", e ancora: "l'importante è agire", "non parlate, agite".

La seconda figura trattata in modo dettagliato è Reinhard Höhn, specialista di diritto pubblico, il teorico delle categorie della *Gemeinschaft* (comunità) e del *Lebensraum* (spazio vitale), con una carriera politica dal 1933 nel partito e l'anno successivo l'avvio di quella militare nelle SS, fino ad assumere il ruolo di generale nel 1944.

Due punti meritano di essere richiamati. Nella cultura di questi tecnici, in particolare di Höhn, il modello di "management per delega di responsabilità" è di grande rilievo: di qui quello che emerge è il tema della responsabilizzazione "dal basso"; come puntualizza Chapoutot:

Gli organi direttivi stabiliscono un "obiettivo" (*Endziel*) che gli agenti devono raggiungere senza perdite di tempo, senza richieste di strumenti supplementari, senza affliggersi o abbattersi di fronte alla difficoltà del compito. Quel che conta è che la missione sia compiuta, poco importa il modo. Backe raccomanda la "massima elasticità nei metodi" adottati. Questi "metodi sono lasciati alla valutazione di ciascuno". In termini militari questa concezione del lavoro ha un nome, coniato nel XIX secolo, *Auftragstaktik*, tattica di missione: spetta a lui portarla a termine nei modi che preferisce e che ha a disposizione, purché l'obiettivo sia raggiunto.<sup>28</sup>

L'esecutore è "libero di obbedire", conclude l'autore, poiché esercita una volontà e una partecipazione al progetto cui è chiamato a prender parte. Il secondo aspetto riguarda le continuità dopo la guerra. Höhn, amnistiato nel 1949, fu un collaboratore di Konrad Adenauer

<sup>28</sup> *Ibi*, p. X.

e, dagli anni Cinquanta, direttore della Società tedesca di economia politica, divenendo uno degli esperti economici più reputati e ascoltati; i suoi scritti e contributi furono riferimenti per la cultura manageriale del mondo occidentale delle principali aziende della Germania Ovest.

I numerosi studi e ricerche che continuano a essere pubblicati sulla vicenda che ha riguardato l'esperienza totalitaria e la storia dei fascismi non sembrano esaurire il dibattito che rimane vivo e più che mai vivace. Al centro della riflessione e dell'analisi si trovano certamente i meccanismi concreti di un sistema basato sulla gerarchia razziale, la violenza di Stato e la politica di aggressione all'esterno; nondimeno rimane fondamentale anche l'interrogativo su come sia potuto accadere, ovvero sulle responsabilità personali e collettive degli individui e gruppi più coinvolti nelle pratiche politiche repressive e genocidarie. Il riferimento all'obbedienza agli ordini – l'obbedienza come virtù nel sistema di valori nazista – non sembra più essere ormai da tempo un'argomentazione efficace e convincente; da allora l'approccio interdisciplinare che tiene conto sia delle “disposizioni” sia della “situazione” sembra essere più fecondo, anche per una maggiore comprensione della persistenza e delle eredità di linguaggi e culture non del tutto scomparse nel dopoguerra occidentale.

### *Bibliografia*

Arendt H. (1963), *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York (tr. it. *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 1964).

Bauman Z. (1992), *Modernità e olocausto*, tr. it. Il Mulino, Bologna (ed. orig. 1989).

Baumann U. – Hauff L. (eds.) (2011), *Der Prozess. Adolf Eichmann vor Gericht*, Gedenk- und Bildungstätte Haus der Wannsee-Konferenz, Stiftung Topographie des Terrors und Stiftung Denkmal für die ermordeten Juden Europas, Berlin.

Brauman R. – Sivan E. (1999), *Éloge de la désobéissance. A propos d'un “spécialiste”*: *Adolf Eichmann*, Éditions Le Pommier, Paris.

Browning C. (1995), *Uomini comuni. Polizia tedesca e soluzione finale in Polonia*, tr. it. Einaudi, Torino (ed. orig. 1992).

Brudny M.-I. (2016), *Eichmann à Jérusalem: confection, statut et réception du texte*, in S. Lindeperg – A. Wiewiorka (eds.), *Le moment Eichmann*, Albin Michel, Paris, pp. 203-226.

Ceserani, D. (2006), *Becoming Eichmann: Rethinking the Life, Crimes, and Trial of a “Desk Murderer”*, Da Capo Press, Cambridge.

Chapoutot J. (2016), *La legge del sangue. Pensare e agire da nazisti*, tr. it. Einaudi, Torino (ed. orig. 2014).

Chapoutot J. (2021), *Nazismo e management. Liberi di obbedire*, tr. it. Einaudi, Torino (ed. orig. 2020).

Collotti E. (2010), *La storiografia sulla Shoab*, in D. D’Andrea – R. Badii (eds.), *Sterminio e stermini. Shoab e violenze di massa nel Novecento*, Il Mulino, Bologna, pp. 65-91.

D’Andrea D. – Badii R. (eds.) (2010), *Sterminio e stermini. Shoab e violenze di massa nel Novecento*, Il Mulino, Bologna.

De Swaan A. (2015), *Reparto assassini. La mentalità dell’omicidio di massa*, tr. it. Einaudi, Torino (ed. orig. 2015).

Frijtag Drabbe Künzel G. von – Galimi V. (eds.) (2019), *Microcosms of the Holocaust: Exploring New Venues into Small-Scale Research of the Holocaust*, in «Journal of Genocide Research», 21, 3, pp. 335-341.

Goldhagen D. (1996), *Hitler’s Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, Alfred A. Knopf, New York (tr. it. *I volontari carnefici di Hitler. I tedeschi comuni e l’Olocausto*, Mondadori, Milano 1997).

Jaspers K. (1996), *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, tr. it. Cortina, Milano (ed. orig. 1946).

Kershaw I. (1995), *Che cos’è il nazismo? Problemi interpretativi e prospettive di ricerca*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino (ed. orig. 1985).

Knittel S.C. – Goldberg Z.J. (eds.) (2020), *The Routledge International Handbook of Perpetrator Studies*, Routledge, London.

Lindeperg S. – Wieviorka A. (eds.) (2016), *Le moment Eichmann*, Albin Michel, Paris.

Pavone C. (1994), *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino.

Traverso E. (2004), *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, Il Mulino, Bologna.

# Le virtù della Costituzione della Repubblica italiana e la formazione del cittadino

*Giuditta Matucci*

Oggetto del presente scritto è la formazione del cittadino alla luce dei valori espressi nella Costituzione repubblicana. Lo scopo è quello di approfondire in particolare come la Costituzione incida sul percorso che eleva il singolo allo *status* di cittadino: in quale direzione e in quali termini essa concorra alla realizzazione di tale percorso.

Per chiarire il senso dell'intervento, occorre comunque ricostruire in via preliminare cosa s'intenda per "cittadino", quale sia il suo profilo secondo i dettami della nostra Carta fondamentale. L'economia della trattazione non consente di esplorare, nel dettaglio, le complesse questioni connesse all'istituto giuridico della cittadinanza, che tanto hanno impegnato, e continuano a impegnare, il dibattito giuridico: il fine non è, del resto, indagare i modi di acquisto della cittadinanza e le trasformazioni che l'hanno interessata a partire dal processo d'integrazione europea. Si tratta, piuttosto, di soffermarsi sulla posizione del cittadino inteso come "consociato", prescindendo, dunque, dalla dimensione tecnica del concetto che la vede intimamente legata alla condizione di titolarità di precise situazioni giuridiche soggettive – attive e passive – che le derivano dall'appartenenza allo Stato nei confronti dello Stato medesimo.

D'altronde, al di là di specifici diritti e obblighi quali quelli elettorali e, prima che venisse abrogato, il servizio di leva, la Corte costituzionale ha chiarito che, in via di principio, le disposizioni che richiamano i diritti e le libertà fondamentali si applicano indiscriminata-

mente alla “persona” in quanto tale,<sup>1</sup> secondo quel processo di universalizzazione che ha interessato, nella storia, il catalogo dei diritti umani.<sup>2</sup>

Allo stesso modo, questo processo di espansione interessa i doveri di solidarietà. Così, secondo l’art. 2 Cost., «[l]a Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell’uomo [...] e richiede l’adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale»: la “persona”, non il cittadino, diventa, allora, centro d’imputazione di diritti e doveri, secondo un’idea di appartenenza che trascende la cittadinanza tecnicamente intesa.<sup>3</sup>

Cittadino, ai fini del presente lavoro, è, dunque, colui il quale, risiedendo nel territorio nazionale, è, diventa, parte di una comunità, vanta diritti nei confronti della comunità e s’impegna a rispettarne le

<sup>1</sup> Secondo la sentenza Corte cost. 25 luglio 2011, n. 245, «la differenza basilare esistente tra il cittadino e lo straniero» – data dalla circostanza che «il primo ha con lo Stato un rapporto di solito originario e comunque permanente, il secondo ne ha uno acquisito e generalmente temporaneo» – può «giustificare un loro diverso trattamento» nel godimento di certi diritti (sentenza Corte cost. 26 giugno 1969, n. 104), assoggettando lo straniero a discipline legislative e amministrative *ad hoc*, l’individuazione delle quali resta «collegata alla ponderazione di svariati interessi pubblici», come quelle concernenti la sicurezza, la salute pubblica, l’ordine pubblico, i vincoli di carattere internazionale e la politica nazionale in tema di immigrazione (sentenza Corte cost. 24 febbraio 1994, n. 62). Resta tuttavia fermo che i diritti inviolabili, di cui all’art. 2 Cost., spettano «ai singoli non in quanto partecipi di una determinata comunità politica, ma in quanto esseri umani», sì che la condizione giuridica dello straniero non può essere considerata, per quanto riguarda la tutela dei diritti, «come causa ammissibile di trattamenti diversificati e peggiorativi». I diritti definiti “inviolabili” sono dunque, in via di principio, riconosciuti a “tutti”: le norme che riservano ai soli cittadini l’esercizio di talune libertà sono da considerarsi eccezionali e, come tali, non suscettibili di interpretazione analogica (così Barbera – Coccozza – Corso, 1997<sup>5</sup>, p. 235, a partire anzitutto dalla sentenza Corte cost. 26 giugno 1969, n. 104).

<sup>2</sup> Per tutti, si veda Bobbio, 1990.

<sup>3</sup> «La inderogabilità dei doveri di solidarietà, espressa dalla disposizione costituzionale, va intesa in due modi, tra di loro complementari: (i) come impossibilità di escludere dal suo rispetto qualcuno dei consociati; (ii) come precisa volontà del Costituente di richiedere ai consociati stessi l’assolvimento di tutti quei doveri che l’appartenenza a una società richiede sul piano, prima ancora che giuridico, morale e politico»: Rigano – Terzi, 2021, p. 140.

regole, concorrendo al tempo stesso al «progresso materiale o spirituale» della società stessa (art. 4, c. 2, Cost.). L'essere cittadino, secondo questa accezione, presuppone un particolare vincolo di appartenenza alla comunità, vincolo che si costruisce tutt'intorno a un patto di "coesione sociale"<sup>4</sup> qual è, appunto, la Costituzione italiana. Tale è, peraltro, il senso attribuito all'art. 54, c. 1, a norma del quale: «tutti i cittadini hanno il dovere di essere fedeli alla Repubblica e di osservarne la Costituzione e le leggi».<sup>5</sup>

La Costituzione, infatti, è la fonte che, a partire dalla caduta del regime fascista, è stata destinata a ispirare in via principale il percorso di ricostruzione della società: una società che lo stesso art. 1 definisce «democratica», in cui tutti e "ognuno" siano liberi di far sentire la propria voce e possano offrire il proprio contributo al progetto di trasformazione sociale, secondo le linee tracciate dagli artt. 2 e 3, c. 2, Cost.<sup>6</sup> Un impegno, questo, che spetta a "tutti" i consociati in maniera indiscriminata, cittadini e non, muovendo da quel principio secondo il quale la Costituzione sarebbe strumento prioritario d'inclusione sociale.<sup>7</sup>

Ma la Costituzione basta, da sola, a garantire la democrazia? Sono più importanti le regole o gli uomini? Si domanda Gustavo Zagrebelsky, nel suo noto saggio *Imparare la democrazia*, pubblicato per la prima vol-

<sup>4</sup> Per l'esplorazione di tale concetto, Camerlengo, 2015, pp. 1 ss.

<sup>5</sup> Se sull'estensibilità al non cittadino del dovere di osservanza della Costituzione e delle leggi non v'è dubbio alcuno, qualche incertezza ricorre, invece, rispetto al dovere di fedeltà. Nel tempo, tuttavia, grazie anche a una reinterpretazione del suo significato, si è registrato un atteggiamento di significativa apertura, che fa leva, fra l'altro, sul legame indissolubile fra l'adempimento del dovere di solidarietà e il godimento dei diritti fondamentali: cfr. Cerri, 1989, p. 4; Grosso, 2010, pp. 250 ss.; Ruggeri, 2012, pp. 268 ss. Cfr., però, Morelli, 2013, pp. 251 ss. *contra* Luther, 2007, p. 399.

<sup>6</sup> In argomento, Illari, 2016, pp. 425 ss.

<sup>7</sup> Rigano, 2019, p. 393. Nell'introdurre l'accordo di cui all'art. 4 *bis*, il T.U. immigrazione (d.lgs. 25 luglio 1998, n. 286) definisce il processo d'integrazione come «finalizzato a promuovere la convivenza dei cittadini italiani e di quelli stranieri, nel rispetto dei valori sanciti dalla Costituzione italiana, con il reciproco impegno a partecipare alla vita economica, sociale e culturale della società».



ta nel 2005. E, a monte, si può insegnare non la democrazia, ma a essere democratici, ad aderire al progetto democratico?<sup>8</sup>

Per lungo tempo, invero, è sopravvissuto il luogo comune dell'ideologia democratica, vale a dire la convinzione secondo cui «la virtù democratica [...] si svilupp[a] da sola [...]: tanto più la democrazia cresce [...] tanto più lo spirito democratico si sviluppa e questo fa ulteriormente crescere la democrazia».<sup>9</sup> Questa convinzione era determinata dall'idea che esseri umani prima emarginati dalla partecipazione alla cosa pubblica avrebbero tratto motivo di innalzamento civile dal coinvolgimento nel procedimento elettorale, stimolando in loro il senso di responsabilità verso gli altri.<sup>10</sup> «In breve: la credenza era che la democrazia avrebbe per propria intrinseca virtù trasformato i sudditi in cittadini e così si sarebbe essa stessa immunizzata dai pericoli di involuzioni antidemocratiche».<sup>11</sup> Ma è davvero così?

L'esperienza pone come prioritaria la formazione di un'«opinione pubblica consapevole»;<sup>12</sup> questo momento volto alla “coscientizzazione” dei componenti della società rappresenta una *condicio sine qua non* per la realizzazione di un assetto democratico.<sup>13</sup> I classici, non a caso, insegnano che non bastano buone regole, ma occorrono anche uomini buoni, che agiscano nello spirito delle regole. «La migliore delle Costituzioni nulla può se gli uomini che la mettono in pratica sono corrotti o si corrompono e, comunque, non ne sono a misura».<sup>14</sup>

<sup>8</sup> Zagrebelsky, 2005.

<sup>9</sup> *Ibi*, pp. 19 ss.

<sup>10</sup> *Ibidem*. In questo caso, il riferimento è al cittadino in senso proprio, titolare del diritto di voto. Le considerazioni espresse dall'autore valgono, infatti, rispetto a un preciso periodo storico, assai diverso e molto lontano dal momento che stiamo vivendo oggi in conseguenza dei flussi migratori. Sotto questo profilo, ci si potrebbe chiedere (forse) se la partecipazione degli stranieri alla vita politica potrebbe (magari) concorrere alla ricomposizione delle tensioni sociali, ripristinando la loro fiducia nel sistema democratico.

<sup>11</sup> *Ibi*, p. 21.

<sup>12</sup> *Ibi*, p. 23.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

Entra in gioco, così, la questione di quali siano i “soggetti”, ovvero le personalità coinvolte nel processo di formazione dei consociati.

*1. Profilo soggettivo: la formazione dei consociati come meta condivisa tra famiglia e scuola*

La Costituzione italiana definisce il momento dell'istruzione/educazione come meta “condivisa” fra una pluralità di attori coinvolti nel percorso di crescita dell'individuo: in via prioritaria, la famiglia (art. 30) e la scuola (art. 34).<sup>15</sup> L'una e l'altra rappresentano le principali «formazioni sociali» con cui entra in contatto il minore d'età e, in quanto formazioni sociali riconosciute e garantite dall'art. 2, debbono concorrere allo svolgimento della sua personalità individuale.<sup>16</sup>

Invero, famiglia e scuola, nel corso della storia, hanno vantato una posizione di netta “primazia” e sovraordinazione nei confronti dei singoli che ne facevano parte: una posizione protetta dall'ordinamento e in buona parte dovuta, almeno nel caso della famiglia, all'insostituibile ruolo che essa si trovava a svolgere sul piano del *welfare* sociale;<sup>17</sup> nel caso della scuola, alla sua conformazione quale entità gerarchicamente dipendente dalla struttura ministeriale. Ebbene, proprio in ragione di tale posizione, esse sono state, per lungo tempo, sedi di potenziali

<sup>15</sup> Secondo l'art. 30, c. 1, Cost., è «dovere e diritto dei genitori mantenere, istruire e educare i figli, anche se nati fuori del matrimonio»: provvedere all'istruzione e all'educazione dei figli è fra le responsabilità che incombono sui genitori per favorire il percorso che ciascun individuo deve poter compiere verso la costruzione della sua personalità, globalmente intesa. Tale obiettivo è condiviso con la scuola come istituzione deputata alla formazione degli alunni/studenti, secondo i principi dettati dagli artt. 33 e 34 Cost. (cfr., volendo, Matucci, 2018, pp. 1 ss. e, più di recente, 2021b, pp. 55 ss.). Non va tralasciato, comunque, il dato alla stregua del quale il percorso di crescita dell'individuo – che peraltro non cessa con l'ingresso nell'età adulta – sarebbe influenzato da ulteriori agenzie educative: basti pensare anche solo al ruolo dei *media*.

<sup>16</sup> Questo secondo la lettura per cui il riconoscimento e la garanzia, a livello costituzionale, delle formazioni sociali sarebbe, appunto, “funzionale” allo scopo: Barbera, 1975.

<sup>17</sup> Qui si allude, anzitutto, al ruolo che la famiglia esercitava in modo pressoché insostituibile nei compiti di trasmissione della vita, di cura, di istruzione e educazione, di assistenza agli anziani e alle persone con disabilità: Sesta, 2019<sup>8</sup>, p. 9.

discriminazioni a danni dei più deboli: la donna e i figli, da un lato; gli alunni e gli studenti, dall'altro. In questo senso, si pone il dubbio che famiglia e scuola, dappprincipio, fossero conformati al principio democratico. Né forse lo sono tuttora, almeno nei fatti. È stato poi il legislatore, dietro la spinta della dottrina e della giurisprudenza, ad avviare il processo di trasformazione delle due formazioni sociali nella direzione tracciata dalla Costituzione, ai sensi degli artt. 2 e 3, c. 2:<sup>18</sup> una direzione che ne esalta il ruolo “promozionale” rispetto al percorso educativo e di crescita dell'individuo, quale che sia il punto di partenza,<sup>19</sup> giacché la Repubblica – e “tutti” siamo Repubblica<sup>20</sup> – deve impegnarsi attivamente per rimuovere quegli ostacoli che, di fatto, inibiscono il pieno sviluppo della persona umana e la sua effettiva partecipazione sociale.

In sintesi, famiglia e scuola condividono questa partecipazione al percorso di crescita del minore, secondo quel principio di “alleanza educativa” che muove dalla definizione della scuola come un *continuum* rispetto al progetto educativo liberamente intrapreso dai genitori, nel rispetto dei limiti/vincoli iscritti nella Costituzione.<sup>21</sup>

I genitori, ai sensi dell'art. 30, c. 1, sono titolari di “doveri” e diritti di cura nei confronti dei figli: formula, questa, che, antepo-  
nendo le

<sup>18</sup> Sull'evoluzione della famiglia e della scuola alla luce dei principi costituzionali si veda Matucci, 2021b, pp. 55 ss.

<sup>19</sup> Valgono, per tutti, le parole di Ruggeri, 2020, p. 19: «l'autonomia del gruppo [...] può (e deve) realizzarsi con la (e cioè per il tramite della) salvaguardia dei diritti, non già con il loro sacrificio, comunque insopportabile in uno Stato di diritto autenticamente costituzionale; laddove, invece, ciò dovesse aver luogo, nessun dubbio che i diritti fondamentali debbano essere comunque messi al riparo da ogni loro possibile incisione».

<sup>20</sup> Qui si rimanda al principio secondo il quale il dovere di solidarietà sociale è espressione di un dovere “universale”, che incombe non solo sulle istituzioni, ma anche sulle formazioni sociali e su ogni singolo membro della società. Il principio di solidarietà, così inteso, si realizza attraverso l'*universitas*, il valore della collettività: «solo con una forte assunzione collettiva di responsabilità si può pensare e mettere in opera una garanzia sociale dei diritti, ovvero un accesso equo e commisurato, in condizioni di uguaglianza sostanziale, ai beni primari della vita, alla istruzione, al lavoro, alla salute, alla assistenza»: così Fioravanti, 2017, p. 99.

<sup>21</sup> Così Troisi, 2020, p. 89.

situazioni giuridiche passive a quelle attive, esalta, anzitutto, la “funzione” genitoriale nel percorso di crescita dei discendenti (e questo, beninteso, sebbene i genitori siano titolari di un’ampia libertà educativa,<sup>22</sup> che trova comunque nella tutela e nella promozione della personalità del figlio il suo limite/vincolo prioritario).<sup>23</sup>

La scuola, dal canto suo, è richiamata da subito a inverare un principio prioritario sugli altri. Ai sensi dell’art. 34, c. 1, l’istituzione scolastica è, “deve” essere, «aperta a tutti»: questa disposizione di principio, assunta a norma fondamentale in tema d’istruzione, pone la premessa per la costruzione di una scuola “democratica”, ovvero, per dirlo con le parole di Piero Calamandrei, una scuola che si faccia da tramite principale per la realizzazione di una società “aperta” e inclusiva, ove non vi siano sudditi ma cittadini,<sup>24</sup> e in cui ogni uomo abbia «la sua parte di sole e di dignità».<sup>25</sup>

Questa particolare fisionomia che assume la scuola alla luce del dettato costituzionale rimarca non poco la peculiarità della sua posizione rispetto alla famiglia: per intendersi, l’autonomia della famiglia, conseguenza della libertà educativa dei genitori, si espande fino al punto che i figli possono intraprendere il loro percorso formativo all’interno delle mura domestiche (sia pur previ controlli esterni deputati a verificarne la qualità/idoneità); l’autonomia scolastica, invece, è sempre esercitata in un contesto giuridicamente disciplinato, ove assumono rilievo anche le norme interne che l’istituzione è tenuta a darsi. L’autonomia scolastica è, in un certo senso, “istituzionalmente” protesa “a servizio” della collettività. La preordinazione dell’autonomia familiare agli interessi dei singoli che ne fanno parte è, invece, almeno in via di principio, rimessa alla sua spontaneità, salvi naturalmente i limiti imposti dal rispetto del diritto civile sul piano della re-

<sup>22</sup> Libertà educativa che è espressamente riconosciuta quale limite all’esercizio dei poteri pubblici in materia di educazione e insegnamento dall’art. 2 Protocollo addizionale alla Convenzione europea dei diritti dell’uomo. Sul rapporto fra libertà educativa dei genitori e posizione dei figli, Matucci, 2021<sup>2a</sup>, pp. 216 ss.

<sup>23</sup> Così Lamarque, 2006, p. 633; cfr. Ferrando, 1998, pp. 167 ss.

<sup>24</sup> Calamandrei, 1946.

<sup>25</sup> Calamandrei, 1950.

sponsabilità genitoriale e del diritto penale, laddove una determinata condotta integri specifiche fattispecie di reato.<sup>26</sup> Ecco perché la scuola è, “deve” essere, non solo sulla carta, “palestra di democrazia” e luogo di attuazione della Costituzione.<sup>27</sup>

All’interno di questa cornice, si distinguono, da un lato, la libertà *della* scuola o, meglio, delle scuole, quale espressione del pluralismo istituzionale, in risposta alla libertà educativa dei genitori (art. 33, c. 3, Cost.), dall’altro, la libertà *nella* scuola, quale espressione del pluralismo ideologico e del principio di laicità dell’ordinamento (art. 33, c. 1, Cost.),<sup>28</sup> che comunque deve esprimersi nel rispetto delle esigenze di tutela e di promozione della personalità del minore.<sup>29</sup>

Ma come si esprime la tutela/promozione della persona con minore età all’interno del suo percorso educativo e di crescita? Anzitutto, attraverso la libertà di manifestare la propria opinione e il diritto a essere ascoltato; si esprime nella libertà di apprendere (e nel diritto a non essere indottrinato) e si esprime, altresì, attraverso i diritti di partecipazione al proprio processo di formazione in quanto persona (la qual cosa, almeno in astratto, in accordo con quanto detto sopra, è più garantita presso l’istituzione scolastica che a casa).<sup>30</sup>

## *2. Profilo oggettivo: il sistema dei valori costituzionali nel quadro inviolabilità/solidarietà*

Il processo che porta all’educazione del cittadino è profondamente inciso, oltre che dalle persone che concorrono alla sua realizzazione, anche dai contenuti stessi che vengono impartiti. Il sistema dei valori costituzionali è, infatti, esso stesso, “oggetto” del percorso di formazione dei consociati: la Costituzione è *pactum societatis* in cui tutti – e “ciascuno” – i membri della società si riconoscono e che tutti – e “ognuno” – si impegnano a rispettare, in ragione di quel dovere di soli-

<sup>26</sup> Sul punto, Matucci, 2021b, p. 69.

<sup>27</sup> Così Laneve, 2012, p. 35.

<sup>28</sup> Per tutti, Bobbio, 1985, pp. 353 ss.

<sup>29</sup> Fra i primi, Crisafulli, 1956, p. 97.

<sup>30</sup> Per una riflessione in tal senso si veda Matucci, 2021b, pp. 69 ss.

darietà che si trova sancito nell'art. 2 e del dovere di fedeltà alla Repubblica e di osservanza della Costituzione e delle leggi espresso nel successivo art. 54.

Come è stato efficacemente espresso in dottrina, «la solidarietà è una condizione necessaria per la sopravvivenza e per lo sviluppo della democrazia pluralista e connota la “via repubblicana” al perseguimento dell'unità sociale e politica della collettività». In questa cornice, il dovere di fedeltà alla Repubblica esprime l'impegno di tutti a condividere quell'insieme di principi comuni che è, esso stesso, il fondamento su cui costruire le istituzioni repubblicane.<sup>31</sup>

Ebbene, l'art. 2 Cost. racchiude in sé l'intero progetto costituzionale, un progetto che si sviluppa intorno a due poli: quello dell'inviolabilità e quello della solidarietà. La prima evoca l'idea della Costituzione come “garanzia” (dei diritti); la seconda rimanda alla Costituzione come “indirizzo” (da seguire). Quando agisce come “garanzia” la Costituzione ha come compito principale, se non esclusivo, quello di contrastare ogni forma di interferenza indebita da parte dei pubblici poteri nella sfera privata dell'individuo; quando opera come “indirizzo”, la Costituzione si pone come norma fondamentale che detta

le finalità di base della consociazione politica, essenziali per l'esistenza stessa di un vincolo che possa dirsi autenticamente “politico”, ovvero rivolto a perseguire un indirizzo concernente non più solo, e non più tanto, i diritti in senso individuale, quanto piuttosto la società nel suo complesso, da conformare a quelle norme generali di giustizia che caratterizzano l'indirizzo medesimo, quale motore del processo di attuazione della Costituzione.<sup>32</sup>

La Costituzione, cioè, è «mandato da adempiere, affidato alle generazioni a venire»:<sup>33</sup> la persona è sì posta al centro, fine ultimo dell'azione dei pubblici poteri, ma, al tempo stesso, è parte “attiva” del

<sup>31</sup> Così Morelli, 2021<sup>2</sup>, p. 360. Per approfondimenti, Morelli, 2013, pp. 17 ss.

<sup>32</sup> Fioravanti, 2017, p. 8.

<sup>33</sup> Laneve, 2014a, p. 38, e 2014b, p. 14.

progetto volto alla costruzione della pace sociale, in quanto chiamata all'adempimento dei doveri di salvaguardia della società.

L'intero sistema dei valori costituzionali si costruisce intorno a questa dicotomia, in un'ottica volta a promuovere il ragionevole bilanciamento fra gli interessi di volta in volta in gioco, la qual cosa è essenza stessa della Costituzione democratica e magnifica sintesi di quel lavoro di ricerca degli equilibri che è stato portato avanti dai Padri costituenti nel corso dei lavori. Così è, da un lato, per il rapporto fra uguaglianza e libertà, dall'altro, per il rapporto fra unità/laicità e pluralismo.

La Costituzione esprime, in questo modo, la sua funzione "pedagogica" agendo anzitutto sul piano "formale": essa ricompone quelle antinomie che vi si schiudono all'interno seguendo il metodo dell'equilibrio, della ponderazione, riportando l'armonia all'interno del sistema. Proprio questa ricerca dell'armonia tra valori deve poter guidare l'agire dei consociati nella vita di relazione, in virtù dell'impegno assunto nell'ambito del progetto costituzionale. Compito della famiglia e della scuola è farsi da tramite attraverso un'opera di educazione fondata sulla condivisione e il rispetto.

Per tornare, dunque, alla domanda iniziale, si può insegnare la democrazia? Sì, si può. Anzi si deve. In famiglia, come a scuola. Lo impone una lettura combinata degli artt. 1, 2, 3, c. 2, 30, 34, 54 Cost.

E, ancora, si può insegnare a essere democratici? Sì, si può. Anzi si deve, secondo la stessa interpretazione che accompagna i principi sopra richiamati, sotto l'ispirazione di quel metodo della ricerca degli equilibri fra pesi e contrappesi che è l'intima essenza della nostra Costituzione.

Infine, basta da sola la Costituzione a garantire la democrazia? Purtroppo no. Le regole da sole non bastano, come purtroppo, tante volte, non bastano gli uomini. Ma questa è la sfida che "tutti" siamo chiamati ad affrontare in nome delle virtù della Costituzione, in nome della virtù "democratica".

*Bibliografia*

Barbera A. (1975), *Art. 2 Costituzione*, in G. Branca (ed.), *Commentario della Costituzione*, Zanichelli-II Foro italiano, Bologna-Roma.

Barbera A. – Cocozza F. – Corso G. (1997<sup>5</sup>), *Le situazioni soggettive. Le libertà dei singoli e delle formazioni sociali. Il principio di eguaglianza*, in G. Amato – A. Barbera (eds.), *Manuale di diritto pubblico, I: Diritto pubblico generale*, Il Mulino, Bologna, pp. 223-333.

Bobbio N. (1985), *Libertà nella scuola e libertà della scuola*, in «Belfagor», 40, 3, pp. 353-362.

Bobbio N. (1990), *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino.

Calamandrei P. (1946), *Contro il privilegio dell'istruzione*, in «Il Ponte», 2, 1, pp. 3-14.

Calamandrei P. (1950), *Difendiamo la scuola democratica*, in «Scuola democratica», 2, pp. 1-5.

Camerlengo Q. (2015), *La dimensione costituzionale della coesione sociale*, in «Rivista AIC», 2, pp. 1-36.

Cerri A. (1989), *Fedeltà (dovere di)*, in *Enciclopedia giuridica*, XIV, Treccani, Roma, pp. 1-10.

Crisafulli V. (1956), *La scuola nella Costituzione*, in «Rivista trimestrale di diritto pubblico», 1, pp. 54-99.

Ferrando G. (1998), *Diritti e interessi del minore tra principi e clausole generali*, in *Politica del diritto*, 1, pp. 167-176.

Fioravanti M. (2017), *Art. 2 Costituzione italiana*, Carocci, Roma.

Grosso E. (2010), *I doveri costituzionali*, in *Lo statuto costituzionale del non cittadino*. Atti del Convegno annuale dell'Associazione italiana costituzionalisti (Cagliari, 16-17 ottobre 2009), Jovene, Napoli, pp. 229-280.

Illari S. (2016), *Insegnamento della Costituzione ed educazione civica*, in G. Matucci – F. Rigano (eds.), *Costituzione e istruzione*, FrancoAngeli, Milano, pp. 425-463.

Lamarque E. (2006), *Art. 30 Cost.*, in R. Bifulco – A. Celotto – M. Olivetti (eds.), *Commentario alla Costituzione*, I, Utet, Torino, pp. 622-639.



Laneve G. (2012), *Istruzione, identità culturale e Costituzione: le potenzialità di una relazione profonda, in una prospettiva interna ed europea*, in «Federalismi.it», 24, pp. 1-43.

Laneve G. (2014a), *La giustizia costituzionale nel sistema dei poteri, I: Interpretazione e giustizia costituzionale: profili ricostruttivi*, Cacucci, Bari.

Laneve G. (2014b), *La scuola per la Costituzione e la Costituzione per la scuola: qualche riflessione sulla formazione degli insegnanti*, in «Federalismi.it», 13, pp. 1-20.

Luther J. (2007), *I doveri di chi giudica il giudice dei doveri*, in R. Balduzzi – M. Cavino – E. Grosso – J. Luther (eds.), *I doveri costituzionali: la prospettiva del giudice delle leggi*. Atti del Convegno annuale del Gruppo di Pisa (Acqui Terme-Alessandria, 9-10 giugno 2006), Giappichelli, Torino, pp. 394-402.

Matucci G. (2018), *Scuola, genitori, figli. A proposito dell'educazione alla parità di genere e al rispetto delle differenze*, in «Osservatorio AIC», 2, pp. 1-24.

Matucci G. (2021<sup>2a</sup>), *Articolo 30*, in F. Clementi – L. Cuocolo – F. Rosa – G.E. Vigevani (eds.), *La Costituzione italiana. Commento articolo per articolo*, I, Il Mulino, Bologna, pp. 216-219.

Matucci G. (2021b), *Le agenzie educative e i diritti dei singoli, fra unità, identità e autonomia*, in «Diritto costituzionale», 4, 2, pp. 55-80.

Morelli A. (2013), *I paradossi della fedeltà alla Repubblica*, Giuffrè, Milano.

Morelli A. (2021<sup>2</sup>), *Art. 54 Cost.*, in F. Clementi – L. Cuocolo – F. Rosa – G.E. Vigevani (eds.), *La Costituzione italiana. Commento articolo per articolo*, I, Il Mulino, Bologna, pp. 359-363.

Rigano F. (2019), *Lo studio della Costituzione come pratica di inclusione*, in G. Matucci (ed.), *Diritto all'istruzione e inclusione sociale. La scuola «aperta a tutti» alla prova della crisi economica*, FrancoAngeli, Milano, pp. 389-398.

Rigano F. – Terzi M. (2021), *Lineamenti dei diritti costituzionali*, FrancoAngeli, Milano.

Ruggeri A. (2012), *Note introduttive ad uno studio sui diritti e i doveri costituzionali degli stranieri*, in A. Ruggeri, *“Itinerari” di una ricerca sul sistema delle fonti*, XV: *Studi dell'anno 2011*, Giappichelli, Torino, pp. 219-281.

Ruggeri A. (2020), *Costituzione e formazioni sociali: modello ed esperienze a confronto (note minime, introduttive ad un dibattito)*, in A. Ciancio (ed.), *Pensare o “rinnovare” le formazioni sociali? Legislatori e giudici di fronte alle sfide del pluralismo sociale nelle democrazie contemporanee*. Atti del Convegno (Catania, 24-25 maggio 2019), Giappichelli, Torino, pp. 3-22.

Sesta M. (2019<sup>8</sup>), *Manuale di diritto di famiglia*, Wolters Kluwer-Cedam, Milano-Padova.

Troisi M. (2020), *Il dialogo tra agenzie educative nella scuola al tempo del Covid-19*, in G. Laneve (ed.), *La scuola nella pandemia. Dialogo multidisciplinare*, Eum, Macerata.

Zagrebel'sky G. (2005), *Imparare la democrazia*, Gruppo editoriale L'Espresso – La Repubblica, Roma.

«Society is a hole»: la virtù della disobbedienza  
civile e incivile nelle controculture  
della seconda metà del Novecento

*Federico Piseri*

Society is a hole  
It makes me lie to my friends  
It's running down my street  
With white powers sneakers  
On the beautiful beat of black feet

Society is a hole  
It beats my friends big heads  
My friends have big heads,  
[...]  
You got big big hair  
And everybody is scared  
[...]

We're living in pieces  
I want to live in peace  
Society is a hole<sup>1</sup>

La premessa a questo intervento deve necessariamente esplicitare il suo titolo. Il brano da cui è tratto, *Society is a Hole* dei Sonic Youth, è stato definito «un inno su un solo accordo all'anonimia nella grande

<sup>1</sup> Sonic Youth, *Society is a Hole*, in *Bad Moon Rising* (Blast First, 1985).

città»<sup>2</sup> e contiene molti elementi che sono essenziali per capire le riflessioni che seguiranno.

Per “società” si intende qui la cultura *mainstream* che vuole uniformare secondo un codice estetico e morale chi propone canoni diversi e si identifica nelle subculture della New York anni Ottanta. Questo scontro avviene in ambito urbano: lo scenario in cui le istanze sub- e contro-culturali del Novecento si sono espresse. Uniformarsi alla massa significa tradire un gruppo comunque coerente per lessico, rituali, gusti musicali, vestiario, modalità espressive artistiche... in una parola “stile”.<sup>3</sup> In ultimo il brano introduce uno dei concetti chiave di questa trattazione: il *moral panic*, situazione che si realizza quando una società teme che un individuo, o un gruppo, rappresenti «a threat to societal values and interests». <sup>4</sup> Chi scatena il panico morale è definito da Stanley Cohen *folk devil*: «visible reminder of what we should not be». <sup>5</sup> Come osserva Cohen:

One of the most recurrent types of moral panic in Britain since the war has been associated with the emergence of various forms of youth culture [...] whose behaviour is deviant or delinquent. To a greater or lesser degree, these cultures have been associated with violence. The Teddy Boys, the Mods and the Rockers, the Hells Angels, the skinheads and the hippies have all been phenomena of this kind.<sup>6</sup>

Nella lettura che propongo di alcuni passaggi della storia della gioventù del Novecento, questi vari gradi di disobbedienza alle regole scritte e non del vivere civile sono tutti sintomi di quel confronto generazionale conflittuale<sup>7</sup> che porta in superficie le ansie, le nevrosi, le

<sup>2</sup> Azerrad, 2010, p. 262.

<sup>3</sup> Hebdige, 2017.

<sup>4</sup> Cohen, 2002<sup>4</sup>, p. 1. L'accezione di *folk devil* e *moral panic* è ovviamente stata dibattuta e parzialmente modificata dal dibattito sociologico degli ultimi cinquant'anni. Per una riflessione si vedano Boethius, 1995; Marsh – Melville, 2011; Hayle, 2013.

<sup>5</sup> Cohen, 2002<sup>4</sup>, p. 2.

<sup>6</sup> *Ibi*, pp. 1-2.

<sup>7</sup> Cfr. Benigno, 2013, pp. 57-77, dove viene affrontato il lemma «Generazioni».

insoddisfazioni collettive<sup>8</sup> suscitate da un modello sociale che entra in crisi nel confronto con il “nuovo”. La crisi, il cambiamento, il confronto generazionale sono quei momenti in cui i più giovani sperimentano nuove dimensioni sociali (e quindi politiche), in cui accanto alla loro educazione formale se ne aggiunge una informale legata a quella musica, quella letteratura e quell’arte che non ha ancora trovato spazio sui libri di testo, nelle sale dei musei o degli auditori. La disobbedienza, dal punto di vista dei *cultural studies*, è una virtù che permette il costante e fluido mutare di una cultura e di una società, ovvero di un complesso di valori etici, estetici, morali, relazionali e identitari che vengono trasmessi da una generazione all’altra per essere poi messe di nuovo in discussione.

### 1. (*Jazz*) Youth against Fascism

Quando parliamo di subculture giovanili ci riferiamo principalmente alla seconda metà del Novecento. Con poche eccezioni, nella prima metà del secolo, le due guerre e la crisi del 1929 hanno imposto una maturazione precoce ai giovani della *lost generation* e della generazione “della ricostruzione”. Eppure, nei territori europei occupati dai nazisti, la *Hitlerjugend* incontra l’opposizione, nella sua opera di aggregazione, di gruppi che disturbano a tal punto l’attività di indottrinamento da coinvolgere la Gestapo nella loro repressione. Tra il 1937 e il 1940 si diffondono gruppi di giovani che non si identificano nei valori del nazismo, ma si vestono in modo eccentrico e ascoltano musica vietata dalla censura: il Jazz.<sup>9</sup>

Non si tratta di un vero movimento: manca un’organizzazione che colleghi questi gruppi diffusi tra Amburgo, Francoforte, Vienna, Parigi,

<sup>8</sup> Cfr. Marchi, 2014, p. 19.

<sup>9</sup> Anche in Italia un’eccessiva influenza della musica Jazz era vietata nelle composizioni: cfr. Alaimo, 2004. L’influenza americana era percepita come una minaccia. Leggiamo sulle pagine del «Corriere della sera» che «s’avean da sbarrare le porte di casa al novello anticristo musicale [...] il jazz costituiva un’offesa al buon gusto, una minaccia alla salute pubblica, il cardiopalma – alcuno disse la sifilide – della musica», tutte definizioni che qualche anno dopo si applicheranno, senza modifiche, al Rock’n’Roll: Cerchiaro, 2003, p. 95. Cfr. anche Lamonica, 2015.

Praga, con casi censiti in Danimarca e Olanda. Sono diversi anche i nomi che prendono: *Swing Boys*, *Hot Boys*, *Easy Boys*, *Lotter Boys*, *Jumbodande* o *Alster-Piraten-Club* in Austria e Germania; *Zazous* a Parigi; *Potáki* a Praga.<sup>10</sup>

Quelli che, per semplicità, chiameremo *Swing Boys* sono a tutti gli effetti una subcultura spettacolare: hanno capelli lunghi, o meglio diversi da tagli militari, vestono come nei film americani,<sup>11</sup> non usano il saluto nazista, ma *hi* o *hallo*. Questa estetica e questo atteggiamento fanno degli *Swing Boys* il perfetto *folk devil*. Sebbene non arrivino a scatenare panico morale,<sup>12</sup> riescono a occupare le pagine dei giornali e le relazioni della *Hitlerjugend*. In una di queste leggiamo:

I ballerini erano uno spettacolo orrendo. Nessuna coppia ballava *normalmente*; era tutto un dondolare della peggior specie. Certe volte due ragazzi ballavano con una ragazza, a volte più coppie formavano un circolo incrociando le braccia e saltando. I maschi si davano un tono portando i *capelli lunghi* [...]. Anche le ragazze mostravano una predilezione per i capelli lunghi e lisci. Avevano le sopracciglia sottolineate dalla matita, rossetto sulle labbra e unghie laccate.<sup>13</sup>

Sugli *Zazous* di Parigi, Patrice Bollon scrive che «a lire les descriptions même, on a la sinistre impression que les Zazous ne sont jamais que des Juifs déguisés: regards “torves”, nez crochus, cheveux “crépus” – rien ne manque à la panoplie abominable».<sup>14</sup> Paradossalmente, molti tratti sono esattamente il contrario di quelli descritti per i loro equivalenti tedeschi, ma il punto è descrivere ciò che spaventa, il nemico che rompe l'equilibrio del buon costume.

<sup>10</sup> Tantner, 1994; inoltre, Marchi, 2014, pp. 107-112.

<sup>11</sup> In particolare, i riferimenti sono *Born to Dance* e *Broadway Melody*, rispettivamente del 1936 e del 1940.

<sup>12</sup> Questo conferma la teoria di Hayle che possano esserci *folk devil* anche senza fenomeni di *moral panic*. Si veda Hayle, 2013.

<sup>13</sup> Da un rapporto della *Hitlerjugend* del 1942 in Marchi, 2014, p. 110; i corsivi sono miei.

<sup>14</sup> Bollon, 1990, p. 128.

Lo stile, il gergo,<sup>15</sup> la presenza nel contesto urbano, fanno degli *Swing Boys* un prodromo delle subculture del secondo Novecento. La disobbedienza al regime nasce e crea aggregazione intorno a una musica, il Jazz, che in Europa era ed è considerata “alta”, intellettuale. In un contesto in cui è bandita, ascoltare musica Jazz manifestandolo con abiti e comportamenti (costumi) implica uno stigma sociale. Gli *Zazous*, infatti, arrivarono a portare la stella gialla con la scritta *Swing*.<sup>16</sup> In questa subcultura sono coinvolti sia ragazzi della borghesia sia esponenti del proletariato urbano, ovvero i *folk devil* per eccellenza.

Gli *Swing Boys* non propongono un’alternativa alla cultura dominante, né un sistema sociale retto da regole diverse, ma sono importanti ai fini di questa trattazione per due ragioni. In primo luogo, perché ci permettono di analizzare un caso di disobbedienza non violenta che mette in luce come basti la volontà di non omologarsi a disturbare il “comune buon gusto” in un preciso contesto. La consapevolezza che gli stessi codici estetici saranno invece ampiamente accettati nei decenni successivi, ci permette di introdurre un concetto importante nell’analisi *a posteriori* delle forme di disobbedienza giovanile: l’adeguamento della percezione, dettato in parte dal *bias* noto come *retrospettiva rosea*,<sup>17</sup> per cui ogni cambio generazionale vuole che «i “cattivi” di un tempo divengano più “buoni” [...]: “quelli del ’68” erano più buoni di “quelli del ’77” [...] e così via».<sup>18</sup> Come nota il musicologo Ted Gioia, «musical innovation happens from the bottom up and from the outside in».<sup>19</sup> Quanto vale per la musica vale anche per le dinamiche dei conflitti generazionali: «those with power and authority usually oppose these musical innovations, but with time, whether through co-optation or transformation, the innovations become mainstream, and then the cycle begins again».<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Cfr. Tantner, 1994, p. 24.

<sup>16</sup> Cfr. Bollon, 1990, p. 128.

<sup>17</sup> In merito si veda Mitchell – Thompson, 1994.

<sup>18</sup> Marchi, 2014, p. 18.

<sup>19</sup> Gioia, 2019.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

## 2. Rockin' in the Free World

Negli anni Cinquanta il Rock fornisce a quella società che nel decennio precedente evadeva con il Jazz dalle desolazioni della guerra un nuovo, più grezzo e selvaggio *folk devil*. Nel dopoguerra, fuori dagli USA, il Jazz torna a essere una musica per la *upper-middle class*, mentre il Rock, più semplice, immediato e rapido (anche da riprodurre) colpisce l'immaginario dei giovani proletari. Lo Swing, assimilato nella nascente cultura di massa, non è più uno "spettacolo orrendo", mentre il Rock diventa un promiscuo "dondolare senza senso" che allontana i giovani dai valori della borghesia bianca a favore della cultura dei *juke joint* degli afroamericani.<sup>21</sup> Alla musica, si aggiunge l'abbigliamento:

se i ragazzi delle *élite* scolastiche indossano maglioni sportivi e giacche, e le ragazze kilt, pullover e camicette, i giovani dei gruppi marginali usano una sintassi vestimentaria del tutto diversa e originale. Riprendendo il modello cinematografico offerto da *The Wild One* o da *Rebel Without a Cause*, ecco che i giovani e le giovani rocker si vestono con giubbotti di pelle e t-shirt bianche attillate, oppure con *mises* dai colori brillanti e molto contrastanti [...], mentre per i capelli i ragazzi imitano lo stile dei *pachucos*,<sup>22</sup> con un folto ciuffo [...]. I benpensanti non hanno dubbi nel considerare questo tipo di abbigliamento come indizio di una deriva verso l'asocialità o la vera e propria delinquenza.<sup>23</sup>

La musica *mainstream* degli anni Cinquanta è rassicurante e ripetitiva, nonostante l'affermarsi delle chitarre elettriche nel Country e nel Blues continui a proporre grandi arrangiamenti orchestrali. In questo contesto, il Rock bianco e lo stile di vita ad esso associato «non contiene niente di veramente eversivo».<sup>24</sup> Il nuovo genere musicale, con la subcultura che ne deriva, mette in crisi l'opinione pubblica bianca e

<sup>21</sup> Termine gergale che indica locali in cui si suonava dal vivo e gli avventori potevano ballare e bere alcolici.

<sup>22</sup> Una subcultura legata al Jazz sviluppatasi negli Usa durante gli anni Trenta.

<sup>23</sup> Banti, 2017, pp. 252-253.

<sup>24</sup> *Ibi*, p. 257.



conservatrice perché si ispira troppo apertamente alla cultura afroamericana. Di fatto, però, non «c'è alcuna espressione, nemmeno indiretta, di sentimenti di protesta, niente che sia eticamente davvero controcorrente».<sup>25</sup> Il percepito pericolo per i valori borghesi deriva per lo più da una sovrainterpretazione. D'altronde, la distorsione e l'esagerazione, causati dai *media*, sono indispensabili perché si crei una situazione di panico morale.<sup>26</sup> Queste subculture rimangono poco incisive perché basate su un forte individualismo: mancano di una visione politica e sociale più ampia e non riescono a costruire un vero processo di acculturazione alternativo alla cultura dominante per i giovani che vi si identificano.

### 3. All Mod Cons

Il rapido ritorno all'alveo familiare e ai suoi valori dei giovani degli anni Cinquanta ha colto alla sprovvista critici e giornalisti che osservavano la gioventù nei primi Sessanta. Per rendere l'idea delle aspettative sul futuro degli adolescenti che, ad esempio, affollavano i primi concerti dei Beatles, riporto questa recensione di un loro concerto:

The full house was made up largely of upper-middle-class young ladies, stylishly dressed, carefully made up, brought into town by private cars or suburban buses for their night to howl, to let go, scream, bump, twist and clutch themselves ecstatically out there in the floodlights for everyone to see and with the full blessings of all authority; indulgent parents, profiteering businessmen, gleeful national media, even the police. Later they can all go home and grow up like their mommies, but this was their chance to attempt a very safe and very private kind of rapture.<sup>27</sup>

Vorrei porre l'accento proprio sul “crescere come le loro mammine”: moralmente, se non di fatto, invece, queste ragazze saranno poi a Woodstock a celebrare l'apoteosi e la fine di una stagione culturale

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Cohen, 2002<sup>4</sup>, pp. 26-34.

<sup>27</sup> Recensione apparsa su «The Nation» il 2 marzo 1964 relativamente al concerto del 12 febbraio precedente. Questa e altre citazioni sono riportate in Schneider, 2014.

rivoluzionaria. Continueranno quindi a essere tutto quello che la generazione precedente non avrebbe voluto che fossero.

Le subculture degli anni Quaranta e Cinquanta mancano di quella visione alternativa della società che è necessaria per diventare controculture. Quando una subcultura riesce a proporre istanze contro-culturali, questa per i giovani che la animano diviene luogo di sperimentazione sociale, quindi politica, e di educazione informale non solo estetica. Per questo la rivoluzione dei costumi degli anni Sessanta era difficile da prevedere ed era dovuta principalmente al mutato contesto sociale, culturale ed economico che ha favorito la nascita di varie subculture giovanili che diventarono controculture di respiro tanto ampio da modificare il *mainstream*. Gli anni Sessanta offrono un vasto ventaglio di subculture di grande interesse. In questo intervento tratterò quella Mod, punto di partenza degli studi del Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) di Birmingham, e quella Hippie.

Phil Cohen e Dick Hebdige, tra i primi esponenti del CCCS a dare fondamento teorico al concetto di subcultura, hanno prodotto ricerche che ricostruiscono la nascita dei Mod in alcuni quartieri di Londra nei primi anni Sessanta. Dove Hebdige con *The Meaning of Mod* del 1979 si concentra sui significati e significanti della subcultura,<sup>28</sup> Phil Cohen, nel 1972, ne studia l'origine storica con *Subcultural Conflict and Working Class Community*.<sup>29</sup>

Phil Cohen riflette prima di tutto sui cambiamenti socioeconomici dell'East End londinese, dove la subcultura nasce: la speculazione edilizia e la costruzione di edifici ad alta densità distrussero la funzione di socializzazione di strade, pub e negozi, costituendo un isolamento spaziale che trova una risposta in una subcultura per cui la solidarietà gioca un ruolo fondamentale. Un Mod era comunemente un giovane impiegato in «lavori scarsamente qualificati, mal retribuiti e routinari, che interessarono i settori intensivi dell'economia, partico-

<sup>28</sup> Hebdige, 2006.

<sup>29</sup> Cohen, 2019.

larmente l'industria dei servizi». <sup>30</sup> Questo tenore di vita, insufficiente a raggiungere i livelli di benessere della *middle-class*, spinge i Mod a un'estetica che li ponga anche oltre l'obiettivo: vestiti eleganti, possibilmente su misura, e un *life style* fatto di feste nei locali alla moda di Londra. Molto spesso si tratta di un'immagine proiettata più che di realtà, dal momento che i miseri mezzi a disposizione non avrebbero permesso di sostenere tali costi. L'estetica dei Mod, ai nostri occhi, non è particolarmente appariscente, eppure i contemporanei la trovavano disturbante, quando non minacciosa: la violenza a cui erano associati dalla stampa, l'aggressività della loro musica e l'uso di *speed* ribaltavano i valori associati agli abiti dell'*upper-middle-class*. <sup>31</sup>

L'aumento dei prezzi delle case non permetteva ai giovani di staccarsi dalla famiglia, quindi, accanto al conflitto di classe, si aggiunge quello generazionale. Per Phil Cohen le subculture giovanili «rappresentano [...] un tentativo di recuperare alcuni elementi socialmente coesivi purtroppo andati distrutti nella cultura parentale, e combinarli con elementi appartenenti ad altri strati della classe». <sup>32</sup> I Mod da un lato ricreano una società che sta scomparendo, dall'altro cercano di proporsi come gli scalatori sociali che non possono essere. Dentro questo conflitto si esprimono «due esigenze contraddittorie: il bisogno di creare ed esprimere l'autonomia e la diversità dai genitori [...] e il bisogno di conservare la sicurezza dell'ego e le identificazioni parentali che le sostengono». <sup>33</sup>

Si può esemplificare questa contraddizione attraverso i versi di uno dei brani Mod per eccellenza. Il ritornello di *Village Green Preservation*

<sup>30</sup> *Ibi*, p. 318. Cfr. anche Hebdige, 2006, p. 74: «The average mod [...] was either a semi-skilled or more typically an office worker who had left Secondary-modern school at fifteen. Another large section of mods were employed as department store clerks, messengers, and occupied menial positions in [...] service industries».

<sup>31</sup> «The very visible presence at Margate, Brighton, and Hastings of disturbingly ordinary, even smart teenagers from London and its environs somehow seemed to constitute a threat to the old order [...]. The mods [...] “looked alright but there were something in the way they moved which adults couldn't make out”»: *ibi*, p. 72.

<sup>32</sup> Cohen, 2019, pp. 322-323.

<sup>33</sup> *Ibi*, p. 324.

*Society* dei Kinks recita «Preserving the old ways from being abused / Protecting the new ways for me and for you»: <sup>34</sup> la ricerca del nuovo, del *moderno* passa dalla conservazione del vecchio, dell'identità che le esigenze di una nuova economia stanno distruggendo. Nelle strofe, inoltre, troviamo proprio riferimento alla speculazione che stava cambiando i panorami urbani e la società britannica:

We are the Office Block Persecution Affinity  
God save little shops, china cups and virginity  
We are the Skyscraper condemnation Affiliate  
God save tudor houses, antique tables and billiards

I Mod disobbediscono a una società classista, vestendosi e parlando come non avrebbero dovuto, mettendone alla berlina gli usi attraverso un dandismo wildiano dissacrante. Operano un'appropriazione e rielaborazione della cultura di una società a cui non dovrebbero appartenere per proporre un'altra dove le classi sono superate dallo "stile". <sup>35</sup> La violenza dei Mod non assume una dimensione di ribellione, si indirizza, anzi, verso altre subculture: la loro disobbedienza si limita all'eversione della struttura sociale in una dimensione micro (il palazzo, la strada, il quartiere, la famiglia) e macro (la città, i locali di Londra).

La subcultura Mod termina alla fine del decennio, quando l'approccio di dinamico stravolgimento delle regole della società dettato dal basso diviene canone: nel momento in cui l'industria culturale cristallizza gli elementi caratterizzanti di una subcultura, una volta che li ha resi di massa e slacciati dai termini di appartenenza e di conflitto originari, questi perdono il loro valore generativo di cambiamento, non causano più *moral panic*. Accanto all'assorbimento nel *mainstream* della controcultura, l'altra via di uscita dalla subcultura Mod, secondo Phil Cohen, è il matrimonio precoce con le responsabilità che ne conseguono. Anche in questo caso, però, si assiste spesso a un ammorbidimento del radicalismo originario, non alla fine della subcultura *tout*

<sup>34</sup> The Kinks, *Village Green Preservation Society*, in *The Kinks are The Village Green Preservation Society* (Pye, 1966).

<sup>35</sup> Cfr. Hebdige, 2017.

*court*. Negli anni Settanta, insieme al Punk e spesso combinato con esso, nasce il Mod Revival, che recupera, in modo più tagliente e aggressivo, lo stile degli anni Sessanta superandone anche alcune chiusure come quelle legate alla razza o all'orientamento sessuale. In questa rinascita c'è la contestazione dei figli Mod ai genitori ex Mod: chi era *folk devil*, ora prova il *moral panic*.

#### 4. Kill All Hippies

Gli anni Sessanta hanno visto svilupparsi molte delle più longeve subculture del secolo scorso, messe in crisi solo nel nuovo millennio, nell'era postideologica e della globalizzazione. Anche negli Usa l'espansione di subculture (Beatnik, Hippie) e movimenti controculturali (1960s Civil Rights Movement, Free Speech Movement, New Left) che coinvolgevano il proletariato bianco e nero e giovani universitari della *middle-class* crea un'ondata di *moral panic*.<sup>36</sup> Al netto degli stereotipi sui Beatnik, interessati solo a musica e a vestiti, e sugli Hippie, membri non attivi della società,<sup>37</sup> le subculture americane, e in particolare quest'ultima, mettono in crisi il concetto di famiglia e con questa gli altri pilasti della società per i conservatori (e non solo) americani: Dio e Patria. La ricerca spirituale degli Hippie ignora la tradizione occidentale, vira verso la spiritualità orientale guidata dall'uso di sostanze psicotrope.<sup>38</sup> La contestazione della guerra in Vietnam, infine, è l'ultimo colpo a un'ideologia WASP considerata obsoleta dai figli di chi ha combattuto la Seconda Guerra Mondiale. Quella che viene proposta, quindi, è una radicale riforma delle idee di Stato e di società dominanti negli Stati Uniti del dopoguerra.

Mentre i coetanei inglesi erano stati sollevati dall'obbligo di leva, molti giovani americani rifiutano di rischiare la vita in Vietnam, di-

<sup>36</sup> «During the 1960s, young people in the Western world were a political and cultural force, whether they took to the streets, stormed university offices, smoked dope, burned their military draft cards or their bras, ran away from home or dropped out. Youth culture and the counterculture intersected and coexisted and widened the generation gap»: Duncan, 2013, in particolare p. 144.

<sup>37</sup> Cfr. Helfrich, 2010.

<sup>38</sup> Cfr. Davis-Munoz, 1968.

sobbedendo così a quelli che erano considerati valori fondanti della nazione. La guerra fu sicuramente il collante generazionale per i giovani della prima metà del Novecento, per scelta o per possibilità quelli della seconda metà del secolo sviluppano diverse modalità di costruzione di identità. La protesta contro la guerra in Vietnam assume per lo più un carattere non violento, sulla scia della lezione di Martin Luther King. Tale messaggio, divulgato anche da Allen Ginsberg,<sup>39</sup> porta a un'inaspettata visibilità mediatica: «i Figli dei fiori inventano forme di protesta sempre più originali: fiori, canti, slogan, carri allegorici contro armi da fuoco e manganelli».<sup>40</sup>

Il pacifismo e l'antimilitarismo negli anni Sessanta travalicano i confini delle controculture. Per quanto lontano dai temi trattati, infatti, non si può evitare un riferimento a Lorenzo Milani. Il prete di Barbiana, con la sua *Lettera ai cappellani militari*,<sup>41</sup> risponde a una dichiarazione pubblicata sul quotidiano «La Nazione» nel febbraio 1965 in cui un gruppo di cappellani militari definiva l'obiezione di coscienza un atto di viltà. Milani vi contrappone il coraggio di chi, durante il secolo di storia dell'Italia unita, si è rifiutato di obbedire a ordini ingiusti, di chi si rifiuta di uccidere civili.<sup>42</sup> Questo *excursus* ci permette di capire come le posizioni controculturali espresse dalle subculture giovanili avessero comunque contribuito a diffondere, se non ad aprire, un dibattito sui diritti che ha caratterizzato il “secolo breve” o, appunto, il “secolo dei diritti”.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> A seguito delle minacce ricevute da parte degli Hell's Angels durante la manifestazione del *Vietnam-Day Committee* del 16 ottobre 1965, il poeta *beat* scrisse un editoriale/poesia sul «Berkeley Barb» del 19 novembre, in cui accusava i motociclisti, la cui sfida alla cultura *mainstream* era decisamente meno civile, di essere al soldo della destra conservatrice e di volersi ingraziare la polizia aggredendo i manifestanti pacifisti. Invitava comunque a non rispondere alla violenza con la violenza: «As it stands the VDC adopted policy of pacifism for marchers, WHO SIMPLY WILL NOT FIGHT. And will try to make the march a HAPPY SPECTACLE»: Ginsberg, 1965.

<sup>40</sup> Pollini, 2008, p. 57.

<sup>41</sup> Lettera pubblicata su «Rinascita» del 6 marzo 1965.

<sup>42</sup> Cfr. Fioravanti – Floriani, 1972, pp. 69-70; Drake, 2008, pp. 457-458. Il testo della lettera è edito in Milani, 2017.

<sup>43</sup> Si veda De Giorgi, 2019, p. 8.

Anche la controcultura Hippie viene meno alla fine degli anni Sessanta, quando, dopo essere stata comunque tollerata, scatenò un vero e proprio *moral panic* a causa dei crimini commessi dalla *Family* di Charles Manson nell'estate del 1969. Come per i Mod, «nei primi anni Settanta gli hippie sono trasformati dai mass media da movimento alternativo a fenomeno di moda». <sup>44</sup> Anche in questo caso, però, molte delle istanze di cambiamento proposte dalla controcultura vengono assorbite nella cultura *mainstream*. <sup>45</sup> Nel frattempo, i più giovani iniziano a sviluppare nuovi linguaggi creativi, nuovi codici estetici che rompono con i precedenti, riuscendo a superarne (sorprendentemente) il potenziale di disturbo del “comune buon gusto”.

Gli ambienti controculturali degli anni Sessanta sono stati un laboratorio politico e sociale. Pur con limiti e ingenuità, si pensava a una società diversa, quindi a una diversa idea di cittadinanza e di partecipazione politica. In questo laboratorio hanno trovato spazio espressioni artistiche e culturali d'avanguardia, ma anche estremamente popolari che sono ormai esplicitamente riconosciute per il loro valore: si pensi, ad esempio, al Nobel conferito a Bob Dylan (2016). Pur tra innumerevoli sfumature e differenze, queste subculture hanno dato una spinta fortissima al processo di diffusione dei diritti, un modello di partecipazione attiva alla vita politica, che si riverbera ancora nella società e nelle istituzioni, non ultima la scuola.

##### 5. *Da All the young dudes ad All the young punks*

La copertina del 7 agosto 1971 di «New Musical Express» riporta una fotografia di Marc Bolan e in spalla il titolo *Just Like Beatles Days Again*. La stampa musicale britannica ha sempre contribuito a costruire l'immagine e il potenziale commerciale dei musicisti paragonandoli ai Beatles, ma per i T. Rex dei primissimi anni Settanta il paragone non sembra eccessivo: «a sancire definitivamente il parallelismo fra T. Rex e la Beatlemania era il fervore dei fan. I *bolanomani* imitavano

<sup>44</sup> Pollini, 2008, p. 231.

<sup>45</sup> «La middle class americana comincia a fare suoi alcuni aspetti, come la moda, la cucina e persino i nomi di fantasia»: *ibidem*.

persino il look del loro idolo: i capelli, gli abiti, gli occhi truccati, i lustrini e le stelle d'oro sugli zigomi». <sup>46</sup> Bolan propone una musica semplice, diretta, ripresa dal Rock degli anni Cinquanta. Non era originale, anzi Bolan era «un cantante bizzarro e piuttosto limitato, un chitarrista mediocre per gli standard dell'epoca e un autore a tratti ispirato ma discontinuo», <sup>47</sup> eppure era un artista estremamente carismatico. Bowie porterà il Glam Rock (come tutta la sua vita, compresa la dipartita) a forma di *performance* artistica, ma è grazie a Bolan che certe barriere estetiche vengono rotte. Entrambi hanno un passato da Mod, dopo alcuni tentativi di sfondare con Rock elettrico e Folk *hippie*, trovano la loro dimensione nel nuovo decennio, proponendo delle maschere più che delle vere *rock star*. Bolan non ha la consapevolezza estetica di Bowie, che crea con i suoi personaggi (Ziggy Stardust, Aladdin Sane, the Thin White Duke...) un capolavoro post-moderno sullo *stardom*, ma è tra i primi a portare alle estreme conseguenze il gusto per il costume di scena “spettacolare” di alcune band della fine degli anni Sessanta.

L'esperienza del Glam non genera lo sviluppo di una subcultura, tanto meno di una controcultura, ma è fondamentale per comprendere cosa, pur restando oggetto di biasimo, diventa accettabile nel mercato della musica popolare: il costume, la maschera, la bisessualità e l'omosessualità ostentata nei gesti e nei testi, che avrà poi una forte influenza sia nel mondo della musica più “commerciale”, la cultura *queer* che si sviluppa anche nei club disco, sia in quella della musica *underground*. Nell'ambito musicale questa spinta innovativa gira intorno alla figura di Bowie e delle sue collaborazioni americane (Lou Reed e Iggy Pop) e britanniche (Mott The Hoople). Soprattutto apre la strada alla forma di contestazione estetica più forte e dirompente che la cultura pop abbia prodotto: il Punk.

Il Glam fallisce nel creare una vera e propria cultura. Il Punk, invece, si presenta come una subcultura strutturata, e, di fatto, come

<sup>46</sup> Reynolds, 2017, p. 68.

<sup>47</sup> *Ibidem*.



una controcultura. Abbiamo visto come il *folk devil* sia un individuo o un gruppo che incarna tutto ciò che la società teme, ciò che un genitore “borghese” non vorrebbe mai che diventasse suo figlio, ma mentre i Mod e gli Hippie, in modo rispettivamente consumistico e spirituale, proponevano un superamento delle barriere sociali, «il punk è diventato immediatamente un simbolo globale di ribellione, di caos e disordine, di distopia e autodistruzione, di disaffezione verso le istituzioni». <sup>48</sup> Da un punto di vista estetico musicale, il Punk recupera «elementi derivati da David Bowie e dal glitter rock [che] erano intesuti ad altri derivanti dal protopunk americano» e dal «pub rock londinese». Questa a sua volta «si ispirava alla sottocultura mod degli anni Sessanta, dal revival degli anni Quaranta di Canvey Island e dai gruppi rhythm and blues del South End [...] dal northern soul e dal reggae». <sup>49</sup> La nuova subcultura nasce come quintessenza dell’esperienza delle Art schools britanniche, accademie d’arte applicata in cui si propone agli alunni una forte spinta verso la libertà creativa ed espressiva anche nelle arti performative. <sup>50</sup>

Il conflitto, per il Punk, si concretizza nella negazione della società in cui vive: il *no* gridato dai Punk londinesi nasce dalla negazione di un futuro imposto dalla società ai ragazzi della *working-class*. <sup>51</sup> La mancanza di una prospettiva si trasforma in una sorta di *performance* artistica collettiva volta a disturbare, offendere gli occhi e le orecchie della *upper-middle class*, disobbedire a qualunque forma di convenzione e rappresentazione sociale: in occasione del giubileo della regina, nel 1977, esce il singolo *God Save the Queen* dei Sex Pistols, con una copertina di Jamie

<sup>48</sup> Masini, 2019, p. 26.

<sup>49</sup> Entrambe le citazioni in Hebdige, 2017, pp. 47-48.

<sup>50</sup> «Punk rock was the ultimate art school music movement. It brought to a head fifteen years of questions about creativity in a mass medium and tried to keep in play bohemian ideals of authenticity and Pop art ideals of artifice»: Frith-Horne, 1989, p. 124.

<sup>51</sup> «I fattori di mutamento più evidenti, sociali ed economici [...] erano la disoccupazione (che nel 1977 aveva già di gran lunga superato la soglia del milione di persone), il declino dei vecchi modelli di *welfare* e l’immigrazione»: Masini, 2019, p. 29. Cfr. anche Jackson, 2013.

Reid oggi esposta al MoMA, ma di grande impatto iconoclastico al tempo.<sup>52</sup>

Quella dei Punk pare una disobbedienza caotica, invece, proprio in quanto espressione di una subcultura, ha radici profonde, identità e notevole varietà espressiva. Il legame con il tessuto urbano e con le inquietudini della classe operaia negli anni Settanta e Ottanta è tanto forte che i Clash, con *The Guns of Brixton* del 1979, un brano ispirato al film giamaicano *The Harder They Come*,<sup>53</sup> sembrano anticipare la rivolta contro la polizia di Brixton del 1981. La subcultura Punk ha quindi un forte grado di consapevolezza, almeno nella sua forma più “pura” e originale. Insieme al Mod Revival nelle sue varie espressioni, tra cui lo Ska, descrive ed esprime il disagio di chi, per ragioni sociali, razziali, politiche ed economiche, si sente emarginato negli ambienti urbani del Regno Unito del thatcherismo.

Una forma di disobbedienza così estrema ha però una durata relativamente breve. Il Punk fu comunque un *big bang* dalla cui deflagrazione nacquero varie correnti, alcune più estreme dal punto di vista della rottura violenta, altre più composte, rigorose, ma comunque fermamente “contro” la cultura dominante.

La scena post-punk, ad esempio, contesta l’edonismo degli anni Ottanta con un nichilismo ostentato:

Innanzitutto, se il dark rinuncia allo scontro in favore della secessione, chiamandosi fuori sia dalla politica antagonista sia dalle illusioni degli anni Ottanta, lo fa in maniera intenzionalmente vistosa, teatrale, come in un ultimo plateale atto d’accusa. Mettersi volontariamente al posto dell’“altro”, del “diverso” [...]. Chiamarsi fuori pubblicamente e provocare uno shock: è da qui che nasce l’esasperazione del look e la sua cura a volte maniacale.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> <https://www.moma.org/collection/works/156133>.

<sup>53</sup> Film del 1972 di Perry Hanzell noto soprattutto per la sua colonna sonora che ha contribuito a diffondere la musica Reggae al di là dei confini delle comunità giamaicane.

<sup>54</sup> Tosoni – Zuccalà, 2013, p. 41.

Una contestazione silenziosa, tuttavia spesso repressa, la cui estetica, vicina a un gusto gotico, ha spaventato la borghesia. Eppure, si tratta anche di una subcultura in cui si intrecciano riferimenti culturali molto alti, ripresi dalle avanguardie della prima metà del Novecento.<sup>55</sup>

## 6. Conclusioni

L'analisi di come alcune subculture abbiano "disobbedito" ai canoni della cultura dominante permette molte riflessioni. Innanzitutto, la relatività della disobbedienza, che è civile o incivile, virtù o corruzione dei giovani, anche in base alla distanza temporale con cui la si guarda: ciò che era un affronto aperto all'ordine costituito può essere visto *a posteriori* come un'innocente contestazione. Questo avviene perché arrivando a una grande quantità di giovani, che vi aderiscono in modo più o meno rigoroso, queste subculture riescono a influire su una parte significativa della società adulta dei decenni successivi, plasmandone o indirizzandone la percezione. Si tratta quindi di processi culturali che apportano modifiche, spesso significative per impatto e durata, sulla cultura di massa: basti pensare ai Beatles disprezzati per il loro accento *Scouse*, oggi comunemente usati per insegnare la lingua inglese nelle scuole di tutto il mondo.

Tali mutamenti culturali, però, non avvengono senza un passaggio che si concretizza in un conflitto generazionale, nella disobbedienza a una serie di regole sociali e, a volte, politiche. La disobbedienza, quindi, è molto spesso il sintomo del cambiamento a cui le generazioni precedenti si oppongono. Cambiare non è necessariamente migliorare, non si tratta di proporre una visione positivista della cultura dominante occidentale, ma è una caratteristica peculiare di qualunque cultura, che ne determina la vitalità. È un processo continuo, di cui difficilmente si ha percezione nell'immediato, altra ragione per cui le generazioni entrano in conflitto, ma che, come le sue espressioni forse più evidenti (la lingua e l'arte) è in continuo movimento. Lo studio di questo incessante mutare, a volte lento, a volte veloce, e del conflit-

<sup>55</sup> Cfr. Piseri, 2020.

to sociale (quindi della disobbedienza) ad esso legato trova nelle subculture giovanili del secondo Novecento un osservatorio privilegiato, perché «il significato di sottocultura è [...] sempre in discussione, e lo stile è l'area in cui definizioni opposte si scontrano con maggior forza».<sup>56</sup>

### *Bibliografia*

Alaimo V. (2004), *La razza in musica nel ventennio fascista*, in R. Illiano (ed.), *Italian Music during the Fascist Period*, Brepols, Turnhout, pp. 225-252.

Azerrad M. (2010), *American Indie, 1981-1991. Dieci anni di rock underground*, tr. it. Arcana, Roma (ed. orig. 2001).

Banti A.M. (2017), *Wonderland. La cultura di massa da Walt Disney ai Pink Floyd*, Laterza, Roma-Bari.

Benigno F. (2013), *Parole nel tempo. Un lessico per pensare la storia*, Viella, Roma.

Boethius U. (1995), *Youth, Media and Moral Panics*, in J. Fornäs, G. Bolin (eds.), *Youth Culture in Late Modernity*, Sage, London, pp. 39-57.

Bollon P. (1990), *Morale du masque. Merveilleux, Zazous, Dandys, Punks, etc.*, Édition du Seuil, Paris.

Cerchiari L. (2003), *Jazz e fascismo. Dalla nascita della radio a Gorni Kramer*, L'Epos, Palermo.

Cohen P. (2019), *Il conflitto subculturale e la comunità operaia*, tr. it. in «Studi culturali», 16, 2, pp. 311-328 (ed. orig. 1972).

Cohen S. (2002<sup>4</sup>), *Folk Devils and Moral Panics. The Creation of the Mods and Rockers*, Routledge, London (ed. orig. 1972).

Davis F. – Munoz L. (1968), *Heads and Freaks: Patterns and Meanings of Drug Use Among Hippies*, in «Journal of Health and Social Behavior», 9, 2, pp. 156-164.

De Giorgi F. (2019), *Le premesse*, in F. De Giorgi – A. Gaudio – F. Pruneri (eds.), *Manuale di Storia della scuola italiana. Dal Risorgimento al XXI secolo*, Brescia, Scholé, pp. 5-24.

<sup>56</sup> Hebdige, 2017, p. 21.

Drake R. (2008), *Catholics and the Italian Revolutionary Left of the 1960s*, in «The Catholic Historical Review», 94, 3, pp. 450-475.

Duncan R. (2013), *The Summer of Love and Protest: Transatlantic Counterculture in the 1960s*, in G. Kosc – C. Juncker – S. Monteith – B. Waldschmidt-Nelson (eds.), *The Transatlantic Sixties: Europe and the United States in the Counterculture Decade*, Transcript, Wetzlar, pp. 144-174.

Fioravanti G. – Floriani P. (1972), *Lorenzo Milani*, in «Belfagor», 27, 1, pp. 54-77.

Frith S. – Horne H. (1989), *Art into Pop*, Routledge, London.

Ginsberg A. (1965), *Allen Ginsberg. To the Angels*, in «Berkeley Barb», 1, 15, p. 1.

Gioia T. (2019), *Music. A subversive History*, Hachette, New York.

Hayle S.J. (2013), *Folk Devils Without Moral Panics: Discovering Concepts in the Sociology of Evil*, in «International Journal of Criminology and Sociological Theory», 6, 2, pp. 1125-1137.

Hebdige D. (2006), *The Meaning of Mod*, in S. Hall – T. Jefferson (eds.), *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*, Routledge, London, pp. 71-79.

Hebdige D. (2017), *Sottocultura. Il significato dello stile*, tr. it. Meltemi, Milano (ed. orig. 1979).

Helfrich R. (2010), «*What Can a Hippie Contribute to our Community?*» *Culture Wars, Moral Panics, and The Woodstock Festival*, in «New York History», 91, 3, pp. 221-244.

Jackson T.A. (2013), *Falling into Fancy Fragments. Punk, Protest, and Politics*, in J.C. Friedman (ed.), *The Routledge History of Social Protest in Popular Music*, Routledge, New York-London, pp. 157-170.

Lamonica B. (2015), *Il Jazz sotto il regime fascista*, in «Humanities», 4, 8, pp. 140-143.

Marchi V. (2014), *Teppa. Storie del conflitto giovanile dal Rinascimento ai giorni nostri*, Red Star Press, Roma.

Marsh I. – Melville G. (2011), *Moral Panics and the British Media. A Look at Some Contemporary "Folk Devils"*, in «Internet Journal of Criminology».

Masini A. (2019), *Siamo nati da soli. Punk, rock e politica in Italia e in Gran Bretagna (1977-1984)*, Pacini, Ospedaletto.

Milani L. (2017), *Lettera ai cappellani militari. Lettera ai giudici*, a cura di S. Tanzarella, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani.

Mitchell T. – Thompson L. (1994), *A Theory of Temporal Adjustments of the Evaluation of Events: Rosy Propection & Rosy Retrospection*, in C. Stubbart – J. Porac – J. Meindl (eds.), *Advances in Managerial Cognition and Organizational Information Processing*, V, JAI Press, Greenwich (CT), pp. 85-114.

Pollini L. (2008), *Hippie. La rivoluzione mancata. Ascesa e declino del movimento che ha sedotto il mondo*, Elemento 115, Roma.

Piseri F. (2020), *I cattivi maestri. Pratiche di autoformazione nella pop culture*, in M. Ferrari – M. Morandi (eds.), *Maestri e pratiche educative dall'Ottocento a oggi. Contributi per una storia della didattica*, Scholé, Brescia, pp. 257-284.

Reynolds S. (2017), *Polvere di stelle. Il Glam Rock dalle origini ai giorni nostri*, tr. it. Minimum fax, Roma (ed. orig. 2016).

Schneider C. (2014), *What the Critics Wrote About the Beatles in 1964*, in «Los Angeles Times», 9 febbraio.

Tantner A. (1994), *Jazz Youth Subcultures in Nazi Europe*, in «ISHA Journal», 2, pp. 22-28.

Tosoni S. – Zuccalà E. (2013), *Creature simili. Il dark a Milano negli anni Ottanta*, Agenzia X, Milano.

La rinascita del dibattito sulle virtù  
tra XX e XXI secolo: coordinate teoriche





## Virtù intellettuali, virtù morali e il *Conflation Problem*

*Michel Croce*

Uno degli effetti più interessanti e, in certo modo, sorprendenti della rinascita del discorso sulle virtù a partire del secolo scorso è senza dubbio l'espansione di cui il tema ha beneficiato non solo in campo etico, ma anche nella discussione delle virtù epistemiche o intellettuali, delle virtù civico-politiche, e – più recentemente – della sfera delle eccellenze tecno-morali.<sup>1</sup> Lo sviluppo della generale teoria delle virtù in queste molteplici direzioni porta a galla – tra molti – un problema specifico, relativo all'enumerazione e alla suddivisione delle virtù nei vari ambiti in cui gli esseri umani hanno la possibilità di esercitarle. Con gergo tecnico, una questione sul tavolo dei teorici delle virtù è il cosiddetto *conflation problem* – traducibile in italiano come “problema della fusione” o “problema dell'equiparazione” delle virtù. Il problema è quello di stabilire un criterio per distinguere o unificare le virtù nei vari ambiti di applicazione.

Il nocciolo della questione può essere presentato prendendo ad esempio una persona che consideriamo coraggiosa quando si tratta di intervenire per aiutare qualcuno che versa in una situazione difficile o pericolosa a costo di correre qualche rischio per la sua incolumità, ma anche quando si tratta di far sentire la sua voce in una discussione che coinvolge molte persone in disaccordo con lei. Di fronte a questo caso di persona virtuosa, potrebbe venire spontaneo chiedersi: Il suo

<sup>1</sup> Si vedano Campodonico – Croce – Vaccarezza, 2017; Vaccarezza – Croce, 2021; Vallor, 2016.

coraggio è una virtù morale o una virtù intellettuale? Ha senso parlare di lei come di una persona coraggiosa moralmente e coraggiosa intellettualmente?

Scopo di questo contributo è analizzare criticamente le principali risposte che sono state offerte al *conflation problem* nel dibattito di matrice analitica, limitatamente alla relazione tra virtù morali e virtù intellettuali. A tal proposito, il primo paragrafo è dedicato alla ricostruzione di un resoconto minimale delle due principali concezioni contemporanee della virtù in campo etico ed epistemico, che denominiamo concezione *ends-matter* e concezione *motives-matter*. Alla luce di questo resoconto, il secondo paragrafo introduce il *conflation problem* e la soluzione proposta da L. Zagzebski. I paragrafi successivi analizzano le soluzioni offerte rispettivamente dalla concezione *ends-matter* (§3) e dalla concezione *motives-matter* (§4). Il quinto paragrafo propone un dilemma per i sostenitori della concezione *motives-matter*. Infine, il sesto paragrafo apre il campo a una possibile soluzione alternativa al problema.

### 1. *Concezioni della virtù a confronto: ends-matter vs motives-matter*

Nel dibattito sulla natura delle virtù due aspetti sembrano essere condivisi dalla gran parte dei teorici. In primo luogo, l'idea che le virtù sono qualità *eccellenti*, che dicono qualcosa di positivo di chi le possiede o che migliorano chi le possiede da qualche punto di vista, sia esso morale, epistemico, civico, etc. In secondo luogo, l'idea che le virtù sono qualità che ammettono gradi, per cui è piuttosto intuitivo parlare di persone più (o meno) oneste di altre e fare lo stesso per tutti i tipi di virtù a cui comunemente facciamo riferimento. Le differenze tra le varie concezioni delle virtù incominciano non appena ci affacciamo al di là di queste due caratteristiche molto generali. Ai fini di questo contributo, concentriamo la nostra attenzione sulle differenze relative al modo in cui le virtù migliorano chi le possiede. Da questo punto di vista, possiamo individuare due principali famiglie: le concezioni della

virtù come successo affidabile (*ends-matter*) e le concezioni della virtù come motivazione buona (*motives-matter*).<sup>2</sup>

La concezione *ends-matter*, di cui J. Driver (2003) ed E. Sosa (2007) sono i rappresentanti principali, attinge da Platone e Aristotele l'idea secondo cui l'esercizio della funzione propria di una cosa o un agente X determini la virtù di X. Affinché una certa qualità sia una virtù, è necessario che la persona che la esercita raggiunga stabilmente risultati o effetti buoni. Per esempio, tentare di aiutare gli altri in modi o situazioni che non ci permettono di raggiungere l'obiettivo sperato non basta per poter essere legittimamente considerati benevolenti. La benevolenza, in quanto virtù morale, richiede una certa stabilità nel riuscire ad essere d'aiuto quando tentiamo di farlo. Analogamente, in campo epistemico, una persona motivata ad acquisire credenze vere che tuttavia cade regolarmente preda di cattive fonti di informazione è molto più vicina al vizio della credulità che alla virtù intellettuale.

Nella concezione *ends-matter* la stabilità nel raggiungere risultati o effetti buoni non è soltanto condizione necessaria per il possesso della virtù, ma anche condizione sufficiente. L'imprenditore che fa beneficenza ogni anno soltanto per assicurarsi di ottenere determinate detrazioni fiscali non è meno generoso di chi dona agli altri per motivi più nobili. In maniera simile, un laureando molto impegnato che scrive un'ottima tesi soltanto per guadagnare il premio di laurea messo in palio dall'ateneo non è meno intellettualmente virtuoso di altri studenti che si dedicano al lavoro della tesi con il desiderio di imparare qualcosa di nuovo.

Dall'altra parte dello spettro delle concezioni della virtù troviamo quanti, sulla scorta della concezione aristotelica delle virtù etiche, concepiscono le virtù come tratti del carattere acquisiti che rivelano il tipo di persone che siamo e, di conseguenza, richiedono una psicologia appropriata, fatta dei giusti desideri, delle giuste emozioni e delle

<sup>2</sup> Per semplicità, nel resto di questo contributo tratteremo queste due famiglie di teorie al singolare, come concezione *ends-matter* e concezione *motives-matter*. Per una panoramica introduttiva, si veda Battaly, 2015; Campodonico – Croce – Vaccarezza, 2017; Croce, 2017.

ragioni adeguate a compiere determinate azioni. Per la concezione *motives-matter*, affinché una qualità sia una virtù è *necessario* esercitarla con la giusta motivazione. La motivazione virtuosa è, più precisamente, la tendenza stabile a sviluppare certe emozioni che dirigono l'azione nella direzione richiesta dalla virtù corrispondente. Secondo questa concezione, dunque, né l'imprenditore né il laureando sarebbero virtuosi, per la semplice ragione che agiscono bene in forza di ragioni o motivazioni sbagliate. L'imprenditore è virtuoso se, nel fare beneficenza, è mosso dal desiderio di aiutare chi ha bisogno. Il laureando è virtuoso se scrive un'ottima tesi per migliorare il suo bagaglio di conoscenze in un determinato ambito o, magari, se è mosso dall'intenzione di dare un contributo al progresso della disciplina che studia.

Tra i sostenitori della concezione *motives-matter* non vi è accordo in merito alle condizioni di sufficienza del possesso di virtù. Secondo alcuni – ad esempio J. Montmarquet (1993) e M. Slote (2001) – esercitare una certa qualità con la giusta motivazione è tutto ciò che occorre per poterla considerare una autentica virtù; tecnicamente parlando, la motivazione è perciò requisito necessario e sufficiente per il possesso della virtù. Secondo Zagzebski, invece, la motivazione è condizione necessaria ma non sufficiente per il possesso di virtù.<sup>3</sup> Per essere virtuosi, occorre anche essere in grado di produrre il risultato atteso in maniera stabile quando intraprendiamo un'azione con la giusta motivazione.

È importante sottolineare che il dibattito sulla natura delle virtù coinvolge le virtù etiche e le virtù intellettuali in maniera simmetrica. Questo fatto consente di comprendere perché le principali questioni aperte in teoria delle virtù – e, a maggior ragione, il *conflation problem* – investano tanto l'etica delle virtù quanto l'epistemologia delle virtù.

## 2. Il conflation problem e la soluzione di Zagzebski

Volendo illustrare in maniera chiara e sintetica la natura del *conflation problem*, potremmo dire che questo problema ha due dimensioni prin-

<sup>3</sup> Si veda Zagzebski, 1996.

cipali. Da una parte, vi è la questione di certe virtù intellettuali – si pensi, ad esempio, a coraggio, umiltà, riservatezza, autonomia, fiducia e integrità – che hanno lo stesso nome di virtù morali.<sup>4</sup> Il problema, da questo punto di vista, è capire se queste qualità del carattere intellettuale siano virtù indipendenti dalle rispettive controparti morali oppure se rappresentino la declinazione nel campo dell'agire epistemico di una virtù più generale.

La seconda dimensione del *conflation problem* riguarda l'interazione tra le virtù intellettuali e le virtù morali e, in particolare, l'idea che il possesso di alcune virtù morali implichi il possesso di certe virtù intellettuali. Un esempio su tutti è il caso dell'onestà: come nota Zagzebski, l'onestà è senza dubbio una virtù morale che, tra le altre cose, prevede che il soggetto dica ciò che ritiene essere vero.<sup>5</sup> Non a caso, non ci sogneremmo di considerare onesto un venditore che mente quando gli chiediamo i dettagli economici del prodotto che stiamo valutando di comprare. Ad un'indagine più accurata, però, notiamo che per dire la verità, la persona onesta deve rispettarla, essere in grado di trattarla con cura ed essere attento a comunicarla in una maniera comprensibile al proprio interlocutore. Questi requisiti dell'onestà sono a tutti gli effetti qualità del carattere intellettuale e, pertanto, invitano a chiedersi a che cosa serva mantenere salda la distinzione tra virtù morali e virtù intellettuali se, nella pratica, queste qualità si richiedono reciprocamente.

Nelle prossime sezioni prendiamo in considerazione due risposte paradigmatiche al *conflation problem*, l'una che sorge nel campo delle concezioni *ends-matter* e l'altra nel campo delle concezioni *motives-matter*. Entrambe le soluzioni difendono, seppur con strumenti diversi, l'idea secondo cui è opportuno tenere distinte le virtù morali da quelle intellettuali. Prima di discutere queste risposte, tuttavia, può essere utile partire da una terza risposta, proposta da Zagzebski, che adotta una posizione molto vicina a quella che potremmo definire l'accettazione della *conflation*, ovvero della commistione e dell'inseparabilità del piano

<sup>4</sup> *Ibi*, p. 148.

<sup>5</sup> *Ibi*, pp. 158-159.

epistemico da quello morale.

Nel già citato lavoro del 1996 la filosofa americana offre una teoria delle virtù intellettuali come sottoinsieme delle virtù morali. Zagzebski giustifica questa operazione riconoscendo che la motivazione delle virtù intellettuali ha a che fare con il desiderio di conoscenza, mentre la motivazione che contraddistingue le virtù morali riguarda la dimensione della felicità, della fioritura umana e del bene proprio e altrui. Tuttavia, nella prospettiva di Zagzebski, il desiderio di conoscenza può essere a tutti gli effetti considerato una forma di bene: a parità di condizioni, una persona che soddisfa la sua sete di conoscenza è una persona migliore di chi non ha amore per il sapere o lo ha ma non lo soddisfa. Pertanto, dato che le virtù intellettuali ci consentono di realizzare una forma di bene, cioè di fiorire in quanto esseri umani, possono appartenere all'ampio insieme delle virtù morali. Dunque, per postulare una distinzione categoriale forte tra virtù morali e virtù intellettuali occorrerebbe dimostrare che l'amore per la conoscenza non è una forma di bene morale e, su questa base, argomentare che è possibile sviluppare virtù morali senza possedere virtù intellettuali.

Questa soluzione al *conflation problem* è senza dubbio una delle più "radicali", in quanto propone una sorta di fusione tra qualità morali e qualità intellettuali che appare quantomeno discutibile. Se è vero che per essere onesti occorre avere certe qualità intellettuali, sembra altrettanto ragionevole sostenere che, in generale, molte virtù dell'agire epistemico possano essere possedute da persone moralmente viziose e che molte virtù dell'agire morale possano essere possedute da persone con difetti e limiti sul piano intellettuale.<sup>6</sup>

Per esemplificare la prima situazione, si pensi a certi celebri "cattivi" della narrativa o del cinema: di certo non ammiriamo Diabolik o Keyser Söze ne *I soliti sospetti* per la loro moralità, ma ciò non toglie che potremmo riconoscere loro una serie di virtù intellettuali, grazie alle quali sono in grado di prevedere i problemi che si potrebbero presentare nella realizzazione dei loro piani malvagi e architettare so-

<sup>6</sup> Per una disamina più dettagliata, si veda ad esempio Driver, 2003, p. 373.

luzioni ingegnose per superare certi ostacoli.

Per esemplificare la seconda situazione, invece, può essere utile tornare all'esempio della persona onesta che deve avere a cuore la verità. Immaginiamo il caso di un venditore che specifica sempre i pregi e i difetti dei prodotti che presenta ai suoi clienti, cercando di conquistare la loro fiducia nella maniera più onesta e professionale possibile. Il nostro venditore ha genuinamente a cuore il bene del cliente e dà il giusto valore alla veridicità delle informazioni che difonde. Tuttavia, scarseggia in apertura mentale e perseveranza: se un cliente solleva questioni che sembrano mettere in discussione la sua opinione, il venditore entra in difficoltà, dà immediati segni di impazienza e non riesce a fare appello alle sue capacità dialettiche per gestire la situazione di disaccordo. Se il lettore concorda sulla plausibilità di uno scenario del genere, allora sembra evidente che una persona onesta, seppur dotata di qualche virtù intellettuale strettamente necessaria alla realizzazione dei propri fini buoni, possa facilmente dimostrare debolezze o vizi su svariati altri fronti dell'agire epistemico.

Di fronte a casi del genere, viene naturale chiedersi se abbia davvero senso sostenere con Zagzebski che le virtù intellettuali sono un sottoinsieme delle virtù morali, quando sembra possibile mostrare che il possesso delle une non debba necessariamente implicare il possesso delle altre. Nel dibattito che è scaturito da questa posizione forte di Zagzebski, sia J. Driver, sostenitrice della concezione *ends-matter* delle virtù, sia A. Wilson, sostenitore della concezione *motives-matter*, propongono di risolvere il *conflation problem* mantenendo separate le due categorie di virtù.

### 3. La soluzione *ends-matter* di Driver

Nella concezione *ends-matter* sono inevitabilmente gli effetti delle virtù a giocare un ruolo centrale nella distinzione tra qualità morali e qualità intellettuali. In particolare, secondo Driver (2003), possiamo distinguere tra virtù morali e virtù intellettuali chiedendoci (i) quale beneficio generino e (ii) chi ne sia il beneficiario. In questa prospettiva, le virtù intellettuali sono qualità che hanno effetti positivi sulla

condizione epistemica dell'agente – e, per questo, ricadono nella categoria delle *self-regarding virtues* – mentre le virtù morali sono qualità che hanno effetti positivi sul benessere del destinatario o dei destinatari dell'azione virtuosa – e, per questo, ricadono nella categoria delle *other-regarding virtues*.<sup>7</sup> Pertanto, laddove Zagzebski arriva a ritenere il bene epistemico dell'individuo come una forma di bene morale, Driver considera le due forme di fioritura come indipendenti l'una dall'altra, specificando che il benessere epistemico di un agente dipende dalle sue virtù intellettuali, mentre il benessere morale di un agente dipende principalmente da come gli altri esercitano le proprie virtù morali nell'interazione con lui.

È Driver stessa a riconoscere che il criterio distintivo da lei proposto va incontro ad almeno due potenziali controesempi. Da una parte, il caso delle virtù testimoniali – qualità tipiche, ad esempio, degli insegnanti carismatici e di chi è in grado di presentare un materiale intellettuale in maniera chiara e comprensibile al proprio uditorio<sup>8</sup> – che reputiamo virtù epistemiche nonostante sembrino a tutti gli effetti *other-regarding virtues*, in quanto arrecano un beneficio all'interlocutore, e non al soggetto che le possiede. Dall'altra, il caso dell'onestà, che la filosofa americana considera una virtù morale, anche se ammette che il fine principale di questa qualità sia quello di trasmettere informazioni affidabili al proprio interlocutore.

In entrambi i casi, Driver sembra concedere – almeno parzialmente – ragione ai suoi critici. Nel primo caso, la filosofa risponde contemplando l'ipotesi che le virtù testimoniali costituiscano una categoria di virtù differente sia dalle virtù morali sia dalle virtù intellettuali, ovvero una categoria di qualità del carattere che (i) generano un beneficio di natura epistemica (ii) sui propri interlocutori. Nel secondo caso, invece, dato quanto Driver sostiene a proposito dell'onestà, ci si potrebbe attendere che questa virtù venga equiparata alle virtù testimoniali, in quanto produce effetti positivi sulla condizione epistemica

<sup>7</sup> *Ibi*, p. 381.

<sup>8</sup> *Ibi*, p. 382.



altrui e «può essere utilizzata indifferentemente per scopi moralmente buoni o malvagi (per esempio, per stabilire relazioni di fiducia oppure per infliggere crudeltà)».<sup>9</sup> Tuttavia, Driver conclude riconoscendo di non avere le idee chiare sulla collocazione dell'onestà nella sua impalcatura delle virtù e lasciando quindi aperta la porta ad eventuali modifiche della sua teoria.

A ben vedere, però, la soluzione proposta da Driver sembra andare incontro a problemi più generalizzati. Anche volendo rimanere all'interno della concezione *ends-matter* delle virtù, il dibattito degli ultimi decenni ci offre una serie innumerevole di eccezioni al criterio distintivo della filosofa americana. Slote (2001), ad esempio, ha proposto e difeso la necessità di una categoria di virtù morali *self-regarding*, che beneficino non gli altri, bensì chi le possiede: una categoria che comprenderebbe tratti quali la perseveranza, la sagacia, la moderazione, la discrezione, la decisione, la pazienza, la forza, il tatto e la circospezione. Parallelamente, J. Kawall (2002) ha argomentato a favore della creazione di una categoria di virtù epistemiche *other-regarding*, che hanno effetti benefici sull'interlocutore o sulla comunità a cui l'agente appartiene e che include, oltre alle virtù testimoniali di cui parla Driver, anche tratti quali la sincerità, l'integrità e la creatività.

Queste potenziali ulteriori eccezioni al criterio per distinguere le virtù proposto da Driver mettono in discussione il requisito (ii), relativo al beneficiario dell'atto virtuoso. Se hanno ragione Slote e Kawall, infatti, la dimensione del beneficiario non svolge alcuna funzione nella distinzione tra virtù morali e virtù intellettuali, dal momento che alcune virtù morali producono effetti positivi sull'agente e alcune virtù epistemiche producono effetti positivi sull'interlocutore.

#### 4. La soluzione *motives-matter* di Wilson

Per arrivare ad una prospettiva complessiva del dibattito sul *conflation problem*, occorre valutare anche la soluzione che emerge nel campo della concezione *motives-matter*. Come il lettore si aspetterà, la strategia

<sup>9</sup> *Ibi*, p. 381.

di Wilson (2017) è quella di distinguere le virtù morali dalle virtù intellettuali a partire dalla diversa motivazione che possiedono. Per quanto riguarda la motivazione generale delle virtù intellettuali, Wilson si rifà all'amore per la conoscenza già presente nella concezione di Zagzebski. L'elemento di novità della sua teoria risiede nell'individuazione di due possibili motivazioni generali delle virtù morali: da una parte, l'agente può essere motivato dalla *bontà*, quindi dal desiderio di proteggere e promuovere il benessere altrui; dall'altra, l'agente può essere motivato dalla *giustizia*, quindi dal desiderio di promuovere l'equità.

È opportuno notare fin da subito che Wilson non esclude che un agente possa essere intellettualmente o moralmente virtuoso anche in assenza di una delle due motivazioni generali. Spesso, infatti, gli agenti sono motivati ad agire in maniera virtuosa da quelle che già Zagzebski definisce motivazioni specifiche o prossimali della virtù. Per esempio, una persona generosa può essere autenticamente virtuosa anche nel caso in cui le sue azioni siano motivate dal mero desiderio di dedicare il proprio tempo o le proprie risorse agli altri. Casi del genere non fanno eccezione in quanto la motivazione specifica o prossimale dell'agente generoso è ovviamente radicata nella motivazione generale sottostante – di cui l'agente può essere inconsapevole – a proteggere e promuovere il benessere altrui.<sup>10</sup>

Wilson difende la scelta delle due motivazioni cardine delle virtù morali chiedendoci di valutare la plausibilità della sua concezione sulla base dei verdetti che riesce a fornire nei casi particolari. Consideriamo a titolo di esempio il verdetto relativo al caso dell'onestà.<sup>11</sup> Prevedibilmente, Wilson sposta il fulcro dell'attenzione dall'effetto positivo, secondo cui una persona è onesta se è in grado di non dire il falso in maniera stabile, alla motivazione, secondo cui una persona è onesta se è guidata dal desiderio di non ingannare il proprio interlocutore.

In questa prospettiva, la motivazione specifica in questione può essere ricondotta ad entrambe le motivazioni generali della virtù mo-

<sup>10</sup> Cfr. Wilson, 2017, p. 1044.

<sup>11</sup> *Ibi*, p. 1046. Per un'analisi simile relativa al caso della modestia, *ibi*, p. 1048.

rale. Da una parte, il desiderio di non ingannare gli altri potrebbe essere radicato nell'idea che l'inganno costituisca una forma di violenza o crudeltà nei loro confronti, quindi nella difesa del benessere altrui tipica della motivazione generale della bontà. Dall'altra, potrebbe essere radicato nell'idea che sottrarre informazioni rilevanti alla conoscenza del proprio interlocutore costituirebbe un'ingiustizia: in questo caso, la motivazione specifica della persona onesta deriverebbe dalla motivazione generale della giustizia. Entrambe le motivazioni, quindi, permettono di configurare l'onestà come una virtù morale.

Per verificare l'efficacia della concezione di Wilson, occorre però mostrare che altre possibili motivazioni associate ad atti tipici di una persona onesta non soddisfano i requisiti necessari per poter parlare legittimamente di virtù morale. Si pensi, ad esempio, ad una persona che si comporta in maniera apparentemente onesta perché gode nel rivelare verità che possono fare male a chi le riceve. La concezione *ends-matter* potrebbe avere difficoltà a rendere conto di situazioni del genere, dato che l'agente in questione ottiene regolarmente il risultato di non ingannare i propri interlocutori. Tuttavia, in una prospettiva *motives-matter*, è evidente che l'agente non ha le carte in regola per essere considerato virtuoso, dal momento che è spinto a dire sempre la verità da un piacere perverso e per nulla rivolto al benessere altrui.

Secondo Wilson, questa soluzione al *conflation problem* ha un ultimo, fondamentale, vantaggio: quello di riuscire a spiegare perché diverse forme dello stesso tratto possano essere, a seconda delle situazioni, virtù morali o intellettuali. Consideriamo il caso della *inquisitiveness*, una virtù dalla difficile traduzione che possiamo collocare tra la curiosità e la capacità di fare le domande giuste al fine di acquisire conoscenza o comprensione di qualcosa.<sup>12</sup> In generale, la *inquisitiveness* è considerata una virtù intellettuale, dal momento che richiede la disposizione a fare domande a chi ne sa più di noi in un determinato ambito per soddisfare la nostra sete di conoscenza. Tuttavia, secondo Wilson, è ancora la motivazione generale in cui la condotta *inquisitive* dell'agente

<sup>12</sup> Si veda Watson, 2015.

si radica a determinare in quale categoria di virtù debba essere collocata questa qualità. Nel caso del medico che la esercita con il proprio paziente in vista del benessere di quest'ultimo, la *inquisitiveness* si fonda nella motivazione generale della bontà e, di conseguenza, deve essere considerata una virtù morale. Un discorso simile può essere fatto nel caso di un giudice o di un agente di polizia che fa tutte le domande del caso al proprio interlocutore per assicurarsi che le sue decisioni non facciano torto a nessuno: se la *inquisitiveness* è radicata in una motivazione generale di giustizia costituisce ancora una volta una virtù morale.

##### 5. *Un dilemma per la soluzione motives-matter*

Nonostante la soluzione di Wilson dimostri la capacità di discernere casi di virtù da casi in cui un individuo agisce come ci aspetteremmo dal virtuoso senza avere la giusta motivazione, non sembra però offrire un resoconto convincente del perché certi tratti virtuosi possano appartenere ad entrambe le classi di virtù – morali e intellettuali – a seconda delle circostanze. Torniamo al caso della *inquisitiveness* come virtù morale, esemplificata dal medico e dal giudice, e domandiamoci se la motivazione generale di natura morale di questi agenti sia preceduta in loro dalla motivazione specifica del tratto in questione, cioè da una motivazione di natura intellettuale. In questa prospettiva, la concezione di Wilson sembra andare incontro al seguente dilemma.

Supponiamo che il sostenitore della concezione *motives-matter* risponda affermativamente: il medico e il giudice sono innanzitutto motivati dal desiderio di conoscere bene i dettagli della situazione del loro interlocutore, rispettivamente il paziente e il testimone. Se le cose stanno così, non è chiaro perché in questi esempi si dovrebbe concludere che la *inquisitiveness* sia una virtù morale. Gli agenti in questione hanno una motivazione puramente intellettuale per svolgere un'azione che genererà effetti intellettuali coerenti con il motivo ultimo delle virtù intellettuali, l'amore per la conoscenza. Pertanto, sia il medico sia il giudice sembrano esercitare una virtù intellettuale eventualmente strumentale all'esercizio di una virtù morale gerarchicamen-

te superiore come la bontà o la giustizia. Più precisamente, se Wilson concede che, negli esempi da lui offerti, la motivazione generale di natura morale è preceduta o comunque affiancata da una motivazione specifica di natura intellettuale, allora non sembrano esservi ragioni per negare che la *inquisitiveness* del medico e del giudice sia a tutti gli effetti una virtù intellettuale.

Ovviamente, Wilson potrebbe anche rispondere negando che la motivazione generale dell'agente *inquisitive* in questi casi si accompagni ad una motivazione specifica di natura intellettuale. In questo caso, tuttavia, dovrebbe spiegare se è davvero possibile – e come sia possibile – che la disposizione a indagare del medico o del giudice discenda da un interesse puramente morale per il bene del paziente o per la giustizia del verdetto senza contemplare una componente motivazionale legata all'acquisizione di conoscenza. Per di più, se anche fosse possibile, il possesso della virtù morale da parte del medico o del giudice comporterebbe inevitabilmente un deficit di motivazione sul piano intellettuale e professionale. Se l'unica ragione per cui il medico (o il giudice) è disposto a fare le giuste domande al paziente (o al testimone) è l'interesse squisitamente morale per il benessere dell'interlocutore, si potrebbe infatti sospettare che il medico (o il giudice) non possieda davvero la virtù della *inquisitiveness*.

In generale, difendere l'idea che sia opportuno discriminare le virtù morali da quelle intellettuali sulla base della mera motivazione generale del tratto in questione conduce ad esiti problematici. Infatti, l'argomento in questione si potrebbe applicare agli svariati tratti del carattere intellettuale che il medico e il giudice devono esercitare per svolgere in maniera adeguata il loro lavoro. Il risultato finale sarebbe a prima vista discutibile: qualsiasi virtù che fosse loro utile nella relazione con l'interlocutore potrebbe costituire una virtù morale nella misura in cui il loro lavoro fosse animato da una motivazione generale di natura morale.

Per capire la problematicità di questo verdetto, può essere utile considerare ciò che accadrebbe a parti inverse, cioè in un caso in cui un agente esercitasse quella che comunemente consideriamo una virtù

morale a partire da una motivazione generale di natura intellettuale. Supponiamo che la mia disposizione ad agire generosamente e a pagare la retta universitaria ad un amico in difficoltà economiche sia radicata in un interesse generale per il suo bene epistemico. Più precisamente, immaginiamo che io sia genuinamente motivato a favorire come posso il suo successo universitario, perché ritengo che sia bene che acquisisca una particolare formazione e determinate competenze in ambito intellettuale.

Nella prospettiva di Wilson, la generosità nei confronti del mio amico dovrebbe assumere i connotati di una virtù intellettuale, perché intellettuale è la natura della mia motivazione ad agire onestamente nei suoi confronti. Anche in questo caso, sarebbe legittimo sollevare qualche dubbio in merito alla mia virtuosità. Davvero si potrebbe dire che sono una persona generosa se l'unico caso in cui mi comporto generosamente è quando il benessere epistemico delle persone a me care è in gioco? Dal momento che sono apparentemente insensibile alla motivazione morale specifica della generosità, qualcuno potrebbe sostenere che io mi stia comportando generosamente per una cura nei confronti del bene epistemico del mio amico ma, in realtà, io non possiedo la virtù della generosità. Ma ammettiamo pure che comportarsi generosamente spinti dall'interesse per il benessere epistemico altrui sia sufficiente per possedere la generosità. Perché dovremmo pensare di trovarci di fronte a una virtù intellettuale? La motivazione specifica della generosità rimane comunque la disposizione a dare qualcosa che si ha a qualcuno che potrebbe averne bisogno e l'effetto che genera, anche nel caso del sostegno agli studi, è prima pratico che epistemico.

Pertanto, né una risposta affermativa né una risposta negativa alla domanda che abbiamo sollevato a inizio paragrafo permette a Wilson di uscire indenne dal dilemma.

#### *6. Conclusione: spunti per una soluzione alternativa*

A conclusione di questo contributo, intendiamo offrire qualche spunto per una soluzione alternativa al *conflation problem* che tenga con-

to dei risultati, così come dei limiti, delle soluzioni proposte da Driver e da Wilson. Per quanto riguarda i punti problematici delle due risposte, la soluzione *ends-matter* di Driver non riesce a dimostrare la rilevanza della dimensione del beneficiario dell'azione per la distinzione tra virtù morali e virtù intellettuali, dal momento che sembrano esservi casi di virtù intellettuali *other-regarding* e di virtù morali *self-regarding*. La soluzione *motives-matter* di Wilson, invece, non riesce a dimostrare la priorità del piano della motivazione generale dell'azione virtuosa su quello della motivazione specifica della virtù. In altre parole, l'argomento di Wilson non offre ragioni convincenti per determinare la tipologia della virtù di un agente sulla base della motivazione generale sottostante alle sue azioni ammirevoli.

Tuttavia, nonostante le problematiche a cui si espone, la soluzione di Wilson va nella direzione corretta: i suoi esempi riescono infatti a dimostrare che la motivazione è una componente necessaria per il possesso della virtù, con buona pace dei sostenitori della concezione *ends-matter*. Anziché puntare sulla motivazione generale, però, sembrano esservi ragioni per dare priorità alla motivazione specifica con cui l'agente compie un'azione virtuosa come criterio per distinguere le virtù morali da quelle intellettuali. Come abbiamo visto discutendo gli esempi del dottore e del giudice, se la loro condotta è motivata dal desiderio di conoscere bene la situazione del paziente e lo svolgimento dei fatti in un caso giudiziario, è plausibile attribuire loro una virtù intellettuale, prima ancora di domandarsi se la *inquisitiveness* sia legata a qualche motivazione morale più generale. Analogamente, se anche l'agente generoso con l'amico fosse motivato da una preoccupazione di natura intellettuale, la sua qualità costituirebbe comunque un caso di virtù morale perché la motivazione specifica della generosità riguarda un fatto squisitamente morale quale il mettere il benessere altrui al primo posto.

Il lettore attento noterà, a questo punto, che una posizione di questo tipo potrebbe essere supportata ulteriormente sottolineando che, di fatto, la distinzione tra virtù morali e virtù intellettuali non dipenderebbe soltanto dalla motivazione specifica del tratto virtuoso, bensì

anche dagli effetti del tratto stesso, come previsto dai sostenitori della concezione *ends-matter*, posto che l'agente lo eserciti con la giusta motivazione specifica. Il medico e il giudice dei nostri esempi producono un beneficio intellettuale ponendo le domande giuste ai rispettivi interlocutori. Il soggetto generoso produce un beneficio prima morale che epistemico con la sua decisione di pagare le tasse universitarie all'amico. In sostanza, il fatto che la motivazione è necessaria al possesso della virtù non esclude che anche la dimensione degli effetti giochi un ruolo nella distinzione tra virtù morali e virtù intellettuali.

Il tema della concordanza tra motivazione specifica dell'azione virtuosa ed effetti positivi di quest'ultima e quello dell'eventuale priorità dell'una sull'altra meriterebbero ulteriori considerazioni che, purtroppo, ci troviamo costretti a rimandare a futuri lavori. Il nostro obiettivo era quello di offrire una panoramica sulle principali risposte disponibili al *conflation problem* nella teoria delle virtù e mettere in luce le criticità e i punti di forza di ciascuna, gettando le basi per una possibile risposta alternativa alle soluzioni dominanti nel dibattito. L'auspicio è che questo contributo sia riuscito a mostrare quanto lavoro c'è ancora da fare per arrivare a un criterio con cui distinguere affidabilmente le virtù morali da quelle epistemiche, in vista di una successiva, ma necessaria, estensione del criterio agli altri tipi di virtù.

### *Bibliografia*

Battaly H. (2015), *Virtue*, Polity Press, Cambridge.

Campodonico A. – Croce M. – Vaccarezza M.S. (2017), *Etica delle virtù. Un'introduzione*, Carocci, Roma.

Croce, M. (2017), *Epistemologia delle virtù*, in «Analytical and Philosophical Explorations – APhEx», 15.

Driver J. (2003), *The Conflation of Moral and Epistemic Virtue*, in «Metaphilosophy», 34, 3, pp. 367-383.

Kawall J. (2002), *Other-regarding Epistemic Virtues*, in «Ratio», 15, 3, pp. 257-275.

Montmarquet J. (1993), *Epistemic Virtue & Doxastic Responsibility*, Rowman



& Littlefield, Lanham (MD).

Slote M. (2001), *Morals from Motives*, Oxford University Press, Oxford.

Sosa E. (2007), *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge*, I, Clarendon Press, Oxford.

Vaccarezza M.S. – Croce M. (2021), *Civility in the Post-Truth Age: An Aristotelian Account*, in «Humana.Mente», 14, 39, pp. 127-150.

Vallor S. (2016), *Technology and the Virtues. A Philosophical Guide to a Future Worth Wanting*, Oxford University Press, Oxford.

Watson L. (2015), *What Is Inquisitiveness*, in «American Philosophical Quarterly», 52, 3, pp. 273-288.

Wilson A. (2017), *Avoiding the Conflation of Moral and Intellectual Virtues*, in «Ethical Theory & Moral Practice», 20, 5, pp. 1037-1050.

Zagzebski L. (1996), *Virtues of the Mind. An Inquiry Into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press, New York.

## Virtù e azione retta. L'esemplarismo e i suoi rivali

*Maria Silvia Vaccarezza*

In questo contributo analizzerò gli usi della nozione di esemplarità all'interno della contemporanea etica delle virtù, o *virtue ethics*, cercando di mostrare sia le ragioni della sua importanza sia le possibili obiezioni alla sua centralità. Per meglio inquadrare la questione, non è superfluo premettere che le versioni dominanti, ovvero neoaristoteliche, di *virtue ethics* sono in certa misura tutte esemplariste, in quanto pongono al loro centro e talvolta anche a loro fondazione l'azione di un agente virtuoso o saggio. Tuttavia, negli ultimi vent'anni, questa sottolineatura sembra essersi accentuata, portando alcune forme di *virtue ethics*, esplicitamente centrate sull'agente, a derivare dalla descrizione di un agente virtuoso o esemplare la caratterizzazione di altri concetti morali fondamentali, come quelli di azione retta e dovere. Questa tendenza, in qualche misura, può sembrar contraddire lo spirito della rinascita dell'etica della virtù nella sua formulazione originale; come nota acutamente John Hacker-Wright,<sup>1</sup> la proposta iniziale di Elizabeth Anscombe, considerata unanimemente l'atto fondativo della contemporanea *virtue ethics*, mirava precisamente a confutare la necessità di un criterio di giustezza morale, così come la priorità della valutazione dell'atto sulla valutazione dell'agente. Come interpretare, allora, questa svolta? La ragione principale va ricercata nel tentativo di rispondere a numerose obiezioni secondo cui le teorie basate sulla virtù sarebbero incapaci di offrire standard di guida e valutazione dell'azione. In altre

<sup>1</sup> Hacker-Wright, 2010.

parole, le teorie dell'azione retta di stampo virtueticista sorgono in risposta a quei critici secondo cui il compito primario di una teoria morale è fornire una procedura di decisione che possa indicare il da farsi qui ed ora; e poiché la *virtue ethics*, centrata com'è sulle virtù dell'agente anziché sui suoi atti, non sembra in grado di fornire tale procedura,<sup>2</sup> nasce la necessità di mostrare come, proprio a partire dalla descrizione del carattere dell'agente, si possa ricavare un criterio sufficientemente chiaro da valutare e guidare le azioni,<sup>3</sup> ovvero, appunto, un criterio dell'azione retta.

In base, ad esempio, all'obiezione ormai classica di Robert B. Louden, le teorie virtueticiste sarebbero inferiori alle teorie utilitaristiche e deontologiche dal punto di vista della guida dell'azione, poiché non sarebbero in grado di indicare a un agente non virtuoso l'azione da compiere, per il fatto stesso che quest'ultima è, per definizione, quella virtuosa, ma l'azione virtuosa è proprio quella indisponibile al non virtuoso.<sup>4</sup> In altre parole, se non si è (pienamente) virtuosi, come si può capire cosa farebbe un ipotetico esemplare morale nei propri panni in una data situazione?<sup>5</sup> Da qualche tempo, i teorici virtueticisti hanno sviluppato risposte a queste obiezioni, e lo hanno fatto, tipicamente, derivando i concetti che sembravano mancare proprio dal riferimento a figure esemplari, variamente intese.

Questo articolo darà conto sia delle formulazioni virtueticiste "classiche" sia della recente teoria morale esemplarista avanzata da Linda Trinkaus Zagzebski.<sup>6</sup> Nonostante le loro differenze, che discuterò ampiamente, entrambi gli approcci ruotano intorno alla caratterizzazione di un agente virtuoso esemplare che serve come standard per determinare cosa, in una data situazione, è giusto, sbagliato, doveroso

<sup>2</sup> Louden, 1984; Williams, 1985; Schneewind, 1997.

<sup>3</sup> Annas, 2004, p. 62.

<sup>4</sup> Louden, 1984. Analogamente, Cox, 2006 ha sostenuto che la teoria dell'azione retta di Rosalind Hursthouse è autocontraddittoria, in quanto chiunque deliberasse in accordo con essa finirebbe per violarla.

<sup>5</sup> Louden, 1984, p. 229.

<sup>6</sup> Ho sviluppato più ampiamente questo argomento nella mia ultima monografia dedicata all'esemplarismo morale contemporaneo. Cfr. Vaccarezza, 2020.

e proibito. Questa mossa, a sua volta, permette a questi approcci di formulare una teoria dell'obbligo che fornisca una guida all'azione e un criterio per la sua valutazione. La teoria morale di Zagzebski è radicata nel riferimento diretto a individui esemplari la cui virtuosità genera ammirazione e desiderio di emulazione, riferimento a partire dal quale tutti i concetti morali possono essere definiti. Questa proposta, oltre a molti vantaggi teorici, impiega una nozione di esemplarità radicale, vale a dire, fa di agenti estremamente eccezionali il riferimento per identificare le virtù e le azioni rette. Questo, sosterrò, porta a conseguenze teoriche indesiderabili, e in particolare a una normalizzazione della supererogazione. Alla luce di questa e di altre debolezze, riesaminerò i tentativi virtueticisti più tradizionali di definire i concetti morali facendo riferimento a un agente esemplare ordinario, ovvero a un agente pienamente virtuoso o fronetico.

### *1. Esemplarità radicale*

Con il suo volume del 2017 e vari lavori preparatori pubblicati negli anni precedenti, Linda Zagzebski ha dato uno straordinario impulso al rilancio dell'esemplarità all'interno dell'etica delle virtù contemporanea e ha innescato intense discussioni, non solo in un contesto puramente teorico ma anche educativo.<sup>7</sup> L'uso che Zagzebski fa dei modelli morali nella sua teoria esemplarista, nonostante ne conservi alcune modalità standard, rappresenta una radicalizzazione di una teoria neoaristotelica delle virtù. Se non nella lettera, aristotelica nello spirito è l'intuizione centrale di Zagzebski che il dinamismo morale parte dall'identificazione, da parte dell'individuo e della comunità, di un individuo la cui eccellenza suscita ammirazione ed emulazione e fissa il riferimento dei concetti morali di quella comunità. Di questo sfondo ampiamente aristotelico, l'esemplarismo utilizza le categorie principali, pur cercando di attualizzarle, soprattutto per quanto riguarda

<sup>7</sup> Zagzebski, 2015 e 2017. Non è per ragioni cronologiche che discuto l'esemplarismo di Zagzebski prima del secondo uso degli esemplari; piuttosto, scelgo di discuterlo per primo per evidenziare le sue debolezze e mostrare come una teoria standard riesca ad evitarle.

l'analisi dell'emozione che sta alla base di tutta la teoria, l'ammirazione morale.

La teoria esemplarista di Zagzebski è quindi una teoria morale fondazionalista, il cui fondamento non è però un concetto, ma una o più persone. Gli esemplari, pertanto, hanno sì un valore euristico, cioè rendono le virtù visibili e quindi facilmente identificabili, ma, cosa più importante, sono fondativi.<sup>8</sup> È ad essi che è ancorata la definizione dei concetti morali fondamentali di virtù, azione retta, dovere, buono stato di cose. Concentriamoci, qui, sulle peculiari definizioni di azione retta e dovere:

[...]

(7) Un'azione retta per una persona A in un certo insieme di circostanze C è quella che la persona ammirevole (più specificamente, saggia) riterrebbe la più favorita dall'equilibrio delle ragioni per A in C.

(8) Un dovere in un certo insieme di circostanze C è un atto che un esemplare esige sia da se stesso che dagli altri. Si sentirebbe in colpa se non lo facesse, e biasimerebbe gli altri se non lo facessero.<sup>9</sup>

Nel fornire questa definizione, nonostante l'uso del termine “saggio”,<sup>10</sup> che rimanda al *phronimos* aristotelico, piuttosto che indicare l'ordinario, ipotetico o tipico agente virtuoso, come criterio di derivazione dei concetti morali, come fanno le teorie aristoteliche standard che esamineremo, Zagzebski pone un modello eccezionale alla base dei concetti morali. Paradigmatici nella sua teoria sembrano essere infatti gli esemplari che Zagzebski chiama “santi morali”, cioè gli

<sup>8</sup> Il fondazionalismo è un'altra grande differenza con le teorie virtueticiste standard. In altre parole, in visioni come quella di Hursthouse gli agenti virtuosi svolgono un ruolo epistemico di guida verso ciò che è antecedentemente giusto, piuttosto che sostenere che qualcosa è giusto perché è ciò che un agente virtuoso farebbe; si veda Kawall, 2014.

<sup>9</sup> Zagzebski, 2017, p. 21.

<sup>10</sup> A rendere poco plausibile che qui Zagzebski si riferisca alla saggezza pratica è la precedente caratterizzazione degli esemplari come supremamente ammirevoli, che si adatta più al santo che al saggio, come vedremo tra poco. Esempi di tali oscillazioni sono frequenti in tutto il libro.

agenti virtuosi che possiedono le virtù a un livello eccezionale.<sup>11</sup> Nella prima fase della sua produzione, corrispondente alla sua opera *Divine Motivation Theory*, Zagzebski adottava una strategia simile a quelle più tradizionali, incentrata sulle motivazioni e disposizioni tipiche di un ipotetico *phronimos* concepito come un agente virtuoso ordinario. Così facendo, definiva i vari concetti morali facendo riferimento alle emozioni, motivazioni e disposizioni degli agenti virtuosi e viziosi:

Un *obbligo* (*dovere*) è una richiesta della virtù (dell'io virtuoso). È appropriato sentirsi in colpa per non averlo compiuto.

Un *atto giusto* (*permesso*) è un atto che non è contrario alla virtù (all'io virtuoso). Non è una richiesta della virtù e non è un'espressione del vizio. Non è opportuno sentirsi in colpa per averlo compiuto.

Un atto sbagliato è un atto contrario alla virtù (all'io virtuoso). È contrario a una richiesta della virtù. È un'espressione del vizio. La risposta appropriata al compierlo è l'emozione della colpa.<sup>12</sup>

Come si vede, l'esemplarità a cui qui Zagzebski faceva appello, era quella dell'agente virtuoso ordinario e delle sue motivazioni, disposizioni e azioni. Tuttavia, con la svolta esemplarista, il modello passa da ordinario a radicale, riconoscibile attraverso l'ammirazione e la tendenza all'emulazione che suscita.<sup>13</sup>

L'esemplarismo radicale genera alcune perplessità. Il primo problema ha a che fare con la conflittualità delle vite radicalmente buone nel dettare i criteri dell'azione retta. Supponiamo di ammirare più di un modello eccezionale (ad esempio, un monaco santo e un attivista di assoluta dedizione al prossimo) e che le loro versioni "rivali" della

<sup>11</sup> Zagzebski oscilla tra definire i santi come paradigmi dell'altruismo e come possessori di tutte le virtù – o almeno della maggior parte di esse – a un livello eccezionale. In questo lavoro, la critica è rivolta al secondo significato di santità morale, da intendersi proprio come esemplarità radicale.

<sup>12</sup> Zagzebski, 2004, pp. 159-160.

<sup>13</sup> Zagzebski, 2017, pp. 1-2. In alcuni passaggi, Zagzebski sostiene che la sua teoria copra allo stesso modo l'esemplarità di santi, eroi e saggi. Tuttavia, una tale onnicomprensività è insostenibile, perché questi diversi tipi di esemplari offrono diversi tipi di guida e valutazione dell'azione.

vita buona siano compatibili, anche se alternative: tutte concordano nella loro tensione verso la benevolenza, l'aspirazione alla pace e all'altruismo come costituenti fondamentali della vita buona. Ma, d'altra parte, non è detto che esse possano contemporaneamente guidare l'azione: quando si tratta delle scelte particolari che sostanziano la vita di quegli individui e che danno loro unicità irripetibile, prenderle a modello potrebbe portare a risultati contraddittori e, anziché guidare l'azione, paralizzarla. Che una maggiore guida dell'azione sia legata al fornire una descrizione più dettagliata di una vita particolare, quindi, nel caso dell'esemplarità radicale sembra falso. In sintesi, e paradossalmente, la fondazione dei concetti morali in agenti radicalmente virtuosi sembra mancare di rispondere proprio alle obiezioni legate alla guida e alla valutazione dell'azione in risposta alle quali le teorie esemplariste sono sorte.

Una seconda preoccupazione pare altrettanto fondamentale: la vita del modello esemplare consiste in una "normalizzazione" del supererogatorio? L'approccio esemplarista radicale, incentrato com'è sull'esemplarità di figure eccezionali che suscitano profonda ammirazione e spinta emulativa, sembra riferirsi proprio a modelli morali capaci di compiere azioni che eccedono il dovere. Nei termini di Zagzebski, sembra inevitabile che l'azione retta sia dettata dal comportamento, talvolta santo o eroico, del modello morale, che stabilisce il riferimento per ciò che è giusto, doveroso e proibito.<sup>14</sup> Ma che una vita segnata dal tentativo di normalizzare la supererogazione sia moralmente obbligatoria, come sembra necessario concludere dalle premesse di una teoria radicale esemplarista, è contraddittorio, dato che il supererogatorio si distingue per definizione dal doveroso.<sup>15</sup> Una normalizzazione, nel caso della supererogazione, equivale quindi a una neutralizza-

<sup>14</sup> Una possibile risposta di Zagzebski potrebbe consistere nel sostenere che esiste una gamma di azioni "giuste", da quelle più ordinarie a quelle supererogatorie compiute dal modello radicale, piuttosto che restringere il campo dell'azione retta a queste ultime. Tuttavia, la deduzione delle definizioni dei concetti morali centrali dal modello radicale rende questa ipotetica risposta inefficace.

<sup>15</sup> Si veda anche Kawall, 2009.

zione. Paradossalmente, quindi, una sola mossa teorica (l'elevazione del modello radicale a standard morale) neutralizzerebbe contemporaneamente sia l'idea di supererogazione sia quelle di santità morale e di eroismo, che, se normalizzate, perderebbero il loro carattere di straordinarietà. Inoltre, esporrebbe l'esemplarismo radicale a un altro rischio, quello di privare l'esemplarità della sua desiderabilità, e così facendo minerebbe un'altra pietra angolare della teoria: la dipendenza della desiderabilità dall'ammirazione. Senza entrare nel merito della validità empirica di quest'ultima tesi, è importante qui sottolineare come la normalizzazione del supererogatorio sia molto difficile da conciliare con le rivendicazioni sulla desiderabilità di una tale vita, come ha notato paradigmaticamente Susan Wolf.<sup>16</sup>

Per evitare questo spiacevole esito, l'esemplarismo radicale dovrebbe tracciare una distinzione più chiara tra le diverse funzioni che i diversi tipi di modelli morali possono svolgere. In particolare, dovrebbe chiarire se l'ideale a cui punta è quello della santità morale o la pienezza della virtù ordinaria. Nel prossimo paragrafo discuterò una diversa teoria dell'esemplarità che, pur muovendo da presupposti simili all'esemplarismo radicale, evita precisamente tali ambiguità e rischi.

## 2. *Agenti esemplari ordinari*

All'interno dell'etica delle virtù standard, la funzione dell'esemplarità è quella di fornire un riferimento ordinario su cui basare sia l'enumerazione e l'identificazione delle virtù sia, soprattutto, definizioni soddisfacenti di cosa siano le azioni giuste, doverose e proibite, fondamentali sia per guidare sia per valutare l'azione. Così, per autori come Julia Annas, Rosalind Hursthouse e altri, l'esemplarismo consiste nel delineare un profilo dell'agente ordinariamente virtuoso, che può fungere da guida all'azione per imitazione e servire da parametro per la sua valutazione. La definizione più famosa è forse quella di Hursthouse, secondo la quale:

<sup>16</sup> Wolf, 1982.



Un'azione è retta se è ciò che un agente virtuoso farebbe, caratteristicamente, nelle circostanze, fatti salvi i dilemmi tragici, in cui una decisione è giusta se è ciò che un tale agente deciderebbe, ma l'azione decisa può essere troppo terribile per essere chiamata "retta" o "buona".<sup>17</sup>

Tuttavia, anche questa definizione genera vari problemi. Se fosse vera, sostiene ad esempio Gilbert Harman,<sup>18</sup> il non virtuoso si troverebbe nella spiacevole situazione di non essere mai in grado di compiere alcun atto retto, poiché dovrebbe spesso prendere decisioni morali in circostanze in cui il virtuoso non si troverebbe per definizione. Si pensi, per esempio, alla situazione di scegliere come rimediare a un torto commesso (per esempio, restituendo una somma rubata) o di affrontare le conseguenze di un precedente errore morale, come nel caso di doversi prendere cura di un bambino generato commettendo violenza.

Ancora più semplicemente, si pensi al caso di un agente non del tutto virtuoso ma consapevole di dover progredire moralmente (l'*enkratiko* aristotelico), che si sente costretto a compiere un'azione scorretta, poniamo mentire, ma che, in virtù del suo desiderio di migliorare, si astiene con notevole sforzo dal farlo. Naturalmente, in un caso del genere, la scelta dell'*enkratiko* non configurerebbe un'azione retta, perché non sarebbe quella compiuta dall'agente virtuoso: quest'ultimo non proverebbe alcuno sforzo nell'astenersi dal mentire, né avrebbe bisogno di deliberare in merito.<sup>19</sup> Tuttavia, se così stanno le cose, una teoria della virtù non può servire né per guidare né per valutare le azioni e non è attrezzata per fornire una teoria dell'obbligo. Per

<sup>17</sup> Hursthouse, 1999, p. 79. In questo lavoro, mi riferisco alla teoria di Hursthouse come la più rappresentativa di un approccio esemplarista; tuttavia, teorie virtuetiste rivali, come quella *agent-based* di Michael Slote, offrono definizioni diverse. Secondo Slote, 2001, p. 38, ad esempio, «un atto è moralmente accettabile se e solo se proviene da una motivazione buona o virtuosa che implica benevolenza o cura (del benessere degli altri) o almeno non proviene da una motivazione cattiva o malvagia che implica malizia o indifferenza all'umanità». La prospettiva *target-centered* proposta da Christine Swanton, invece, è radicalmente critica rispetto all'approccio esemplarista in quanto tale (si veda Swanton, 2003, p. 228).

<sup>18</sup> Harman, 2000.

<sup>19</sup> Copp – Sobel, 2004.

questo motivo, può servire solo per offrire un ideale con cui motivare il miglioramento morale.

La chiave per trovare una via d'uscita da questa obiezione, che sarebbe fatale per un esemplarismo dell'agente ordinario virtuoso, è offerta da Daniel C. Russell e Liezl Van Zyl,<sup>20</sup> che introducono un'utile distinzione tra ciò che è giusto (*right*) e ciò che dovrebbe essere fatto (*ought*). Mentre il dovere (*ought*) riguarda la guida dell'azione, o ciò che un particolare agente dovrebbe fare, il giusto (*right*) ha a che fare con la valutazione dell'azione. Per un agente pienamente virtuoso i due poli coincidono perfettamente: non c'è mai un'azione virtuosa che non sia anche pienamente giusta e doverosa. Le azioni pienamente eccellenti sono quelle che esprimono la virtù e sono quindi le uniche veramente giuste, ma le azioni "correttive" dei non virtuosi sono pur sempre giuste perché rappresentano un miglioramento morale e un avvicinamento alla norma della moralità. Tuttavia, esse non attingono al livello di una valutazione di piena correttezza morale, ma riflettono semplicemente ciò che l'agente dovrebbe fare.<sup>21</sup>

Che tipo di esemplarità si configura una volta che l'ancoraggio della morale viene slegato dal riferimento a una persona radicalmente eccellente e viene riportato al livello dell'agente morale come esempio di virtù ordinaria? A differenza del santo morale, capace di suscitare ammirazione in virtù di una vita radicalmente eccellente, che "normalizza" il supererogatorio rendendolo un punto di arrivo obbligato per ogni agente ordinario, il modello esemplare ordinario rappresenta la completezza di una vita pienamente virtuosa, e il raggiungimento di un'eccellenza non radicale. In linguaggio areteico, ciò può essere

<sup>20</sup> Russell, 2009; Van Zyl, 2011.

<sup>21</sup> Per Swanton, invece, la via d'uscita dall'obiezione sta nel distinguere tra virtù e atto virtuoso, rinunciando così a un approccio esemplarista basato sugli agenti. Secondo la sua proposta, «un atto è virtuoso (rispetto a V) se centra l'obiettivo di V» (Swanton, 2001, p. 39). In altre parole, perché un'azione sia giusta o temperante, una condizione necessaria e sufficiente è che colpisca il bersaglio della giustizia o della temperanza, anche se non esibisce uno stato di carattere giusto o temperante (cfr. 2001, p. 37). Centrare l'obiettivo di una virtù, a sua volta, è una forma di successo nell'essere reattivi agli elementi nel campo pertinente.

espresso nei termini della classica tesi aristotelica dell'unità delle virtù: l'idea, cioè, che sia non solo possibile, ma anche moralmente richiesto, che la pienezza di ogni virtù corrisponda al possesso di ogni altra, e quindi che un carattere autenticamente morale sia complessivamente virtuoso. L'agente ideale così inteso coinciderebbe, più che con il santo, con il praticamente saggio, o *phronimos*, che possiede la pienezza di ogni virtù a livello ordinario.

### 3. *Ispirazione fronetica e azione retta*

Tuttavia, tutta una nuova serie di problemi sorge quando si indica il *phronimos* come fonte dei concetti morali. Le obiezioni possono essere raggruppate in tre preoccupazioni principali: (i) come conciliare la natura intrinsecamente particolaristica dei giudizi pratici dei *phronimoi* all'interno di una teoria morale capace di guidare e valutare le azioni, (ii) come risolvere l'inevitabile "vaghezza" del giudizio fronetico, che prescrive di compiere l'azione virtuosa senza poter scendere nel particolare della situazione pratica altrui,<sup>22</sup> e (iii) come dare senso alla tesi dell'unità delle virtù, che fin dalla sua prima formulazione aristotelica è stata considerata quantomeno controversa, se non palesemente falsa.

Ho già tentato di riconfigurare la tesi dell'unità delle virtù in altri lavori, cui per brevità mi permetto di rinviare.<sup>23</sup> In quanto segue, mi concentrerò invece sulla risposta alla prima preoccupazione, ovvero in che modo il giudizio particolaristico del saggio possa realmente fornire guida e valutazione all'azione, definendo gli standard dell'azione retta. Così facendo, credo, anche la seconda questione, quella legata alla vaghezza, troverà una risposta soddisfacente.

Come ho sostenuto nei lavori citati, l'unità delle virtù che costituisce l'esemplarità consiste nel possesso sempre più sicuro della saggezza pratica, che aiuta a sviluppare un carattere sempre più virtuoso. Pertanto, l'imitazione del *phronimos*, più che una replica letterale del suo comportamento, consiste in un'ispirazione a sviluppare un'analoga sensibilità alle ragioni e capacità deliberativa. Essere praticamente

<sup>22</sup> Annas, 2004, p. 61.

<sup>23</sup> Si veda in particolare Vaccarezza, 2018 e 2020.

saggi è più che eseguire in modo affidabile atti standardizzati; non c'è modo, infatti, di sapere in anticipo cosa farebbe il *phronimos* in una data situazione, oltre a fare del suo meglio per cogliere il giusto mezzo.<sup>24</sup>

Dove ci porta tutto questo in termini di guida e valutazione dell'azione? La guida all'azione, come detto, non consiste nell'imitazione di alcune azioni particolari, ma nell'ispirazione a deliberare bene (ove necessario), a percepire bene, esercitando un'attenzione morale che progressivamente diventa parte del carattere, e a “sentire” bene, nel senso di affinare un coinvolgimento emotivo con le situazioni morali nella loro particolarità.<sup>25</sup> Tuttavia, potrebbe sembrare che ciò sia insufficiente, e che impedisca anche una vera e propria valutazione dell'azione, nella misura in cui non consente di dedurre azioni specifiche da compiere, così come di valutare retrospettivamente le azioni compiute.

Ciò che l'esemplarità fronetica in realtà impedisce, come notato da Hacker-Wright,<sup>26</sup> è la possibilità di una guida dell'azione concepita come una procedura di decisione che può fare a meno del possesso di saggezza pratica da parte dell'agente e trasferisce la lode e il biasimo dall'agente alla teoria. Dal punto di vista dell'osservatore esterno, tuttavia, si potrebbe obiettare che non c'è alcuna possibilità di valutare le azioni alla luce dell'esemplarità fronetica. A questo proposito, sono possibili diverse risposte. Innanzitutto, ciò che è possibile stabilire

<sup>24</sup> Seguendo questa intuizione, in diversi lavori di cui sono coautrice ho ridefinito la saggezza pratica come competenza etica, sostenendo che per comprendere adeguatamente il *phronimos* e l'ispirazione che suscita dovremmo concepirlo come il possessore di una saggezza pratica generale che tende a estendersi a un numero crescente di ambiti. Ciò implica che dovremmo pensare all'integrazione in termini di “molecolarismo delle virtù”, cioè come il possesso di una soglia critica di virtuosità in un numero sufficiente di domini. Si vedano De Caro – Vaccarezza – Niccoli, 2018; De Caro – Vaccarezza, 2020.

<sup>25</sup> La stessa Hursthouse aderisce a una forma di particolarismo o non codificabilità, secondo la quale, sebbene si possano articolare regole che incarnano le esigenze delle varie virtù, esse non possono essere che generalizzazioni che non possono essere applicate senza saggezza pratica. Ciò non impedisce che l'etica delle virtù possa permettersi delle *v-rules*, come “fai ciò che è onesto, caritatevole, generoso”.

<sup>26</sup> Hacker-Wright, 2010, p. 220.

dall'esterno è certamente la corrispondenza di un dato atto ad alcuni fini virtuosi, enumerati alla luce del saggio come autenticamente morali, così come l'eventuale impegno morale dell'agente nel miglioramento morale nelle aree in cui è carente. Come nota Hursthouse, poi,<sup>27</sup> l'obiezione sopravvaluta il problema, poiché tutti noi, anche se non siamo virtuosi, sappiamo cosa significa comportarsi onestamente o generosamente; dopotutto, abbiamo tutti «qualche formazione morale di fondo e qualche sviluppo delle virtù che ci aiutano mentre tentiamo di determinare cosa fare».<sup>28</sup> Ma, è vero, nella prospettiva dell'esemplarità fronetica, non si può dire molto di più di questo. Il livello ordinario di moralità incarnato dal *phronimos* non può essere codificato nel dettaglio, né può essere tradotto in criteri in base ai quali valutare con certezza ogni singola azione. Tuttavia, questa nozione “debole” di azione retta, come sostiene anche Philippa R. Foot,<sup>29</sup> può essere vista come un problema solo quando è condizionata da un «pregiudizio ostinato»<sup>30</sup> secondo il quale la morale, per essere razionale, deve conformarsi a uno schema strumentale di razionalità. In altre parole, l'etica della virtù «non dà semplicemente una serie diversa di risposte alle stesse vecchie domande; implica una visione diversa di ciò che è la filosofia morale».<sup>31</sup>

Peraltro, pensare che tutto ciò che occorra per agire bene sia una procedura incontra a sua volta un problema: come nota Annas, «se la teoria dell'azione retta deve avere questo tipo di forma, allora sarebbe possibile, in linea di principio, che qualcuno sia estremamente competente [nell'applicare la procedura], e offra eccellenti consigli morali, pur avendo un carattere e dei valori moralmente detestabili [...]».<sup>32</sup>

Vi è, infine, un problema forse ancora più importante e fondamentale. Esso consiste nel disagio che emerge qualora ci si ponga se-

<sup>27</sup> Hursthouse, 1999, cap. 1.

<sup>28</sup> Kawall, 2014.

<sup>29</sup> Foot, 2001, p. 78.

<sup>30</sup> Hacker-Wright, 2010, p. 221.

<sup>31</sup> Van Zyl, 2011, p. 220.

<sup>32</sup> Annas, 2004, p. 64.

riamente di fronte all'idea che ciò che chiediamo a una teoria morale è che ci venga "detto cosa fare". È davvero questo che vogliamo, quali agenti maturi e autonomi? Come nota ancora una volta Annas, certamente questo è il tipo di risposta che vogliamo quando abbiamo un problema tecnico: «consulto il manuale e ottengo una risposta specifica e decisiva [...]; oppure racconto il mio problema e mi vengono detti i passi da seguire per risolverlo. Ma nel caso morale [...] chiaramente manca qualcosa». <sup>33</sup> Sintetizzando, potremmo dire che il "qualcosa che manca" è che le azioni siano autenticamente "proprie", ovvero che possano davvero essere riconosciute come frutto di una *agency* autonoma, che in quelle azioni si riflette, si rispecchia e si riconosce.

#### 4. Conclusione

Giunti al termine di questo breve contributo possiamo quindi vedere come, dalla prospettiva della *virtue ethics*, la questione dell'azione retta venga, più che risolta, profondamente trasformata: ciò che vogliamo non è un manuale che ci dica cosa fare in ogni circostanza, ma un'ispirazione a sviluppare un carattere virtuoso che ci metta in condizione di scoprirlo noi stessi. È in questo modo – indiretto, trasversale, certo, eppure reale, e ben noto a chi presti attenzione alla propria esperienza e all'esperienza educativa – che il *phronimos* detta i criteri dell'azione retta.

#### Bibliografia

Annas J. (2004), *Being Virtuous and Doing the Right Thing*, in «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», 78, 2, pp. 61-75.

Copp D. – Sobel D. (2004), *Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics*, in «Ethics», 114, 3, pp. 514-554.

Cox D (2006), *Agent-Based Theories of Right Action*, in «Ethical Theory and Moral Practice», 9, 5, pp. 505-515.

De Caro M. – Vaccarezza M.S. (2020), *Morality and Interpretation: The Principle of Phronetic Charity*, in «Ethical Theory and Moral Practice», 23, 2, pp. 295-307.

<sup>33</sup> Annas, 2004, p. 65.

De Caro M. – Vaccarezza M.S. – Niccoli A. (2018), *Phronesis as Ethical Expertise: Naturalism of Second Nature and the Unity of Virtue*, in «Journal of Value Inquiry», 52, 3, pp. 287-305.

Foot P. (2001), *Natural Goodness*, Clarendon Press, Oxford.

Hacker-Wright J. (2010), *Virtue Ethics without Right Action: Anscombe, Foot, and Contemporary Virtue Ethics*, in «Journal of Value Inquiry», 44, pp. 209-224.

Harman G. (2000), *The Nonexistence of Character Traits*, in A. Byrne – R. Stalnaker – R. Wedgwood (eds.), *Fact and Value*, MIT Press, Cambridge (MA), pp. 117-127.

Hursthouse R. (1999), *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford.

Kawall J. (2009), *Virtue Theory, Ideal Observers, and the Supererogatory*, «Philosophical Studies», 146, pp. 179-196.

Kawall J. (2014), *Qualified Agent and Agent-Based Virtue Ethics and the Problems of Right Action*, in S. van Hooft (ed.), *The Handbook of Virtue Ethics*, Acumen, Durham, pp. 130-140.

Louden R.B. (1984), *On Some Vices of Virtue Ethics*, in «American Philosophical Quarterly», 21, 3, pp. 227-236.

Russell D.C. (2009), *Practical Intelligence and the Virtues*, Clarendon Press, Oxford.

Schneewind J. (1997), *The Misfortunes of Virtue*, in R. Crisp – M. Slote (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford, pp.178-200.

Slote M. (2001), *Morals from Motives*, Oxford University Press, Oxford.

Swanton C. (2001), *A Virtue-Ethical Account of Right Action*, in «Ethics» 112, 1, pp. 32-52.

Swanton C. (2003), *Virtue Ethics: A Pluralistic View*, Oxford University Press, New York.

Vaccarezza M.S. (2018), *Dilemmi e unità delle virtù: la phronesis come integratore morale ed esistenziale*, in «Teoria» 38, 2, pp. 101-111.

Vaccarezza M.S. (2020), *Esempi morali. Tra ammirazione ed etica delle virtù*, Il Mulino, Bologna.

Van Zyl L. (2011), *Qualified-agent virtue ethics*, in «South African Journal of Philosophy» 30, 2, pp. 219-228.

Williams B. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

Wolf S. (1982), *Moral Saints*, in «The Journal of Philosophy» 79, 8, pp. 419-439.

Zagzebski L. (2004), *Divine Motivation Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.

Zagzebski L. (2015), *Admiration and the Admirable*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», suppl. 89, 1, pp. 205-221.

Zagzebski L. (2017), *Exemplarist Moral Theory*, Oxford University Press, New York.



# La giustizia e il discernimento

Tommaso Piazza

Specialmente in ambito analitico, la convergenza e la sovrapposizione di tematiche etiche, politiche ed epistemologiche è oggetto di un crescente interesse.<sup>1</sup> Questo è particolarmente evidente in un testo recente di Miranda Fricker,<sup>2</sup> intitolato *Epistemic Injustice: Power and The Ethics Of Knowing*, che indaga la dimensione etico-politica di un tema tipicamente epistemologico, come quello della testimonianza. La tesi centrale del libro è che le relazioni di potere ed oppressione che si instaurano tra i vari gruppi all'interno della società hanno un loro riflesso sul modo in cui l'informazione e la conoscenza sono trasmesse e distribuite attraverso la testimonianza. In particolare, i pregiudizi diffusi nell'atmosfera discorsiva della società producono, secondo Fricker, la marginalizzazione e l'esclusione dei membri dei gruppi che tali pregiudizi prendono di mira dagli scambi testimoniali. In tal modo, si produce una forma di ingiustizia che Fricker caratterizza come epistemica e testimoniale, in ragione del fatto che comporta una degradazione di chi ne è vittima nella sua dimensione specifica di agente e veicolo di conoscenza.

Il tema dell'ingiustizia testimoniale ha avuto un forte impatto sulla contemporanea riflessione sul tema della virtù, in ambito epistemologico ed etico-politico. Fricker sostiene infatti che per prevenire questo

<sup>1</sup> Si vedano, tra i vari esempi, Zagzebski, 1996; Medina, 2013; Peels, 2017; Feldman, 2021.

<sup>2</sup> Fricker, 2007.

tipo di ingiustizia dovremmo coltivare attivamente una specifica virtù, la “giustizia testimoniale”, che consiste nella capacità di correggere verso l’alto le nostre valutazioni di credibilità quando ci rendiamo conto che sono influenzate da pregiudizi relativi all’identità sociale del nostro interlocutore. In questo saggio intendo soffermarmi su questa virtù ed esaminare criticamente la tesi di Fricker stando alla quale si tratterebbe di una virtù “ibrida”, ovvero una virtù che è al contempo “morale” ed “intellettuale”. Come cercherò di mostrare, ci sono ragioni per rifiutare questa tesi e per sostenere che le disfunzioni testimoniali descritte da Fricker, per essere efficacemente corrette, richiedano la coltivazione di due virtù separate.

### *1. Epistemologia della testimonianza e ingiustizia testimoniale*

In quali condizioni è razionale credere a quello che ci viene detto dagli altri? Questa è la domanda centrale dell’“epistemologia della testimonianza”. Notoriamente, Thomas Reid<sup>3</sup> ha difeso una risposta molto permissiva a tale domanda. Secondo questa risposta, grosso modo, la credenza nel contenuto di una testimonianza è razionale per *default*, e diviene irrazionale solo se il destinatario della testimonianza ha ragioni per credere che il testimone sia incompetente o insincero. Questa risposta è stata ripresa, in anni più recenti, da filosofi come Cecil Anthony John Coady<sup>4</sup> e Tyler Burge<sup>5</sup> ed è comunemente identificata come risposta “non-riduzionista”. A David Hume<sup>6</sup> viene invece fatta risalire una risposta molto meno permissiva, secondo la quale la credenza nel contenuto di una testimonianza è razionale solo se il suo destinatario ha ragioni per credere che il testimone sia meritevole di fiducia. Questa risposta, ripresa tra gli altri da Elizabeth Fricker<sup>7</sup> e Peter Lipton<sup>8</sup> è detta “riduzionista”, perché, diversamente dalla rispo-

<sup>3</sup> Reid, 1983.

<sup>4</sup> Coady, 1992.

<sup>5</sup> Burge, 1993.

<sup>6</sup> Hume, 2007.

<sup>7</sup> Fricker, 1987.

<sup>8</sup> Lipton, 1998.

sta antiriduzionista, sostiene che la testimonianza derivi la propria capacità di giustificare da ragioni di altra natura – come l’osservazione diretta o la memoria – per credere che il testimone sia meritevole della nostra fiducia.

Secondo Miranda Fricker, per quanto differiscano notevolmente, queste due risposte sono accomunate dall’accettazione di un comune presupposto. I riduzionisti insistono che una credenza basata sulla testimonianza, per essere razionale, debba essere la conclusione di un’“inferenza” da altre credenze riguardo la credibilità del testimone perché ritengono che solo in questo modo la ricezione della testimonianza possa essere “critica”. I non-riduzionisti, al contrario, sottolineano che le credenze che formiamo sulla base della testimonianza non sono formate sulla base di un’inferenza e per questo sostengono che la ricezione della testimonianza possa essere razionale anche se è “acritica”. Le due posizioni discordano intorno alla tesi secondo cui la ricezione critica della testimonianza sia un presupposto della sua razionalità. Ma entrambe concordano sul fatto che l’accettazione della testimonianza è critica solo se coinvolge un’inferenza, e che, se non coinvolge un’inferenza, non possa che essere “acritica”.

A questo presupposto Miranda Fricker oppone un modello alternativo, secondo il quale, grossomodo, la ricezione della testimonianza può essere al contempo critica (e per questo razionale) anche se non è basata su un’inferenza, perché è informata dall’esercizio di una capacità (in senso lato) “percettiva”: la capacità di vedere il nostro interlocutore «in colori epistemic», di percepirlo cioè «in una certa luce e di rispondere a quello che dice in modo corrispondente».<sup>9</sup> Cosa spiega per Fricker il fatto che possediamo questa capacità? Per rispondere a questa domanda è necessario introdurre la nozione di “stereotipo”, che Fricker concepisce in modo in parte idiosincratico. Per Fricker uno stereotipo è una «associazione largamente condivisa, disponibile nell’immaginario collettivo, tra un gruppo sociale ed uno o più attri-

<sup>9</sup> Fricker, 2007, p. 76.

buti».<sup>10</sup> Questa nozione di stereotipo si differenzia da quella più diffusa, che ha una connotazione più marcatamente negativa, per il fatto di essere neutrale rispetto a due assi valutativi. Uno stereotipo, nel senso di Fricker, può infatti incorporare una generalizzazione affidabile o inaffidabile, e può avere una valenza positiva o negativa. Un possibile esempio di uno stereotipo che è al contempo positivo e affidabile è quello che associa ad un certo gruppo sociale un tratto desiderabile che di fatto la maggior parte dei membri del gruppo possiede. Un esempio di uno stereotipo negativo inaffidabile è invece quello che associa ad un certo gruppo sociale un tratto “indesiderabile” che di fatto la maggior parte dei membri del gruppo “non” possiede. Una terza dimensione rispetto alla quale gli stereotipi nel senso di Fricker sono neutrali riguarda il modo in cui possono informare la visione della realtà sociale di un soggetto. Possono cioè essere codificati come credenze di cui un soggetto è pienamente consapevole o possono essere assorbiti a livello subdoxastico, caso nel quale possono influenzare il modo in cui un soggetto percepisce la propria realtà sociale senza che questi se ne renda necessariamente conto.

Gli stereotipi, nella più neutrale accezione di Fricker, sono scorciatoie cognitive che strutturano le nostre aspettative nei confronti degli altri e, con ciò, ci permettono di orientarci nel mondo sociale in modo cognitivamente efficiente. Questo, in particolare, è vero degli stereotipi che riguardano i tratti epistemici di vari gruppi sociali. Secondo Fricker, tali stereotipi sono costantemente implicati nel dare forma alla percezione che è alla base dei nostri giudizi sulla credibilità dei nostri interlocutori. Soddisfatte certe condizioni, questo è un bene. Se le nostre valutazioni di credibilità non fossero sorrette da questo tipo di euristiche, i nostri scambi testimoniali non esibirebbero il livello di spontaneità che invece li caratterizza nella vita di tutti i giorni.<sup>11</sup>

Naturalmente, come abbiamo visto, uno stereotipo nel senso di Fricker può essere “inaffidabile”. Il ricorso ad uno stereotipo di que-

<sup>10</sup> *Ibi*, p. 30.

<sup>11</sup> *Ibi*, p. 32.

sto tipo è, sul piano epistemico, potenzialmente dannoso, sia che lo stereotipo rilevante erri nell'attribuire credibilità ai membri di un certo gruppo in eccesso sia che erri per difetto. Per Fricker, tuttavia, i casi in cui lo stereotipo erra per difetto, perché rappresenta i membri di un certo gruppo come “meno” credibili di quanto in realtà non siano, sono potenzialmente dannosi, oltre che sul piano epistemico, anche su quello etico e politico. In tal caso, infatti, i giudizi di credibilità a cui tali stereotipi danno forma possono essere il veicolo di un tipo particolare di ingiustizia, che Fricker chiama “ingiustizia testimoniale”. Questo succede quando la nostra percezione del testimone ci porta ad attribuirgli meno fiducia di quanta ne meriti perché è sostenuta da uno stereotipo che, oltre ad essere inaffidabile per difetto, è infettato da un “pregiudizio negativo identitario”: è uno stereotipo, cioè, al quale si aderisce sulla scorta di un investimento emotivo negativo nei confronti del gruppo rilevante (come odio o disprezzo nei confronti dei suoi membri) tipicamente ignorando, in conseguenza di questo investimento emotivo, evidenza che mostra che lo stereotipo è inaffidabile.

Tra i vari esempi esaminati da Fricker,<sup>12</sup> la vicenda raccontata da Harper Lee nel *Buio oltre la siepe* è particolarmente rilevante. Siamo in Alabama, nel 1932. Un ragazzo di colore, Tom Robinson, è accusato ingiustamente di aver violentato una ragazza bianca, Mayella Ewell. Durante il processo, Tom professa la sua innocenza, ma i membri della giuria, unicamente composta da bianchi, non gli credono. La loro percezione di Tom Robinson è infatti ineluttabilmente informata dallo stereotipo, infettato dall'odio e dal pregiudizio razziale, che dipinge le persone di colore come costitutivamente incapaci di dire la verità. Per questo Tom è condannato e finisce per essere ucciso in un disperato tentativo di fuga. Tom è vittima di un'ingiustizia. Questo è evidente, in primo luogo, se pensiamo alla sua morte prematura, e alla condanna immeritata che ne costituisce la premessa. Tuttavia, Tom è

<sup>12</sup> Un altro esempio sul quale Fricker si concentra, che per ragioni di spazio non posso descrivere, riguarda le donne e illustra la tesi che i rapporti tra generi, oltre che tra gruppi etnici, siano un terreno estremamente fertile per l'insorgere di ingiustizie testimoniali. *Ibi*, pp. 14-15.

anche vittima di un'ingiustizia specificamente "epistemica". Il pregiudizio di cui è vittima esclude Tom da una pratica epistemica basilare, l'acquisizione e la trasmissione di conoscenza tra i membri di una comunità. L'esclusione da tale pratica comporta una menomazione nel riconoscimento della sua dignità ed una diminuzione illecita del valore che gli viene attribuito in quanto essere umano.

## 2. *La virtù della giustizia testimoniale*

I casi centrali di ingiustizia testimoniale sono alimentati dal fatto che la percezione della credibilità del testimone è distorta dai pregiudizi che riguardano il tipo sociale al quale appartiene. Questo suggerisce che la strada maestra per contrastare questo tipo di ingiustizia consista nel cercare di neutralizzare l'impatto dei pregiudizi sui nostri giudizi di credibilità. Inserendosi nella tradizione aretaica, Fricker descrive questa capacità come una virtù, la virtù della "giustizia testimoniale".

Una possibilità che non possiamo scartare a priori è che i nostri giudizi di credibilità siano sorretti da stereotipi affidabili che non sono infettati dal pregiudizio. In un caso del genere, distribuiremmo spontaneamente il nostro credito epistemico in modo equo; possiederemmo cioè la virtù della giustizia testimoniale, per riprendere l'espressione di Fricker, in modo *naïf*. Tuttavia, le nostre società sono compromesse da pregiudizi di svariata natura e a livelli spesso inaspettati. Secondo uno studio recente, ad esempio, i bambini cominciano ad esperire difficoltà nel distinguere i volti di persone appartenenti ad altri gruppi etnici molto presto, tra i cinque e nove mesi di vita.<sup>13</sup> Questo sembra indicare che iniziamo ad assorbire gli stereotipi che riguardano i gruppi etnici ancora prima di imparare a parlare. Se questo è vero, il modo in cui più ragionevolmente possiamo aspirare ad esercitare la virtù della giustizia testimoniale non è nella sua forma *naïf*, ma nella sua forma "correttiva". Per capire che cosa voglia dire, è opportuno ricordare che Fricker identifica due modalità attraverso le quali possiamo esercitare uno "scrutinio critico" nei confronti della

<sup>13</sup> Vogel *et al.*, 2012, p. 2.

testimonianza che ci viene offerta. La prima consiste nell'elaborazione spontanea di giudizi sulla credibilità dei nostri interlocutori basata sull'esercizio della capacità percettiva di cui abbiamo già parlato. La seconda richiede quello che Fricker paragona ad un vero e proprio «cambio di marcia» cognitivo, e comporta un'attiva riflessione sulle modalità di funzionamento della propria sensibilità percettiva e una presa di consapevolezza critica dei fattori che influiscono sui suoi risultati. In una società in cui l'atmosfera discorsiva è inquinata da pregiudizi di vario tipo, per Fricker è inevitabile che sia diffusa una sensibilità testimoniale sistematicamente distorta. Ma proprio per questo è necessario riflettere criticamente e passare dalla modalità automatica a quella critico-riflessiva. Dobbiamo monitorare attivamente il possibile impatto dei pregiudizi sulle nostre valutazioni di credibilità. Quando ci rendiamo conto di avere una percezione sistematicamente distorta, dobbiamo sforzarci di correggere verso l'alto i nostri giudizi attribuendo un *surplus* di credibilità che compensi il *deficit* conseguente all'influsso dei pregiudizi.<sup>14</sup>

La tesi che sia possibile acquisire ed esercitare la virtù della giustizia testimoniale nella sua forma correttiva, almeno a prima vista, è esposta a un problema che è illustrato dal seguente esempio di Benjamin Sherman.<sup>15</sup> Il protagonista dell'esempio è un membro del Ku Klux Klan, impegnato a riflettere criticamente sul modo in cui tratta le opinioni degli altri. Secondo Sherman, è del tutto illusorio pensare che l'esito di questo esame critico conduca il protagonista dell'esempio a adottare qualcosa che assomigli alla virtù della giustizia testimoniale. Dopo tutto, questa persona pensa che le persone di colore siano inferiori ai bianchi. Riflettendo sulla propria abitudine di svalutarne sistematicamente le opinioni, non ci troverà niente di sbagliato, e non riterrà questo aspetto della propria condotta meritevole di essere corretto. La morale dell'esempio è che quando esaminiamo la nostra politica di accettazione della testimonianza non possiamo che ricorrere

<sup>14</sup> Fricker, 2007, pp. 91-92.

<sup>15</sup> Sherman, 2016.

ai “nostri” standard di valutazione, e se tali standard sono infettati dal pregiudizio non possiamo che “approvare” come del tutto accurate dal punto di vista epistemico le nostre valutazioni, per quanto ingiuste esse siano.

All’obiezione di Sherman sembra possibile opporre alcune considerazioni. In primo luogo, è opportuno sottolineare che l’obiezione mette in discussione la possibilità di sviluppare la giustizia testimoniale da parte di chi professa “esplicitamente” i propri pregiudizi. Anche ammesso che in casi del genere non vi sia spazio per l’autocorrezione suggerita da Fricker, questo obiettivo continua ad essere realizzabile in tutti i casi in cui i pregiudizi agiscono al di sotto della consapevolezza e in “conflitto” con le credenze sulla credibilità dei propri interlocutori che il soggetto professa esplicitamente. Oltre a ciò, come ha messo in luce Mark Alfano, l’obiezione di Sherman è destinata ad apparire molto meno plausibile se l’esame richiesto per sviluppare la giustizia testimoniale è declinato in una prospettiva sociale e dialogica, e non meramente individuale.<sup>16</sup>

Il possibile esercizio della giustizia testimoniale non sembra quindi esposto ad obiezioni insormontabili. Vale la pena quindi chiedersi di che tipo di virtù si tratti.

### *3. Una virtù ibrida o due virtù?*

Il modello di virtù adottato da Fricker è quello proposto da Linda Zagzebski, sulla scorta della nozione aristotelica di virtù morale:

Una virtù è un’eccellenza acquisita di una persona, profonda e durevole, che include una motivazione caratteristica a produrre un certo fine desiderato e la capacità di realizzare in modo affidabile tale fine.<sup>17</sup>

Ritourneremo a breve su questa definizione. Per il momento, è sufficiente registrare che una virtù è un tratto stabile del carattere di una persona e che tale tratto comporta la disposizione ad essere motivati a

<sup>16</sup> Alfano, 2015, p. 61.

<sup>17</sup> Zagzebski, 1996, p. 137.



perseguire determinati fini dotati di valore e la capacità di realizzare tali fini in modo affidabile. La persona generosa, ad esempio, ha la disposizione a provare piacere nel momento in cui le persone che la circondano incrementano i loro beni e ha la capacità di agire in modo da realizzare questo obiettivo in modo affidabile.

La tradizione aretaica di derivazione aristotelica distingue tra due tipi distinti di virtù, le virtù morali (come ad esempio la benevolenza, il coraggio o, appunto, la generosità) e le virtù intellettuali (come ad esempio la saggezza, la curiosità o la scrupolosità). Secondo una filosofa come Julia Driver, tale distinzione è così basilare che un resoconto delle virtù che sia incapace di rendere conto della differenza intuitiva che intercorre tra virtù dei due tipi deve essere visto con sospetto, perché è afflitto dal cosiddetto *conflation problem*.<sup>18</sup> Zagzebski, pur in parte prendendo le distanze da tale tradizione,<sup>19</sup> sostiene che la distinzione tra virtù intellettuali e virtù morali abbia a che fare con il tipo di motivazioni che sono caratteristiche di entrambe. In generale, le virtù morali hanno come caratteristica motivazione il benessere degli altri o la giustizia, mentre quelle intellettuali hanno come caratteristica motivazione il contatto cognitivo con la realtà.

Le considerazioni che precedono potrebbero suggerire che la giustizia testimoniale, concepita come virtù, ponga un problema classificatorio. Abbiamo già visto che il danno che viene arrecato ad una persona quando a causa di un pregiudizio le viene attribuito un grado di credibilità deficitario è di tipo morale, perché in questo caso è illecitamente degradata ed esclusa da una pratica sociale, come quella della ricerca e della condivisione della conoscenza, che è di vitale importanza per la piena realizzazione umana. Non stupisce quindi che la giustizia testimoniale, nella misura in cui tende a prevenire questo tipo

<sup>18</sup> Driver, 2003, p. 367. Si veda anche il saggio di Michel Croce in questo volume.

<sup>19</sup> In primo luogo, ritiene che la propria definizione si applichi altrettanto bene ad entrambi i tipi di virtù. In secondo luogo, pur continuando a categorizzare separatamente i due tipi di virtù, non ritiene particolarmente profonda la loro distinzione, e si spinge a suggerire che le virtù intellettuali possano essere concepite come un sottoinsieme delle virtù morali aristoteliche.

di danno, possa essere concepita alla stregua di una virtù morale. Non bisogna però scordare che la capacità di contrastare l'influsso dei pregiudizi ha anche una funzione genuinamente epistemica, perché permette di determinare in modo accurato il grado di fiducia da accordare al proprio interlocutore e quindi di gestire la propria condotta doxastica in modo corrispondente, così da massimizzare le credenze vere (e minimizzare quelle false) trasmesse attraverso lo scambio testimoniale. Per questo, al pari di altre virtù finalizzate alla verità, come la curiosità e l'apertura mentale, la giustizia testimoniale ha anche un chiaro titolo ad essere concepita come virtù intellettuale.

Miranda Fricker si ispira esplicitamente alla tassonomia di Zagzebski, e riconosce che in generale le virtù intellettuali hanno come fine ultimo la verità e che il fine ultimo delle virtù morali è una qualche concezione del bene. Tuttavia, non crede che la giustizia testimoniale sia incompatibile con questo tipo di classificazione. Molto semplicemente, la giustizia testimoniale è per Fricker una virtù "ibrida" e "contestuale".<sup>20</sup> Per apprezzare le ragioni che Fricker mobilita a sostegno di questa tesi vale la pena leggere una lunga citazione da Zagzebski. Riassumendo la posizione difesa nel libro, scrive:

Io sostengo che una virtù sia un'eccellenza acquisita e durevole negli esseri umani che ha una componente motivazionale ed una legata alla capacità di realizzare in modo affidabile il fine della componente motivazionale. Una motivazione è una disposizione nei confronti di un'emozione che avvia l'azione e la indirizza ad un fine. La componente motivazionale è ciò che distingue ogni singola virtù, ma una tassonomia completa delle virtù è probabilmente destinata a rivelare che il fine immediato di ciascuna virtù non coincide con il suo fine ultimo, ma che il fine ultimo sia condiviso da più virtù. Ad esempio, la generosità, la compassione, la gentilezza e la carità tendono tutte al benessere degli altri, anche se ciascuna ha il suo fine immediato – nel caso della compassione, quello di alleviare le sofferenze degli altri, nel

<sup>20</sup> Fricker, 2007, p. 123.

caso della generosità che le persone che ci circondano abbiano sempre più cose buone della vita.<sup>21</sup>

Stando al passo in questione, in particolare alla sua seconda parte, ogni virtù ha (almeno) due fini, un fine ultimo e un fine immediato. Il fine ultimo di una virtù, come abbiamo già visto, la qualifica come intellettuale o morale, a seconda che sia il fine di raggiungere la verità o quello di accrescere il benessere degli altri. Tuttavia, non è sufficiente a “identificarla”: è infatti possibile che due virtù “distinte”, pur tendendo allo stesso fine ultimo, si differenzino per il loro fine immediato. La compassione e la generosità, ad esempio, sono virtù morali diverse proprio perché sono modi distinti di realizzare il comune obiettivo di accrescere il benessere degli altri, e la curiosità e l’apertura mentale sono virtù intellettuali diverse perché sono modi distinti di tendere al comune obiettivo della verità.

Da quanto precede, è possibile estrapolare una condizione sufficiente per “distinguere” tra due virtù.

ZAG

Se V1 e V2 hanno due fini immediati diversi, indipendentemente dal loro fine ultimo V1 e V2 sono virtù distinte.

Fricker sembra però leggere nel passo in questione anche un suggerimento su quando due virtù debbano essere “identificate”:

ZAG\*

Se V1 e V2 hanno lo stesso fine immediato, indipendentemente dal loro fine ultimo V1 e V2 sono la stessa virtù.

ZAG\* giustifica la conclusione di Fricker stando alla quale la giustizia testimoniale è una virtù ibrida e contestuale. Quando riceviamo

<sup>21</sup> Zagzebski, 2000, p. 172.

la testimonianza altrui, il fine immediato di neutralizzare l'effetto dei pregiudizi sui propri giudizi di credibilità è un modo per realizzare il fine intellettuale di raggiungere la verità. Allo stesso tempo, è un modo per realizzare il fine morale di trattare il testimone con il rispetto e la dignità che merita. A seconda del contesto, uno dei due fini ultimi può essere più saliente dell'altro. Ma nulla vieta che una persona che persegue il medesimo fine immediato abbia di mira "entrambi" i fini ultimi. Per questo, la virtù della giustizia testimoniale deve essere caratterizzata come virtù contestuale ed "ibrida", al contempo intellettuale e morale.

Per quanto l'argomento di Fricker abbia una sua iniziale plausibilità, le considerazioni che seguono sembrano però giustificare una conclusione diversa. Come visto, per Zagzebski<sup>22</sup> una virtù è un'eccellenza stabile in un soggetto che ha una caratteristica componente motivazionale e una componente legata al successo. Come emerge più chiaramente dalla prima parte della citazione, la componente motivazionale di una virtù è una disposizione a provare certe emozioni che dirigono in modo caratteristico l'azione alla realizzazione di determinati fini. La persona coraggiosa, ad esempio, è motivata dalle emozioni che sono caratteristiche di questa virtù ad affrontare un pericolo quando c'è qualcosa di valore in gioco. In modo analogo, la persona aperta di mente è motivata a prestare attenzione alle opinioni degli altri dal proprio diletto nell'apprendere cose nuove, un diletto che è sufficientemente forte da soverchiare l'attaccamento alle proprie vecchie opinioni. Un motivo, nel senso di Zagzebski, non è quindi semplicemente identificabile con un determinato fine. Un motivo «include qualcosa sul "perché" uno stato di cose [*scilicet*, un fine] è desiderato».<sup>23</sup> Essere spinti da un determinato motivo a perseguire un certo fine, in altre parole, richiede la disposizione a essere spinti da una specifica emozione a realizzare tale fine.

<sup>22</sup> Zagzebski, 1996, pp. 130-131.

<sup>23</sup> *Ibi*, p. 131.

Quanto precede sembra suggerire una lettura del passo di Zagzebski filosoficamente più promettente di quella di Fricker. Secondo questa lettura, a identificare una virtù non è il fine immediato verso il quale tende la persona che possiede questa virtù, ma il fatto che la disposizione a realizzare quel fine sia sostenuta da una motivazione specifica. Questa lettura, oltre ad adattarsi bene alla lettera del testo di Zagzebski, è indipendentemente supportata dal fatto che la disposizione a perseguire un determinato fine con successo non sembra di per sé sufficiente, in assenza di motivazioni adeguate, a garantire il possesso di una determinata virtù. In un ambiente di lavoro progressista, ad esempio, è possibile che una persona sviluppi una stabile capacità a compensare l'influsso dei propri pregiudizi per mero conformismo, o per fare impressione sul proprio capo. In casi di questo tipo, non diremmo che sia stata acquisita alcuna virtù, perché la disposizione a perseguire il fine rilevante non sarebbe sostenuta da una motivazione capace di conferirle valore. Ma se questo è vero, e la presenza di una motivazione adeguata è una condizione necessaria per qualificare la disposizione a realizzare affidabilmente un determinato fine come virtù, sembra seguire che l'identità della virtù non possa che dipendere dalla specifica motivazione che accompagna la disposizione rilevante.

Se adottiamo questa lettura alternativa, abbiamo ragioni per rifiutare la tesi di Fricker perché una premessa fondamentale del suo argomento, vale a dire ZAG\*, risulta falsificata. Se è la motivazione a perseguire un determinato fine a identificare una virtù, si può avere la disposizione a perseguire lo stesso fine senza possedere la stessa virtù, perché si può avere la disposizione a perseguire lo stesso fine sulla base di motivazioni diverse.

Per quello che ci riguarda più da vicino, questo sembra essere esattamente quello che succede nel caso della giustizia testimoniale. Si può essere infatti motivati a perseguire il fine di correggere l'impatto dei propri pregiudizi dal proprio amore per la verità o dal nostro desiderio di giustizia. Il fine immediato è lo stesso, ma nei due casi la motivazione retrostante è diversa. In conformità alla lettura del passo di Zagzebski illustrata in questo paragrafo, chi persegue il fine di neu-

tralizzare l'influsso dei pregiudizi sulle proprie valutazioni della credibilità sta, quindi, esercitano due virtù distinte, a seconda che la specifica motivazione che sostiene il suo sforzo sia quella di rispettare il proprio interlocutore o quella di massimizzare i benefici epistemici derivanti dalla sua testimonianza.

#### *4. Conclusione: due virtù al posto di una*

Le considerazioni che precedono suggeriscono che le disfunzioni implicate dal fenomeno dell'ingiustizia testimoniale richiedano, per essere corrette, la coltivazione di due virtù separate, e che tali virtù, in modo corrispondente alla specifica natura delle disfunzioni che costituiscono il loro bersaglio, abbiano natura diversa.

Un soggetto la cui sensibilità testimoniale è influenzata dal pregiudizio percepisce in modo sistematicamente distorto la credibilità dei parlanti che appartengono al gruppo rilevante. Questo, come abbiamo visto all'inizio, può avvenire in eccesso e in difetto. In entrambi i casi, il soggetto è sistematicamente esposto ad un rischio epistemico. La persona che è genuinamente motivata dal diletto di acquisire nuove verità (e da quello di evitare falsità) e che ha modo di realizzare la natura disfunzionale della propria sensibilità sarà motivato a compensare l'impatto del pregiudizio e ad operare la correzione nella direzione opportuna. Se ci riesce in modo affidabile, la persona avrà acquisito una genuina virtù intellettuale. Questa virtù, che è una virtù di accuratezza, può essere denominata "discernimento testimoniale".

Un soggetto la cui sensibilità testimoniale è corrotta dal pregiudizio, allo stesso tempo, è esposto al rischio di trattare gli interlocutori che appartengono ai gruppi rilevanti in modo inappropriato, attribuendo loro, a seconda della direzione del pregiudizio, un livello di credibilità inferiore o superiore a quello che realmente meritano. Nella letteratura di riferimento è tuttora una questione dibattuta se il secondo caso comporti una genuina ingiustizia testimoniale. Emmalon Davis sostiene che le vittime di un pregiudizio positivo possono subire in-

giustizie testimoniali,<sup>24</sup> mentre Fricker propende per una risposta negativa.<sup>25</sup> In questa sede non è necessario stabilire chi dei due abbia ragione. Quello che conta è che, in entrambi i casi, una persona che è genuinamente motivata a non negare ai propri interlocutori il rispetto che è loro dovuto e che ha modo di realizzare la natura disfunzionale della propria sensibilità sarà motivato a compensare l'impatto del pregiudizio e ad operare la correzione nella direzione opportuna. Se ci riesce in modo affidabile, la persona avrà acquisito una genuina virtù morale. Questa virtù, che è una virtù di giustizia, è l'unica delle due a meritare il nome di "giustizia testimoniale".

Possiamo trovare conferma del fatto che discernimento e giustizia testimoniale sono virtù distinte prendendo in considerazione alcuni casi in cui la persona che possiede entrambe le virtù è spinta in due direzioni diverse. Se Fricker ha ragione rispetto a Davis, tanto per cominciare, sono casi del genere quelli in cui una persona si rende conto di avere un pregiudizio "favorevole" nei confronti di qualche gruppo sociale e, per effetto di questo pregiudizio, di errare sistematicamente in eccesso nelle proprie attribuzioni di credibilità. In questi casi, il discernimento testimoniale spinge la persona a compensare verso il basso le proprie valutazioni, mentre la giustizia testimoniale non sembra avere molte indicazioni da dare. Come anticipato, non è comunque questa la sede per aggiudicare il disaccordo tra Fricker e Davis. Per concludere, quindi, vale la pena esaminare per lo meno un altro tipo di casi in cui le due virtù sembrano dare indicazioni divergenti, ma in cui i pregiudizi coinvolti sono negativi. I casi in questione coinvolgono la cosiddetta "minaccia dello stereotipo".<sup>26</sup> La minaccia dello stereotipo è un fenomeno studiato dalla psicologia sociale, che consiste nella tendenza dei membri di un gruppo sociale a conformarsi agli stereotipi negativi che li riguardano quando svolgono compiti che richiedono capacità che, in conformità a quello stereotipo, me-

<sup>24</sup> Davis, 2016.

<sup>25</sup> Fricker, 2007, pp. 19-21.

<sup>26</sup> Inzlicht – Schmader, 2011.

diamente possiedono in misura ridotta. Non è difficile immaginare situazioni in cui una persona realizza che le sue valutazioni della competenza dei membri di una minoranza sono influenzate da un pregiudizio negativo, ma in cui l'esercizio del "discernimento testimoniale" non porta la persona a correggere verso l'alto i propri giudizi di credibilità perché la possibile insorgenza della minaccia dello stereotipo fornisce una buona ragione per aspettarsi una prestazione epistemica subottimale che "conferma" lo stereotipo. Una situazione del genere continua ad essere una situazione in cui la persona animata dalla "giustizia testimoniale" esegue la correzione verso l'alto del proprio giudizio di credibilità, perché questo è l'unico modo di non perpetrare un atto di ingiustizia testimoniale. In una situazione del genere, la persona è spinta in direzioni diverse. Questo sembra confermare la tesi che le virtù implicate, diversamente da quanto sostenuto da Fricker, debbano essere mantenute distinte.

### *Bibliografia*

Alfano M. (2015), *Becoming Less Unreasonable: A Reply to Sherman*, in «Social Epistemology Review and Reply Collective», 4, 7, pp. 59-62.

Burge T. (1993), *Content Preservation*, in «The Philosophical Review», 102, 4, pp. 457-488.

Coady C.A.J. (1992), *Testimony: A Philosophical Study*, Clarendon Press, Oxford.

Davis E. (2016) *Typecasts, Tokens, and Spokespersons: A Case for Credibility Excess as Testimonial Injustice*, in «Hypatia», 31, 3, pp. 485-501.

Driver J. (2003), *The Conflation of Moral and Epistemic Virtue*, «Metaphilosophy», 34, 3, pp. 367-383.

Feldman R. (2021), *Epistemology and Ethics*, in «Routledge Encyclopedia of Philosophy», <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/epistemology-and-ethics/v-1#>

Fricker E. (1987), *The Epistemology of Testimony (I)*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 61 suppl., pp. 57-83.



Fricker M. (2007), *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, Oxford.

Hume D. (2007), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford University Press, Oxford (ed. orig. 1748).

Inzlicht M. – Schmader T. (2011), *Stereotype Threat: Theory, Process, and Application*, Oxford University Press, Oxford.

Lipton P. (1998), *The Epistemology of Testimony*, in «Studies in History and Philosophy of Science», 29, 1, pp. 1-31.

Medina J. (2013), *The Epistemology of Resistance*, Oxford University Press, New York.

Peels R. (2017), *Responsible Belief: A Theory in Ethics and Epistemology*, Oxford University Press, New York.

Reid T. (1983), *Essay on the Intellectual Powers of Man*, in T. Reid, *Inquiry and Essays*, ed. by R.E. Beanblossom and K. Lehrer, Hackett, Indianapolis (IN).

Sherman B. (2016), *There's No (Testimonial) Justice: Why Pursuit of a Virtue is Not The Solution to Epistemic Injustice*, in «Social Epistemology», 30, 3, pp. 229-250.

Vogel M. – Monesson A. – Scott L. (2012), *Building Biases in Infancy: The Influence of Race on Face and Voice Emotion Matching*, in «Developmental Science», 15, 3, pp. 359-372.

Zagzebski L. (1996), *Virtues of the Mind. An Inquiry Into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge.

Zagzebski L. (2000), *Précis of Virtues of the Mind*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 60 (1), pp. 169-177.

# La virtù morale tra Aristotele e Bernard Williams

*Lorenzo Greco*

Nel volume della serie *Oxford Readings in Philosophy* dedicato all'etica della virtù,<sup>1</sup> i due curatori, Roger Crisp e Michael Slote, inseriscono il capitolo dieci di *L'etica e i limiti della filosofia* di Bernard Williams<sup>2</sup> come secondo testo subito dopo *Modern Moral Philosophy* di Elizabeth Anscombe, il saggio del 1958<sup>3</sup> che ha riproposto in tempi odierni l'etica della virtù come alternativa alle teorie normative utilitarista e deontologica. La scelta operata da Crisp e Slote potrebbe sorprendere: perché comprendere un filosofo per molti versi sfuggente e di difficile classificazione come Williams tra i rappresentanti dell'etica della virtù contemporanea, e perché assegnargli un posto così importante?

## *1. L'individualismo di Williams*

La ragione per cui Crisp e Slote prendono in considerazione Williams nel contesto dell'etica della virtù sembra essere soprattutto la portata antiteorica della sua proposta filosofica. Nel capitolo antologizzato, intitolato *La moralità: un'istituzione particolare*, ma più in generale in tutto *L'etica e i limiti della filosofia*, Williams si rivolge infatti contro un certo modo molto specifico di intendere l'etica che egli riscontra nella cultura occidentale moderna. Secondo «la moralità», come Williams nomina questa varietà di pensiero etico, l'etica si struttura in una ge-

<sup>1</sup> Crisp – Slote, 1997.

<sup>2</sup> Williams, 1987c.

<sup>3</sup> Anscombe, 1958.

rarchia di obbligazioni, dove le obbligazioni particolari sottostanno a obbligazioni più generali. Le obbligazioni non sono in conflitto tra loro e devono poter rientrare tra le possibilità dell'agente, nel senso che l'agente deve poterle volere secondo la logica per cui dovere implica potere. Alle obbligazioni morali non si sfugge: esse regolano la condotta dell'agente in maniera capillare indicandogli con precisione ciò che deve fare. Se non vengono rispettate, l'agente proverà senso di colpa e sarà biasimato dagli altri. In questo senso, la moralità ha l'ambizione di isolare il nucleo più puro dell'etica, prescindendo da quegli elementi che appaiono essere fuori dal controllo dell'agente quali la contingenza, la sorte, e quindi i desideri e le inclinazioni personali.

Quando parla di moralità, il bersaglio primario di Williams è l'etica kantiana. Tuttavia, egli ha in mente anche l'utilitarismo, che era stato già oggetto di una critica molto articolata da parte sua in *Una critica dell'utilitarismo*.<sup>4</sup> In alternativa a questa maniera così netta di concepire l'etica secondo un sistema che la circoscriva con esattezza, così da distinguere l'ambito che rientra all'interno dell'etica e della riflessione filosofica su di essa, da una parte, e ciò che ne resta fuori, dall'altra, Williams oppone il suo individualismo «sostanziale». <sup>5</sup> Esso afferma che una corretta comprensione dell'etica «richiede infine che ci siano individui dotati di disposizioni di carattere personali e di una vita propria da condurre. [...] In un certo senso il primato dell'individuo e delle disposizioni personali è una verità necessaria». <sup>6</sup> Da un punto di vista metodologico, il presupposto di questo individualismo sostanziale è un «individualismo formale» secondo il quale «in definitiva non esiste alcuna azione che non sia l'azione di un agente singolo. A questo si può aggiungere la verità che le azioni di un individuo sono spiegate prima di tutto dalla psicologia dello stesso individuo». <sup>7</sup> Specificamente, l'individualismo formale si compone delle due verità secondo le quali «le domande deliberative o pratiche sono essenzialmente in

<sup>4</sup> Williams, 1985.

<sup>5</sup> Williams, 1987c, p. 244.

<sup>6</sup> *Ibi*, p. 243.

<sup>7</sup> Williams, 2006a, p. 29.

prima persona, dove ciò significa che sono alla prima persona singolare», e «ciò che un individuo fa è spesso spiegato dalla deliberazione dell'individuo stesso e, nella misura in cui la sua azione è intenzionale, può essere spiegato in riferimento a una deliberazione che l'individuo potrebbe avere condotto». Prendendo queste due verità insieme, ne consegue che «l'azione intenzionale può sempre essere spiegata in riferimento a una coscienza che l'agente avrebbe almeno potuto avere e che in molti casi ha avuto effettivamente».<sup>8</sup>

Per Williams non si tratta pertanto di incasellare l'etica in una griglia teorica che ne tracci esattamente i confini attraverso una catena di obblighi; la sua attenzione è puntata piuttosto sull'individualità del singolo, sulla sua capacità deliberativa, e sull'espressione del suo carattere. Se ha dunque senso parlare di uno Williams antiteorico, la sua antiteoria si esplicita appunto nell'idea che al centro della riflessione etica ci siano persone le cui esistenze non trovano né una spiegazione né tanto meno una giustificazione nell'ambizione della filosofia di offrire un'interpretazione sistematica della vita etica degli esseri umani.

## 2. *Una fondazione naturalistica dell'etica?*

L'attenzione per il carattere e i tratti di cui si compone – le sue virtù e i suoi vizi – è un elemento centrale dell'etica della virtù, ed è probabilmente anche questo, in aggiunta allo spirito antiteorico, ad avere portato Crisp e Slote ad arruolare Williams tra coloro che hanno contribuito al suo rilancio. Si tenga presente, tuttavia, che la maniera in cui Williams fa appello a elementi quali il carattere e le disposizioni personali virtuose o viziose degli individui è del tutto peculiare rispetto al quadro teorico dell'odierna etica della virtù. La maggior parte dei filosofi della virtù, infatti, hanno in Aristotele la propria fonte di ispirazione (a partire da Anscombe, ma si pensi anche ad Alasdair MacIntyre, John McDowell, Philippa Foot e Rosalind Hursthouse, solo per nominare alcuni di coloro che sono presenti nella raccolta di Crisp e Slote). Se però si confronta la trattazione williamsiana delle nozioni cardine

<sup>8</sup> Williams, 2006c, p. 86.

dell'etica della virtù con il modello offerto da Aristotele, si possono notare diversità notevoli e, in ultima analisi, non compatibili.

Che Williams sia stato influenzato da Aristotele è indubbio; Williams lo discute in molteplici occasioni e ne condivide diverse conclusioni. Ad esempio, per restare a *L'etica e i limiti della filosofia*, nel terzo capitolo Williams vede in Aristotele un alleato contro il sistema della moralità di cui si è accennato sopra, poiché, secondo la sua interpretazione, Aristotele pone l'accento sul fatto che l'acquisizione della virtù non dipende da un atto volontario, ma è il frutto di un'interiorizzazione di certi usi e costumi dovuta all'educazione e all'abitudine, e ciò è ampiamente dipendente dalla fortuna.<sup>9</sup> Williams sviluppa a sua volta questa idea quando riconosce alla «sorte morale» un ruolo centrale, concependo così l'etica come un ambito dove il caso e la passività ricoprono un ruolo costitutivo.<sup>10</sup> Ma, soprattutto, Williams riconosce ad Aristotele l'ambizione di voler fornire una fondazione dell'etica e di volerlo fare seguendo l'unica via che Williams ritiene promettente: quella di una concezione della vita umana desiderabile e degna di essere vissuta che poggi su una concezione convincente della natura umana.<sup>11</sup>

Ora, se si vuole muovere da una concezione della natura umana per fondare l'etica, bisogna chiarirsi su cosa intendiamo con naturalismo in relazione alle prescrizioni e ai giudizi valutativi di cui si compone il pensiero etico. Il naturalismo in etica, spiega Williams, «consiste nel tentativo di fissare certi aspetti fondamentali di una buona vita umana sulla base di considerazioni relative alla natura umana».<sup>12</sup> Si tratta cioè «del progetto di capire, a partire da come sono gli esseri umani, come essi possano vivere meglio e nel modo a loro più confacente».<sup>13</sup> E il problema esiziale per Aristotele, secondo Williams, è che la sua concezione della natura umana non funziona. Si dà il caso che un'etica naturalistica sia nata proprio all'interno di una concezione fi-

<sup>9</sup> Williams, 1987c, pp. 49-50; 1995a, p. 192 e 2007, cap. 5.

<sup>10</sup> Williams, 1987a.

<sup>11</sup> Williams, 1987c, cap. 3; 1995a, pp. 194-202 e 2000, cap. 7.

<sup>12</sup> Williams, 2006b, p. 50.

<sup>13</sup> *Ibi*, p. 62.

nalistica come quella aristotelica, «una filosofia secondo la quale in ogni genere naturale di cose è insito un modo appropriato di agire per le cose di quel genere». <sup>14</sup> Ma, per Williams, quella aristotelica è una visione profondamente sbagliata, se non perfino dannosa, la quale, sebbene sia stata difesa ben oltre Aristotele fino ai giorni nostri, non può più essere sostenuta. Con la modernità, infatti, è venuto meno l'impianto teleologico del cosmo così come era stato pensato da Aristotele e ciò si riflette anche sul modo in cui si intende l'esistenza umana, la quale non è contraddistinta da alcuno scopo suo proprio. La natura è organizzata secondo cause efficienti e non finali, e gli esseri umani ne sono parte: essi vanno dunque compresi alla luce dei medesimi meccanismi.

Questo cambio di paradigma è dovuto primariamente alla rivoluzione innescata da Charles Darwin: «[l]a prima e più dura lezione del darwinismo, ossia che non c'è alcuna teleologia del genere, e che non c'è alcun copione fornito da chissà dove in base al quale gli esseri umani abbiano un ruolo speciale da giocare, non si è ancora fatta completamente strada all'interno della riflessione etica». <sup>15</sup> La teoria darwiniana si è rivelata essere vera, con la conseguenza che la biologia aristotelica va scartata a favore della biologia evuzionistica.

Il rapporto di Williams con la verità del darwinismo, tuttavia, è articolato. Se, infatti, abbiamo presente l'obiettivo del naturalismo etico, vale a dire, come abbiamo visto, il «tentativo di fissare certi aspetti fondamentali di una buona vita umana sulla base di considerazioni relative alla natura umana», allora non si può dimenticare che «la biologia evuzionistica non si interessa affatto direttamente del benessere dell'individuo, ma invece del suo essere adatto, cioè della probabilità che egli ha di avere discendenti». <sup>16</sup> E però a Williams, stante il suo individualismo, tanto sostanziale quanto formale, sono le persone prese nella loro unicità che interessano: la riflessione etica, se vuole avere una qualche speranza di poter dire qualcosa di significativo sul-

<sup>14</sup> *Ibi*, p. 63.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Williams, 1987c, pp. 56-57.

l'esistenza umana, deve muovere dalla considerazione dei singoli individui, delle loro deliberazioni, e del loro carattere (Williams parla in questo senso anche del loro «complesso motivazionale soggettivo»)¹⁷ da cui le loro deliberazioni dipendono. A loro volta, gli individui devono poter intendere la riflessione etica non tanto come un elenco di obbligazioni più o meno generali, ma come considerazioni che essi possano riconoscere come «importanti per loro», nel senso che devono essere considerazioni che hanno per loro, in quanto essi sono quegli specifici individui e non altri, una valenza pratica che li porta ad agire in una maniera oppure in un'altra.¹⁸

Se vale questo, allora, «[s]e c'è una scienza destinata a fornire conclusioni che valgano *per* ogni individuo [...] non potrà che essere una branca della psicologia»,¹⁹ e la psicologia rientra a pieno titolo all'interno della biologia evoluzionistica. Tuttavia, «[l]a verità è che ciascuna azione è spiegata, innanzitutto, dalla psicologia di “un” individuo; non è vero, invece, che la psicologia dell'individuo è interamente spiegata dalla psicologia. Ci sono altre scienze umane oltre alla psicologia, e non esiste alcuna ragione per supporre che si possa comprendere l'umanità senza di esse».²⁰ Vale a dire, Williams crede senz'altro che sia la biologia evoluzionistica e non la biologia aristotelica a rendere conto correttamente della natura umana, ma ciò non significa che, nel momento in cui si deve rendere conto della vita etica degli esseri umani, si debba adottare un approccio radicalmente riduzionista: «[è] importante riconoscere, ancora una volta, che non si sta parlando di un riduzionismo meccanicistico, un tentativo di rappresentare il pensiero etico in termini che si suppone siano appropriati alle scienze naturali».²¹ C'è molto di più: sebbene sia vero che il comportamento umano sia dipendente dalla biologia così come emerge dopo la rivoluzione darwiniana, tuttavia «la biologia [...] ha bisogno del-

¹⁷ Williams, 1987b.

¹⁸ Williams, 1987c, pp. 220-222.

¹⁹ *Ibi*, p. 57.

²⁰ Williams, 2006a, p. 30, l'enfasi su “un” è mia.

²¹ Williams, 1995a, p. 204.

l'etologia e [...] l'etologia dell'umano implica lo studio delle culture umane [...]. Al momento [...] non c'è alcuna ragione di supporre che i modelli di sviluppo siano indipendenti dalla storia e dalla cultura».<sup>22</sup>

Quando si tratta di spiegare che cosa significhi l'umanità e l'essere umani, e quindi cosa significhi che le persone hanno una vita etica, i fattori che entrano in gioco sono dunque molteplici. Come osserva Williams, «[u]manità», naturalmente, non è solo il nome di una specie, ma anche di una qualità»: <sup>23</sup> la natura umana trova sì spiegazione nella maniera in cui le creature umane si sono sviluppate evolutivamente, ma presenta anche aspetti che possono essere compresi solamente tenendo conto del fatto che gli esseri umani sono creature che hanno una cultura e che sono in grado di pensare riflessivamente a loro stessi. È solo tenendo presente questo che è possibile parlare di comportamenti buoni o cattivi, giusti o sbagliati, corretti o scorretti. Fermo restando il fatto che gli esseri umani in quanto specie dipendono da processi biologici spiegabili evolutivamente, credere che quando si parla di umanità ci si possa limitare alla sola biologia umana è, per Williams, una pia illusione: la nozione di umanità comprende aspetti descrittivi ma anche valutativi, ed è il risultato di un processo che è necessariamente anche culturale e storico.

### *3. I limiti del paradigma aristotelico*

Eppure, secondo Williams, questo è esattamente quanto avviene con il naturalismo elaborato da Aristotele: si vuole rendere conto di qualcosa di culturalmente e storicamente determinato – l'umanità – attraverso una spiegazione di tipo esclusivamente biologico. L'errore che viene commesso consiste nel fatto che si avanzano certe valutazioni circa cosa significa essere un agente virtuoso e qual è la vita degna di essere vissuta per un essere umano, ma le si concepiscono come se fossero parte integrante di un resoconto in termini biologici dell'umanità, un resoconto che per Aristotele dipende da una precisa

<sup>22</sup> Williams, 2006a, pp. 30-31.

<sup>23</sup> *Ibi*, p. 32.



cosmologia organizzata finalisticamente.<sup>24</sup> Stante un'impostazione di questo tipo, osserva Williams, qualsiasi giudizio valutativo che si voglia esprimere non potrà prescindere da questa cosmologia finalistica. Ma se è così, allora tanto Aristotele quanto un nostro contemporaneo che voglia rifarsi ad Aristotele (nelle *Replies* di *World, Mind, and Ethics* Williams si rivolge in particolare a Martha Nussbaum) mancano di una teoria dell'errore:<sup>25</sup> si dà per presupposto un certo modello di agente virtuoso e non c'è modo di capire se esso sia accettabile e perché.

Non è così nel caso del naturalismo darwiniano che Williams invece ammette, poiché in esso trova una giustificazione tanto l'individualismo formale quanto quello sostanziale, e questo significa che l'agire umano può sempre essere spiegato come l'esito di un'azione individuale. D'altro canto, come possiamo accogliere oggi come modello di agente virtuoso il cittadino ateniese maschio del quarto secolo avanti Cristo? Si tratta di un'idea che secondo Williams è inaccettabile per i tempi moderni. Se si sostiene che non è più questo per noi il modello corretto di agente virtuoso, come possiamo affermarlo, se la cosmologia aristotelica è vera? Una possibile via d'uscita potrebbe essere quella di allentare la dipendenza dei nostri giudizi valutativi da una concezione finalistica della natura umana; ma allora, nota Williams, si finisce col perdere di vista il paradigma aristotelico. Se si vuole fare appello ai giorni nostri a questo paradigma per elaborare un'etica della virtù, esso non va eccessivamente annacquato, perché altrimenti diventa troppo vago: finisce che va bene tutto. E però: davvero il liberalismo moderno (per esempio) sarebbe accettabile da un punto di vista aristotelico? Se sì, qual è il criterio morale, aristotelicamente inteso, che lo renderebbe tale? Tra l'altro, perché mai l'umanità troverebbe la sua piena espressione solo nell'agente virtuoso, comunque si decida di descriverlo? Sembrerebbe, al contrario, che essa si riveli altrettanto chiaramente anche nella persona dell'agente immorale;<sup>26</sup> e stante l'individualismo che Williams abbraccia, per lui è proprio così. La

<sup>24</sup> Williams, 2000, cap. 7 e 1995a.

<sup>25</sup> Williams, 1995a, p. 199.

<sup>26</sup> Williams, 2000, cap. 7.

conclusione alla quale egli giunge è che con la modernità la prospettiva aristotelica è ormai impraticabile. Dopo la rivoluzione darwiniana essa non può più essere sostenuta: il naturalismo aristotelico non regge il test del tempo ed è inutilizzabile quando si tratta di dare un fondamento alla vita etica.

A guardar bene, insiste Williams, il modello aristotelico ha mostrato da subito delle crepe: l'ideale valutativo che Aristotele avanzava era superato e inaccettabile già per l'Atene in cui egli viveva. Se, da una parte, «nella misura in cui egli [Aristotele] ci fornisce una giustificazione metafisica del perché la felicità umana deve avere una certa forma piuttosto che un'altra, noi semplicemente non ci crediamo»,<sup>27</sup> dall'altra, il problema di Aristotele è che è un conservatore il quale cerca di promuovere una certa immagine della *polis* che non è altro che «una totale fantasia». <sup>28</sup> Le maniere in cui gli esseri umani devono vivere e organizzarsi socialmente, data la loro natura, sono «solo bugie»,<sup>29</sup> pregiudizi che Aristotele aveva e che non erano condivisi neanche da chi gli stava intorno (Williams cita al riguardo la tesi aristotelica secondo la quale le opinioni delle persone anziane andrebbero seguite anche quando sono palesemente irragionevoli; una tesi che, osserva Williams, verrà derisa da una persona più giovane, tanto oggi quanto allora). In questo senso, per Williams la prospettiva di Aristotele si rivela essere più primitiva di quella di Platone, un tentativo maldestro di presentare come una giustificazione razionale quella che in realtà è solo retorica aristocratica e snob («[i]mmagino che ciò dipenda dal fatto che [Aristotele] veniva dalla provincia e ha dovuto assumere questa assurdità pseudo-aristocratica, a differenza di Platone che, essendo un vero aristocratico, era un vero radicale»).<sup>30</sup>

Al di là dei toni a volte volutamente provocatori, il punto che Williams sottolinea è sostanziale: l'errore di Aristotele resta quello di tradurre i giudizi valutativi nei termini di un naturalismo che non è

<sup>27</sup> Williams, 1999, p. 246.

<sup>28</sup> *Ibidem.*

<sup>29</sup> *Ibidem.*

<sup>30</sup> *Ibi*, p. 247, si veda anche p. 251.

difendibile, come emerge dai tentativi di Aristotele di mostrare in che cosa esso effettivamente consista. Le nozioni aristoteliche di saggezza e razionalità pratica, ad esempio, non rimanderebbero a un'ipotetica capacità razionale o cognitiva propria di noi esseri umani, ma si basano su «percezioni sociali condivise di ciò con cui possiamo vivere».<sup>31</sup> Ma è il convincimento secondo il quale la schiavitù rappresenterebbe una condizione naturale e inevitabile per certi esseri umani a fornire un caso eloquente della sua debolezza argomentativa: secondo Williams, infatti, non si tratterebbe d'altro che di una giustificazione a posteriori di una certa pratica contingente.<sup>32</sup> La schiavitù era senz'altro riconosciuta come una prassi effettiva dai Greci del tempo; essi erano consapevoli di cosa si trattasse e ammettevano che non poteva essere sostenuta se non con la forza – e nel farlo, commenta Williams, essi mostravano di possedere almeno una virtù, quella dell'onestà.<sup>33</sup> Tuttavia, una cosa è riconoscere la realtà della schiavitù, un'altra è sostenere che essa può essere giustificata facendo appello alla natura umana. In tal senso, quello aristotelico «[è] il tentativo di tramutare in una forma della ragione quello che, di fatto, è un argomento basato sulla funzionalità della violenza per una certa maniera di vita».<sup>34</sup> L'appello alla forza, prosegue Williams, non è generalmente una giustificazione convincente, e la schiavitù poggia proprio sulla coercizione. I Greci questo lo sapevano bene, così come sapevano che la schiavitù non era in sé giusta, ma era necessaria.<sup>35</sup> D'altra parte, conclude Williams, c'è una cosa che è peggiore della schiavitù in sé e per sé, ed è cercare di dimostrare, come fa Aristotele, che essa sia giustificata.<sup>36</sup>

Si noti, infine, come Williams non fornisca mai un elenco di virtù, come è invece il caso dell'etica della virtù di impianto aristotelico. A questo punto, dovrebbe essere ovvio il perché: una lista chiusa di virtù che esprimano l'eccellenza umana semplicemente non può più es-

<sup>31</sup> *Ibi*, p. 251.

<sup>32</sup> *Ibi*, p. 254.

<sup>33</sup> *Ibi*, p. 255.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Williams, 2007, cap. 5.

<sup>36</sup> Williams, 1999, p. 255.

sere stilata perché è venuta meno una visione unitaria e armonica della vita etica; una visione unitaria e armonica che, come si è detto, per Williams in realtà non si è mai data. Vale la pena citare Williams per esteso:

[a]nche a proposito delle virtù [...] non abbiamo che da confrontare il catalogo fornitoci da Aristotele con un altro qualsiasi, che potrebbe essere compilato oggi, per vedere in che misura le concezioni di una vita propriamente umana possano essere diverse tra loro per lo spirito che le ispira, per le azioni che suggeriscono e per le istituzioni che richiedono. Sappiamo, inoltre, che ci sono molte forme diverse di eccellenza umana e che esse non sono suscettibili di integrarsi tra loro in un unico quadro armonioso: una qualsiasi prospettiva etica particolare rappresenta un tipo di specializzazione delle possibilità umane. Questa idea è profondamente radicata in ogni concezione naturalistica o anche storica della natura umana – cioè in qualsiasi concezione adeguata di essa, – ed io trovo difficile pensare da un lato che sia possibile confutarla mediante una ricerca oggettiva, dall'altro che gli esseri umani possano mettere in luce una natura molto più determinata di quanto non ci venga suggerito da ciò che sappiamo già, ossia dall'idea di un essere che esige perennemente una vita di tipo particolare.<sup>37</sup>

Nuovamente, quello su cui batte Williams è l'appello alle vite particolari di persone dotate di un carattere particolare. Questo appello al carattere è condiviso anche dagli altri teorici della virtù, ma in Williams il carattere a cui si fa riferimento non è quello del *phronimos*, bensì quello del singolo individuo. Questo perché Williams è interessato alla psicologia del singolo individuo; il suo interesse, a sua volta, è dovuto alla convinzione che non possano darsi ragioni morali (e più in generale che non possano darsi ragioni pratiche) se non c'è qualcuno che le riconosce come ragioni per lui o per lei.<sup>38</sup> Il suo individualismo formale è anche questo, e nel momento che si riconosce al singolo individuo una centralità morale, ecco che l'individualismo di Williams diventa sostanziale.

<sup>37</sup> Williams, 1987c, p. 186.

<sup>38</sup> Williams, 1987b, 1995b.

Ci sono, in effetti, due virtù su cui Williams si sofferma: sono quelle della sincerità e dell'accuratezza. Si tratta delle due virtù del dire il vero che sono al centro di *Genealogia della verità*,<sup>39</sup> vale a dire, quelle virtù che preservano la verità, permettendo che essa si conservi nel corso del tempo. È chiaro perché Williams si concentri su virtù di questo tipo; se, infatti, per definire l'umanità non si può prescindere dalla cultura e dalla storia degli esseri umani, diventa fondamentale che quanto si afferma su di essi sia vero, e che ci sia la volontà esplicita di dichiarare cose vere. Quando ciò non avviene, è allora che l'umanità, intesa come concetto valutativamente caricato, corre il rischio di venire dimenticata e quindi negata, con la conseguenza concreta di provocare dolore e sofferenza alle persone. Niente a che vedere, quindi, con le virtù di cui parla Aristotele nell'*Etica Nicomachea*. Questo non significa che l'idea di impostare una forma di riflessione etica sulle virtù umane sia rifiutata in blocco da Williams; al contrario:

[a]l giorno d'oggi, ad esempio, alcuni filosofi propugnano una ripresa dell'etica delle virtù, in contrapposizione agli elementi tipici della modernità, i principi e l'utilità. È ragionevole, da parte loro, ispirarsi a queste idee, che possono essere rintracciate nelle nostre riserve culturali, ma si sbagliano se pensano che questi concetti siano il fondamento universale e ultimo di ogni esperienza etica, e si sbagliano ancora di più [...] se pensano che le virtù descritte da Aristotele o San Tommaso siano elementi necessari e sufficienti dell'autocomprensione etica di chi vive nel mondo contemporaneo.<sup>40</sup>

Pertanto, il problema dell'impossibilità di dare un elenco di virtù (il problema in generale, non soltanto per Aristotele) è che non esiste nulla come una sostanza comune della vita etica, che ci permetta di identificare, in ogni luogo e in ogni epoca, una natura condivisa moralmente connotata. Soprattutto – ed è il punto che interessa davvero a Williams (si tratta dell'argomento principale di *L'etica e i limiti della*

<sup>39</sup> Williams, 2005.

<sup>40</sup> Williams, 2006d, p. 116.

*filosofia*) – la filosofia «pura e semplice»<sup>41</sup> non ha alcuna speranza di cogliere questa (secondo Williams, inesistente) sostanza comune.

#### 4. *Conclusion*

In questo intervento ho messo a confronto la prospettiva di Williams sulla virtù e la vita etica con quella di Aristotele. Ciò che è emerso è una differenza tra le due difficilmente conciliabile. Ma allora ha ancora senso collocare Williams tra i teorici della virtù, come fanno Crisp e Slote, se alla fine è così lontano da Aristotele? La loro scelta non è, dopo tutto, fuori luogo. Le critiche antiteoriche di Williams sono, in effetti, un aspetto importante dell'etica della virtù quando la si osserva in opposizione a utilitarismo e kantismo, un aspetto che Williams accetta e che egli stesso riconosce essere proprio dell'etica della virtù. Mentre utilitarismo e kantismo puntano a individuare qual è l'azione giusta, e puntano a farlo attraverso una teorizzazione filosofica volta a individuare un principio unico (la massimizzazione dell'utilità generale; l'imperativo categorico), l'etica della virtù prende le mosse dall'agente virtuoso e soltanto poi si sposta sulle azioni che l'agente virtuoso compie. Nella misura in cui i teorici della virtù si concentrano sull'individuo dotato di un carattere che ne motiva le scelte, anche Williams può essere detto tale: al centro della sua riflessione c'è, infatti, l'individuo che agisce e non un sistema filosofico che pretenda di determinare qual è l'azione giusta. Tuttavia, nel momento in cui l'etica della virtù ambisce a definire un modello esemplare di agente virtuoso, come è il caso del *phronimos* aristotelico, Williams se ne discosta: per lui un modello di questo tipo non può aversi, né è possibile dare un elenco definitivo delle virtù che di questo individuo esemplare guiderebbero la condotta. Da ciò si potrebbe giungere alla conclusione che, in definitiva, Williams ha poco a che spartire con una prospettiva teorica all'interno della quale Aristotele rappresenta ancora il principale punto di riferimento. Altrimenti, si potrebbe invece osservare che l'etica della virtù può essere formulata in maniere molteplici

<sup>41</sup> *Ibi*, p. 111.

e che quella aristotelica rappresenta solo una tra esse. A questo proposito l'esempio di Williams, con la sua attenzione per il primato dell'individuo, traccerebbe la via per l'elaborazione di una riflessione sulla virtù diversa da quella di Aristotele e non più dipendente dalla sua teleologia; una via nuova la quale, se anche alla fine lascerà qualcuno insoddisfatto, sarà senz'altro più in linea con la modernità.<sup>42</sup>

### *Bibliografia*

Anscombe G.E.M. (1958), *Modern Moral Philosophy*, in «Philosophy», 33, 124, pp. 1-19.

Crisp R. – Slote M. (eds.) (1997), *Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford.

Williams B. (1985), *Una critica dell'utilitarismo*, in J.J.C. Smart – B. Williams, *Utilitarismo: un confronto*, tr. it. Bibliopolis, Napoli, pp. 103-168 (ed. orig. 1973).

Williams B. (1987a), *Sorte morale*, in B. Williams, *Sorte morale*, tr. it. Il Saggiatore, Milano, pp. 33-57 (ed. orig. 1981).

Williams B. (1987b), *Ragioni interne ed esterne*, in B. Williams, *Sorte morale*, tr. it. Il Saggiatore, Milano, pp. 133-147 (ed. orig. 1981).

Williams B. (1987c), *L'etica e i limiti della filosofia*, tr. it. Laterza, Roma-Bari (ed. orig. 1985).

Williams B. (1995a), *Replies*, in J.E.J. Altham – R. Harrison (eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 185-224.

<sup>42</sup> Vorrei ringraziare gli organizzatori e i partecipanti del Convegno *La virtù tra paideia, politeia ed episteme: una questione di lungo periodo*, dove ho presentato una prima versione di questo intervento, ed Eugenio Lecaldano per le sue utili osservazioni. Questo saggio è stato scritto con il contributo della Fondazione delle Scienze della Repubblica Ceca per il progetto di ricerca *Virtues, Old and New: Virtue Ethics in Hume and Mandeville* [GAČR 20-02972S] svolto in collaborazione con l'Università di Hradec Králové.

Williams B. (1995b), *Internal Reasons and the Obscurity of Blame*, in B. Williams, *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 35-45.

Williams, B. (1999), *Seminar with Bernard Williams. 25 November 1998*, *Institute of Philosophy, KU Leuven*, in «Ethical Perspectives», 6, 3-4, pp. 243-265.

Williams B. (2000), *La moralità. Un'introduzione all'etica*, tr. it. Einaudi, Milano (ed. orig. 1972).

Williams B. (2005), *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero*, tr. it. Fazi Editore, Roma (ed. orig. 2002).

Williams B. (2006a), *Comprendere l'umanità*, in B. Williams, *Comprendere l'umanità*, tr. it. Il Mulino, Bologna, pp. 19-34 (ed. orig. 1991).<sup>43</sup>

Williams B. (2006b), *L'evoluzione, l'etica, e il problema della rappresentazione*, in B. Williams, *Comprendere l'umanità*, tr. it. Il Mulino, Bologna, pp. 49-63 (ed. orig. 1983).

Williams B. (2006c), *Individualismo formale e sostanziale*, in B. Williams, *Comprendere l'umanità*, tr. it. Il Mulino, Bologna, pp. 83-98 (ed. orig. 1984-85).

Williams B. (2006d), *L'illusione di Saint-Just*, in B. Williams, *Comprendere l'umanità*, tr. it. Il Mulino, Bologna, pp. 99-121 (ed. orig. 1991).

Williams B. (2007), *Vergogna e necessità*, tr. it. Il Mulino, Bologna (ed. orig. 1993).

<sup>43</sup> Le edizioni originali dei testi tradotti nella raccolta *Comprendere l'umanità* a cui si fa accenno di seguito si riferiscono alle date della prima pubblicazione dei testi in questione e non alle versioni che appaiono nella raccolta *Making Sense of Humanity*. Questo perché la raccolta italiana è una miscelanea messa a punto per il contesto italiano e non corrisponde per intero alla raccolta *Making Sense of Humanity*, di cui rappresenta una traduzione solo parziale.



Riflessioni per non concludere



# Immagini di virtù e suo insegnamento

Monica Ferrari

Inseguire le origini e la storia del vocabolo *arete* non è semplice. Nel *Dictionnaire étimologique de la langue grecque* Chantraine<sup>1</sup> evidenzia soprattutto in Omero l'impiego del termine in rapporto all'idea di valore che connota il guerriero e ne sottolinea le connessioni con *areion*, comparativo di *agathos*, termine polisemico che rinvia a un'idea di magnitudine e di brillantezza, nel suo legame con una costellazione di vocaboli (*agallomai*) e prefissi (*aga*) che sottolineano il potenziamento e l'eccellenza, presente anche nel superlativo *aristos*.

La storia etimologica del termine latino *virtus* rimanda ancora più direttamente alle caratteristiche che rendono l'uomo (*vir/aner*) tale, e dunque anche al coraggio (*andreia*), virtù collegata alla forza non solo nell'arte della guerra, ma anche nel contesto della *polis*.

Certo è che siamo all'interno di una rete di parole talora saldate insieme (*kalokagathia*) che hanno segnato la storia del pensiero occidentale in epoche e contesti diversi, secondo discorsi capaci di recuperare e di rileggere usi linguistici più arcaici alla luce di nuove istanze culturali fino alle nuove etiche delle virtù nei nostri giorni difficili del XXI secolo, segnati da incertezze alle quali non si accompagnano adeguati saperi e corrispondente formazione.

Ma tutto il volume che precede queste mie note ruota intorno a costellazioni discorsive interrelate (*paideia, politeia, episteme*) che richia-

<sup>1</sup> Chantraine, 2009, *ad vocem*. Si veda inoltre Devoto, 1968.

mano ciò che l'essere umano fa e sa per connotarsi nella sua umanità: la formazione e la trasformazione operata dall'educazione, con le sue ambivalenze, l'aggregarsi in comunità di vita associata, i saperi su se stesso e sul mondo. Questi e molti altri aspetti appaiono in diverse epoche e contesti della nostra storia come *topoi* di un discorso sulla natura umana che faticosamente tenta di individuarsi come tale, tra mondo degli animali e mondo degli dei, forse anche in una scommessa continua tra finitudine e trascendenza del contingente, tra determinazione delle circostanze e libera scelta del soggetto.

E qui, nella necessità di una definizione di formazione e di trasformazione in relazione con la politica e con i saperi di un dato assetto di civiltà, nelle connessioni con l'esercizio di divenire se stessi, che si rapporta, come ricorda Rousseau nel primo libro dell'*Emilio*,<sup>2</sup> con le contraddizioni delle influenze della natura, degli uomini e delle cose, veniamo rimandati a un altro termine-chiave della cultura europea. Si tratta di *humanitas*,<sup>3</sup> oltre che delle etiche del genere umano: il vocabolo e le questioni connesse alla sua definizione rinviando, ieri come oggi, a un ampio dibattito sulle etiche delle virtù e sulla loro *paideia*.

Dunque domandiamoci anzitutto, con gli autori di questo volume, di cosa stiamo parlando quando parliamo di virtù? E poi cosa sappiamo dei discorsi sull'*insegnabilità* dell'*arete/virtus* nelle teorie aretaiche dell'Occidente e delle pratiche didattiche più o meno consapevolmente messe in atto nel corso dei secoli tra *topoi* e variazioni?

### 1. *Virtù e icone virtuose*

La rilettura dei 35 saggi di cui si compone il volume non restituisce un quadro coeso di riflessioni quanto piuttosto, a mio parere, pone di fronte al lettore un susseguirsi di icone della virtù reperibili in studi di caso differenti, dislocati sul lungo periodo della storia dell'Occidente, dal mondo omerico a oggi. Nei diversi studi emergono riflessioni cri-

<sup>2</sup> Rousseau, 1995.

<sup>3</sup> Il dibattito al riguardo è assai vasto. Con riferimento all'Umanesimo e per una bibliografia cfr. Ferrari – Tognon, 2020.

tiche su svariati paradigmi di virtù delineatisi in particolari contesti, sempre ecologicamente complessi. Nella sezione dedicata al mondo antico il modello di virtù filospartano, connesso all'universo del guerriero, si dimostra ben diverso da quello socratico, così come viene presentato da Platone, mentre Aristotele nell'*Etica Nicomachea* definisce le virtù come "disposizioni" che vanno coltivate grazie alla prassi e all'esercizio abituale, in connessione non solo con le idee, ma anche con l'azione all'interno di una rete di relazioni.

Da più parti si sottolinea che se è vero, come afferma Lorenzo Greco, che «una lista chiusa di virtù che esprimano l'eccellenza umana» non può più essere proposta oggi, nella disgregazione di una concezione «unitaria e armonica» della vita etica, è pur vero che da più parti in questo volume emerge la costante esigenza di una definizione della virtù in quanto caratteristica distintiva dell'umano, capace di orientare l'azione e la conoscenza oltre che la riflessione a un secondo livello su cosa s'intenda per umanità e conoscenza nell'inevitabile connessione con le questioni della formazione. Nella sua *kallipolis*, esempio e modello di tante utopie dell'età moderna studiate qui da Giordana Merlo, Platone delinea il problema della *paideia* in termini etici e gnoseologici e lo fonda sulla narrazione di «un grandioso progetto pedagogico-formativo» (lo ricorda Franco Ferrari) che lascerà un segno di lungo periodo anche nella discussione degli archetipi intellegibili delle virtù, analizzati da Vito Limone in rapporto ad Agostino.

La via aristotelica alla definizione della virtù (esplorata qui da Chiara Blengini) offre nell'oggi, nella nuova sottolineatura delle coordinate teoriche del tema, un punto di riferimento importante nel suo insistere sul concetto di scelta responsabile di un soggetto che, perseverando in tale decisione, si individua come tale. Al di là delle possibili tipologie di virtù e delle loro distinzioni (etiche da un lato, intellettuali dall'altro), il soggetto viene posto al centro del giudizio che sempre implica la differenza tra l'azione irriflessa ed estemporanea e quel-

la consapevolmente virtuosa capace di connotare in quanto tale un «soggetto epistemico».<sup>4</sup>

Ancora una volta l'immagine di Ercole al bivio, cara a Panofski<sup>5</sup> e rivisitata da Annibale Carracci in una delle sue variazioni (fig. 1),<sup>6</sup> qui posta anche in copertina in un'altra delle sue fortunate rielaborazioni e in riferimento all'antecedente vicenda educativa tardoquattrocentesca di Massimiliano Ercole Sforza,<sup>7</sup> propone e ripropone un *topos* essenziale per comprendere la disposizione all'azione e alla scelta e poi la capacità di seguire quella strada fino in fondo che fa la tutta differenza dell'agentività del virtuoso.

Ma come formare tale disposizione, tale attitudine alla scelta della strada faticosa che, se percorsa con tenacia, porterebbe a raggiungere una certa forma di sé?

La questione sta al centro di un interminabile dibattito. Qui si tenterà di delineare in estrema sintesi solo alcuni tratti di un complicato crocevia di sentieri, discutendo sul lungo periodo modalità e luoghi virtuali e reali di formazione, anche, se pure non solo, alla luce dei saggi di questo volume che ne illustrano alcuni aspetti.

### 1.1. Iconologie

Vorrei tuttavia partire da un testo che non è stato trattato in questa sede proprio per puntare l'attenzione sulla pluralità di strade, più o meno battute, da percorrere con tale fine in vista, nella consapevolezza-

<sup>4</sup> Campodonico – Croce – Vaccarezza, 2017, pp. 83, 92 ss.

<sup>5</sup> Panofsky, 2010.

<sup>6</sup> La fig. 1 propone il noto dipinto di Annibale Carracci (ora al Museo Capodimonte di Napoli) realizzato alla fine del XVI secolo per decorare una sala di palazzo Farnese a Roma. Si precisa che nel dossier iconografico connesso al presente saggio, ove non viene indicato il copyright e il riferimento all'istituto di conservazione (che si ringrazia), si è fatto ricorso a un'immagine di libero utilizzo e di pubblico dominio.

<sup>7</sup> Rimando all'introduzione del presente volume, nella quale si discute, con riferimento all'immagine di copertina, della carta 42v della cosiddetta *Grammatica del Donato* conservata presso la Biblioteca Trivulziana di Milano.

za che il dibattito sulla virtù in Occidente è in larga misura una questione di immagini.

L'*Iconologia* di Cesare Ripa, uscita in una prima versione anonima nel 1593, offre infatti un repertorio di immagini simboliche che ha lasciato un segno di lungo periodo nella storia culturale dell'Occidente. L'opera s'inserisce in un percorso controriformistico di moralizzazione in cui le icone di virtù giocano un ruolo essenziale nel persuadere tramite immagini simboliche capaci di depositarsi ovunque, nelle chiese come nei palazzi del potere, oltre che nell'immaginario collettivo condiviso da generazioni di studiosi, artisti e principi, nelle opinioni diffuse. Nelle successive fortunate edizioni iconiche la virtù e le sue immagini assumono particolare rilevanza. Nel 1611, nell'edizione padovana per i tipi di Pietro Paolo Tozzi, ad esempio, ritroviamo l'icona di Bellerofonte intento a uccidere la Chimera (fig. 2), con riferimento alla medaglia di Lucio Vero, ma possiamo vedere anche una personificazione della virtù espressa nella bellezza di una figura alata che tiene un'asta nella destra e una corona di alloro nella sinistra (fig. 3).<sup>8</sup>

Ripa delinea immagini di virtù oltre che di virtù eroica, nelle varie forme in cui vengono descritte nelle medaglie degli imperatori romani. E ancora parla di virtù dell'anima e del corpo, di virtù insuperabile, descrivendone nel dettaglio le caratteristiche che faranno scuola nell'immaginario collettivo di generazioni, con risvolti parenetici e pedagogici che agiscono attraverso esempi visivi capaci di imprimersi nella mente grazie alla decifrazione del simbolo proposto. Riferendosi così a una lunga tradizione di *topoi*, tra i quali ad esempio la già ricordata immagine di Bellerofonte che uccide la Chimera (fig. 2), Ripa discute<sup>9</sup> esplicitamente degli *Emblemi* del giurista Andrea Alciato.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Si è fatto qui riferimento all'opera custodita presso la Biblioteca Statale di Cremona, e in particolare alle pp. 539 e 541.

<sup>9</sup> Ripa, 2012, p. 598.

<sup>10</sup> Quanto alla tradizione emblematica e alla sua forza in campo educativo cfr. Ferrari, 2011 e 2020; Pancera, 2010. Circa l'*Emblematum liber* di Andrea Alciato (1492-1550) e alla sua fortuna cfr. Alciato, 2009.

Quel mostro che è la Chimera rappresenta qui *in toto* il vizio nelle sue varie forme e ancora una volta la bellezza, espressa nell'immagine di un guerriero (Bellerofonte) si accosta alla virtù, secondo un archetipo di antichissime origini che rimanda all'etimologia di *arete/virtus* (*kalokagathia*). In ogni caso, l'immagine della virtù sottolineata da Ripa è prevalentemente guerriera anche nel caso della fig. 3, dove l'asta sta a significare forza e superiorità e «dimostra anco la potestà che ha sopra il vizio, il quale sempre dalla virtù è sottoposto e vinto».<sup>11</sup>

Bellezza, forza, perfezione, incorruttibilità e dunque giovinezza eterna, capacità di «inalzarsi al cielo» guardando così dall'alto le meschinità «de gli uomini volgari», ecco le caratteristiche della virtù secondo Ripa, che ricorre poi ancora una volta a Ercole quando si tratta di virtù eroica, in quanto «dicesi che la virtù eroica nell'uomo è quando la ragione ha talmente sottoposti gli affetti sensitivi che sia giunta al punto indivisibile dei mezzi virtuosi, e fattosi pura e illustre, che trappassi l'eccellenza umana, et a gli Angeli si accosti».<sup>12</sup>

Ripa non dice esplicitamente al suo lettore come raggiungere nel corso della vita le icone di virtù che egli stesso propone; eppure tutta la sua opera porta a riflettere su un itinerario che conduce al perfezionamento continuo. Si pensi ad esempio a quando, parlando di virtù insuperabile e citando Orazio, egli allude al «ritirarsi in sé medesimo»,<sup>13</sup> o al suo tornare sul mito di Ercole al bivio capace di scegliere «in una solitudine» la via più difficile,<sup>14</sup> o al passo in cui definisce la virtù come «propria disposizione e facultà principale dell'animo in atto e in pensiero, volta a bene sotto il governo della ragione», fino a concludere dicendo che virtù e ragione sono la stessa cosa.<sup>15</sup> Non ultimo si consideri la collocazione non casuale del termine tra «virginità», «virilità» e «vita», forse a rimandare a un percorso di *askesis*, di ricerca so-

<sup>11</sup> Ripa, 2012, p. 601.

<sup>12</sup> *Ibi*, p. 597.

<sup>13</sup> *Ibi*, p. 599.

<sup>14</sup> *Ibi*, p. 596.

<sup>15</sup> *Ibidem*.



litaria che dà forza e che conduce alla scelta del bene e al controllo di sé, oltre che a nuova conoscenza del senso stesso dell'esistenza umana.

Altre icone di virtù attraversano la storia culturale del nostro mondo, portando con sé implicazioni pedagogiche, politiche, epistemiche che hanno presa sull'immaginario collettivo.

L'albero delle virtù e la conseguente metafora generativa che lo accompagna vengono esplorate in questo volume da Silvana Vecchio, in connessione con altre idee di virtù<sup>16</sup> che nel Medioevo rimandano alla battaglia, come ad esempio nella *Psychomachia* di Prudenzio. Si tratta di icone che, lo si è visto anche in Ripa, continuano ad avere grande fortuna per tutta l'età moderna. Penso ad esempio alla *Doctrine des mœurs* di Marin Le Roy de Gomberville, pubblicata a Parigi nel 1646,<sup>17</sup> ove il percorso morale disegnato per il giovanissimo Luigi XIV, novello Ercole capace di scegliere la virtù,<sup>18</sup> passa tutto dall'acquisizione delle specifiche competenze dell'azione e della scelta, essenziali nell'arte del comando. Nell'intenzione dell'autore si tratta in questo caso di un percorso guidato da immagini simboliche che catturano lo sguardo e così anche la mente dell'illustre allievo, oltre che di una via al sapere percorsa insieme all'eminente tutore (Mazzarino) in grado di spiegarle, nelle loro connessioni con le citazioni classiche alle quali si rimanda nell'intreccio del testo.

Ilaria Taddei discute inoltre nel nostro volume del volto della prudenza, somma tra le virtù del governo nella stagione politica dell'Umanesimo italiano, tra Trecento e Quattrocento, e nuovamente pone il problema del *princeps*, dei suoi abiti intellettuali, dei suoi saperi oltre che della sua formazione, a partire dall'analisi della Cappella degli Scrovegni, dove Giotto delinea un quadro complesso del rapporto tra

<sup>16</sup> Sul tema del rapporto tra vizio e virtù cfr. Casagrande – Vecchio, 2000.

<sup>17</sup> Su quest'opera cfr. Teyssandier, 2008. Edita a Parigi nel 1646, viene ripubblicata nel 2010 da Klincksieck in un'edizione curata dallo stesso Teyssandier. Sulla storia di quest'opera e sulle sue mutazioni dal testo di Otto Van Veen cfr., anche per una prima serie di riferimenti bibliografici, Ferrari, 2020, p. 198.

<sup>18</sup> Ferrari, 2020, p. 218.

virtù e vizi. Ma il volto della prudenza rimanda a *topoi* di antica tradizione se non ad archetipi sacrali. Talora doppio per effetto del rispecchiamento come nella Cappella degli Scrovegni (fig. 4),<sup>19</sup> moltiplicato per due (fig. 5)<sup>20</sup> o tre volte (figg. 6 e 7),<sup>21</sup> il suo viso fa riflettere sulla capacità di guardare a se stessi, oltre che al passato per guardare al futuro. Lo specchio è infatti un dispositivo pedagogico che ha avuto grande fortuna nel corso dei secoli, nella sua capacità di trasformare, nella contemplazione di sé come un altro, ma anche uno strumento atto a potenziare la visione, che aiuta a guardare più lontano oltre che alle proprie spalle.

Più in generale, il volto doppio o triplo della prudenza sottolinea il *topos* che associa il circuito ricorsivo dell'*episteme* al problema delle età della vita umana. Non ultimo, per un lunghissimo arco temporale la triplicità dell'arte del governo e della virtù che lo rappresenta rimandano alla triplicità delle istanze (*natura, ratio, exercitatio*) che consentono l'educazione.<sup>22</sup> La prudenza, acquisita grazie a processi di rispecchiamento e di osservazione guidata da esempi, diviene così emblematica via a tutte le virtù che passa dal governo di se stessi, oltre che dalla capacità di guardare al presente, al passato e al futuro.

<sup>19</sup> Al riguardo si rimanda a Frugoni, 2008. In quest'immagine della prudenza si scorge chiaramente lo specchio, dispositivo pedagogico di lunga tradizione che consente di formare nella contemplazione di un volto. Ma non solo di specchi come concreti oggetti si tratta nelle imprese educative; talora l'altro si fa specchio in presenza, sulla carta, nei diversi modi della comunicazione umana (cfr. Ferrari, 2011).

<sup>20</sup> Nelle vele della basilica inferiore di Assisi si assiste a una rappresentazione della prudenza con un volto doppio.

<sup>21</sup> L'allegoria della prudenza di Tiziano, conservata alla National Gallery di Londra (1550 circa) (fig. 6), con le sue allusioni al passato, al presente e al futuro, dunque anche alla scala delle età della vita, costituisce un riferimento importante per i triplici volti del *princeps* che avranno tanta fortuna nel XVII secolo. Si pensi al ritratto tricipite di Carlo I Stuart re d'Inghilterra ad opera di Van Dyck (1635 ca.) (fig. 7), conservato al castello di Windsor, e di Richelieu ad opera di Philippe de Champaigne (1642 ca.), quest'ultimo ora alla National Gallery di Londra. Cfr. Pierguidi, 2006; Bolzoni, 2010; *I volti del principe*, 2018; Ferrari, 2020, pp. 202-203.

<sup>22</sup> Sul tema cfr. Ferrari, 2021. Per Cicerone memoria, intelligenza e *providentia* sono parti della prudenza (*De inventione*, II, 160); ancora una volta si tratta di una triplicità.



1. Annibale Carracci, *Ercole al bivio*, 1596 circa, Napoli, Museo e Real Bosco di Capodimonte

Di Cesare Ripa :

539

Cignale congiunti insieme. Per lo Ercole ignudo con la Claua in spalla, & con la pelle Lebnina, si deue intendere l'Ida di tutte le virtù, & per il Leone la magnanimità, & fortezza dell'animo, come testifica Oro Apollo ne i suoi hieroglifici, & per il Cignale la virtù corporale; per la robusta fortezza d'esso. scriuetsi, che Admeto giunse insieme il Leone, & il Porco, volendo per tale compagnia intedere lui hauere accoppiato insieme la virtù dell'animo, & del corpo, di che rende testimonio il Fierio, doue parla del segno del Leone.

V I R T V .

Nella Medaglia di Domitiano, Galieno, & in quella di Galba .

Si rappresentaua vna donna in guisa d'vn' Amazone, con la celata, e Pazonio, che è vna spada larga senza punta, & con la lancia, posando il piede sopra vna celata, ouero sopra vn mondo .

V I R T V . Nella Medaglia di Lucio Vero.



PER Bellerofonte bellissimo giouane à cavallo del Pegaseo, che con vn dardo in mano, uccidendo la Chimera, si rappresenta per la virtù.

Y y 2 La

2. Virtù (Bellerofonte uccide la Chimera), in *Iconologia* [...], opera di Cesare Ripa Perugino, per Pietro Paolo Tozzi, Padova 1611, p. 539 (© Biblioteca Statale di Cremona)



**V**Na giovane bella, & gratiosa con l'ali alle spalle, nella destra mano tenghi un'hasta, & con la sinistra una corona di lauro, & nel petto habbia un Sole.

Si dipinge, giovane, perche mai non invecchia, anzi piu sempre vien vigorosa, & gagliarda, poi che gl'atti suoi costituiscono gli habiti, & durano quanto la vita de gl'huomini.

Bella si rappresenta, perche la uirtù è il maggior ornamento dell'animo.

L'ali dimostrano, che è proprio della uirtù l'alzarsi à uolo sopra il comune uso de gl'huomini uolgari, per gustare quei diletti, che solamente pro uano gl'huomini piu uirtuosi; i quali, come disse Vergilio, sono alzati fino alle stelle dall'ardente uirtù, & diciamo che s'inalza al cielo, chi per mezzo della uirtù si fa chiaro, perche diuenta simile a Dio, che è l'istessa uirtù, & bontà.

Il sole dimostra, che come dal cielo illumina esso la terra, così del cuore la uirtù defende le sue potenze regolate à dar il moto, & il vigore a tutto  
il



4. Giotto, *Prudentia*, primo decennio sec. XIV, Padova, Cappella degli Scrovegni



5. Maestro delle Vele, *Allegoria dell'Obbedienza*, particolare con la *Prudenza*, prima metà sec. XIV, Assisi, San Francesco, Basilica inferiore (volta dell'altare maggiore)



6. Tiziano, *Allegoria della Prudenza*, 1550 circa, Londra, National Gallery





7. Antoon Van Dyck, *Carlo I Stuart re d'Inghilterra*, 1635-1636, Windsor Castle, Royal Collection

Monica Ferrari



8. Mario Balestreri, *In cammino*, 1993, Collezione privata

Ma la virtù assume altre sembianze nel nostro volume, ad esempio quella della *kalokagathia* di Ernesto Derossi in *Cuore*, qui studiato da Matteo Morandi, testo emblematico nel senso letterale del termine, ove la virtù e il suo contrario vengono disegnati con parole in vivide figure di personaggi da un De Amicis che inventa un romanzo dalle forti valenze parentetiche nell'Italia dell'Ottocento, tutta da costruire grazie alla scuola.

Il Novecento italiano non si apre con le stesse certezze, e negli anni che precedono la prima guerra mondiale Giuseppe Lombardo Radice (lo ricorda Lorenzo Cantatore) ritrae il maestro come una figura del sociale in costante *askesis*, alla ricerca cioè di una via che trova nel mentre del suo viaggio, che non lo pone di fronte a un bivio, ma a un percorso indiziario (fig. 8). Questo viandante in ricerca di una via «nell'aperta campagna senz'altre indicazioni che quelle che egli stesso è in grado di darsi utilizzando i suoi ricordi, orientandosi lì per lì»<sup>23</sup> è una nuova immagine dell'educazione e dei saperi dell'incertezza che aprono un'era non ancora conclusa assai rischiosa, ma potenzialmente capace di dischiudere nuovi orizzonti,<sup>24</sup> forse anche nuove immagini di virtù e di virtù magistrali.

## 2. *Luoghi virtuosi e percorsi di ricerca*

L'immagine del viandante qui riproposta invita a riflettere sui molteplici luoghi della ricerca e della pedagogia delle virtù. Dove si può intraprendere quel percorso di *askesis* da più parti discusso nel volume in diverse epoche nella nostra storia che porterebbe al perfezionamento, all'emancipazione dal vizio, forse anche al compimento di sé nella relazione con l'altro in un reciproco riconoscersi capace di farci crescere insieme giorno per giorno mirando a coltivare l'umanità?

<sup>23</sup> Lombardo Radice, 1913, p. 158, come ricordato da Lorenzo Cantatore *supra*. A titolo esemplificativo di una metafora che ha avuto una lunga fortuna, qui si riproduce un'opera del pittore Mario Balestreri (collezione privata).

<sup>24</sup> Morin, 2001.

Mondi virtuali e reali s'incrociano nel plurisecolare dibattito sulle virtù, in parte ripercorso nel volume ove a tratti emergono riferimenti alla tensione pedagogica verso cambiamenti fattuali capaci di radicarsi nella prassi. Dalla virtualità dei bivi di Ercole e dai luoghi immaginari delle città di utopia dove sui muri è scritta la storia dell'uomo e la sua verità, dall'aperta campagna dove cammina a tentoni il viandante si giunge anche nel nostro volume a luoghi altrettanto virtuali quanto reali. Penso al convento e alla scuola, dipinti in fonti di varia natura come immagini utopiche e/o distopiche nel rapporto con la virtù e le sue sembianze. Certamente il convento e la scuola sono luoghi in cui il tema si esplica in maniera privilegiata nelle sue diverse valenze. Da un lato, come nei saggi qui dedicati agli stati di vita tra Cinque e Seicento o nelle riflessioni di Michel Foucault in *Sorvegliare e punire*,<sup>25</sup> tali ambienti si istituiscono a luoghi privilegiati di fabbricazione dei soggetti, tra pratiche esplicite e condizionamenti latenti. Tutti i momenti della quotidianità del vivere sono nel convento occasione di perfezionamento spirituale nel confronto e nel rapporto con le altre persone che lo abitano, chiamate a giocare sia il ruolo di specchio e di esempio, sia quello di deformazione dell'immagine ideale, vero e proprio contrario da cui discostarsi come nel noto testo attribuito ad Agnès Arnauld che disegna l'immagine di una religiosa perfetta e di una imperfetta.<sup>26</sup>

D'altro canto sappiamo che la scuola, in quanto realtà secondo Dewey "specialmente istituita" per la formazione delle giovani generazioni è, con i suoi arredi, i suoi spazi, i suoi rituali, le sue "cose", il luogo elettivo che l'Occidente si è dato, dalla fine del Settecento, per la formazione di cittadini auspicabilmente virtuosi e certamente "utili", comunque funzionali a un dato assetto sociale prima ancora che si pensasse alla promozione delle potenzialità di ciascuno e alla valorizzazione della diversità come risorsa in una società di eguali. Ma di quali virtù si tratta nelle scuole dell'Occidente tra ieri e oggi? Si tratta

<sup>25</sup> Foucault, 1976.

<sup>26</sup> Arnauld, 1665.

di virtù “democratiche” e inclusive, di partecipazione attiva e di assunzione di responsabilità nella decisione e nella scelta consapevole del bene comune? Si tratta di apertura al costante dialogo con l’altro, basata sull’apprendimento del pensiero riflessivo, caro a Dewey, che rifiuta, prima di Freire, una concezione “depositaria” dell’educazione per cui l’allievo è “un vaso vuoto da riempire” di nozioni in quanto deve anzitutto imparare a ricevere e trasmettere le informazioni che qualcuno in un livello sovraordinato ritiene utili per lui e per la *polis*?<sup>27</sup>

Oppure si tratta di interiorizzare, sulla base di decisioni eteronome e di esempi moralizzatori, stereotipi comportamentali auspicati in un determinato momento, capaci di educare all’obbedienza (come ricorda Valeria Galimi), ma anche di costruire quel disgusto proiettivo di cui parla Martha Nussbaum che conduce alla violenza e alla prevaricazione sull’altro da sé?<sup>28</sup>

E poi cosa succede tra teoria e prassi? Fino a che punto il dichiarato, l’auspicato e l’agito coincidono nelle istituzioni educative? Come studiare i modi e le forme che radicano nella prassi le teorie e i loro auspici? Come educare alla riflessione sulla virtù tra utopia e prassi?

Per rispondere a queste domande anzitutto dobbiamo domandarci quale virtù abbiamo in mente, quale utopia, quale progetto di futuro dentro o fuori dalla *polis*, dentro e fuori dalla casa nella quale siamo nati e che si confronta, tramite il suo curriculum latente, con gli aspetti formali dei percorsi istruzionali a loro volta condizionati da aspetti non espliciti che incidono sul percorso formativo del soggetto e del gruppo.<sup>29</sup>

Inoltre, come possiamo leggere nel saggio di Federico Piseri, non

<sup>27</sup> Mi riferisco a *Come pensiamo* di Dewey, uscito in prima edizione nel 1910 e successivamente accresciuto nel 1933, oltre che a *Democrazia e educazione* (1916), tema affrontato da Maura Striano in questo volume. Quanto a Paulo Freire rimando alle sue diverse opere scritte in vista di azioni di coscientizzazione dalla fine degli anni Sessanta del Novecento.

<sup>28</sup> Nussbaum, 1999, 2011 e 2012.

<sup>29</sup> Al riguardo sono essenziali gli studi di Bernstein e Stodtbeck degli anni Sessanta in riferimento al linguaggio della comunicazione in famiglia, come pure di Jackson (1968 e 1990), in riferimento ai rituali della vita scolastica.

c'è solo l'istituzione educativa, che sempre diviene nel corso del tempo e delle circostanze, o la casa: c'è anche l'apprendimento non formale e informale, c'è la strada e quanto incontriamo su altre vie di comunicazione, in continuo cambiamento, fino alla rivoluzione digitale che stiamo vivendo e che anche Gardner<sup>30</sup> discute nella sua ricerca di un'educazione alle virtù nel XXI secolo.

Ancora, dobbiamo chiederci, con Gardner e con gli autori di questo volume, di quali virtù per quali soggetti stiamo parlando? Possiamo parlare di virtù ed educare alla virtù senza dislocarla nelle diverse figure del sociale? Penso alle idee di virtù ripercorse nel volume e associate ai maestri dell'università medievali, all'*homo academicus* come agli insegnanti delle scuole primarie del Novecento italiano o della nostra società globalizzata, al gentiluomo e alla gentildonna dell'età moderna, alle religiose e ai religiosi tra Cinque e Seicento, al *princeps* della società di antico regime tanto quanto a chi oggi è chiamato alle responsabilità del governo in società che si vorrebbero democratiche, al cittadino delle società perfette come a chi vive nella nostra imprevedibile quotidianità. Possiamo parlare di virtù senza situarla in casi concreti in rapporto alla prassi?<sup>31</sup>

Possiamo tuttavia senz'altro affermare che formare la persona e formare lo Stato è questione sociale e non solo nel Rinascimento italiano, studiato da James Hankins, che propone interessanti costrutti euristici in riferimento al tema, da lui indagato in ottica contestuale, in relazione a un dato periodo della nostra storia. Parlando della politica delle virtù nell'età dell'Umanesimo e del Rinascimento,<sup>32</sup> egli discute analiticamente di *paideia* e di *institutio* in relazione a nuovi saperi e a nuove forme della socialità che producono, in un circuito ricorsivo, nuove figure del sociale. Hankins propone di riflettere su quello che chiama, con Frobenius, *paideuma*, cioè «una forma culturale elitaria promossa con l'intento di acquisire una posizione di potere all'interno

<sup>30</sup> Gardner, 2011.

<sup>31</sup> Per una riflessione a partire da Aristotele cfr. Angelini, 2020.

<sup>32</sup> Su questi temi si veda anche Skinner, 2006.

della società, in modo da modificare i valori morali e il comportamento dei suoi membri, soprattutto quelli della classe dirigente». <sup>33</sup> Pertanto egli pone, tra passato, presente e futuro, la questione di *paideuma* inclusivi o esclusivi, della loro mutazione nel tempo e nei contesti in continua modificazione per effetto di fattori differenti, anche di quelle che egli chiama «crisi di civiltà», <sup>34</sup> dove si frantuma un universo valoriale con le idee di virtù che esso porta con sé.

Gardner ritiene che nella ricerca delle virtù stia essenzialmente la ricerca di una vita felice e dunque degna di essere vissuta; pertanto, a suo avviso, l'antico tema è estremamente attuale e non può essere eluso nell'oggi e nel futuro. Non meraviglia dunque l'interesse odierno di tanti e non solo in un'ottica di riflessione storica, <sup>35</sup> pure assai attuale, come dimostrano gli studi di Hankins.

Ma è con Paulo Freire che vorrei concludere le mie note, per rimandare al lettore alcune questioni presenti nei saggi del nostro volume e così interrogare anche me stessa sulla complessità dei problemi che ci siamo posti lavorando insieme a questo progetto, tra *paideia*, *politeia* ed *episteme*, ancora auspicabilmente aperto a nuove riflessioni e foriero di nuovi confronti sulle nostre scelte tra passato, presente e futuro.

Discutendo delle virtù dell'educatore, tema per lui essenziale, Freire afferma che le virtù «non sono qualità astratte, che esistono indipendentemente da noi; al contrario, si creano con noi (e non individualmente)». E aggiunge: «Le virtù di cui parlerò non sono virtù di qualsiasi educatore, ma di coloro che sono impegnati nella trasformazione della società ingiusta e nella creazione di una società meno ingiusta». <sup>36</sup>

<sup>33</sup> Hankins, 2022, p. 36.

<sup>34</sup> *Ibi*, p. 40.

<sup>35</sup> Vaccari, 2012; Mortari – Mazzoni, 2014; Campodonico – Croce – Vaccarezza, 2017.

<sup>36</sup> Freire, 2017, pp. 23-24.

### *Bibliografia*

Alciato A. (2009), *Il libro degli Emblemi secondo le edizioni del 1531 e del 1534*, Adelphi, Milano.

Angelini G. (2020), *La phronesis umana. A margine di La prudenza in Aristotele di Pierre Aubenque*, in «Etica e politica», 22, 2, pp. 651-668.

Arnauld A. (1665), *L'image d'une religieuse parfaite et d'une imparfaite*, chez Charles Savreux, Paris.

Bernstein B. (1972<sup>2</sup>), *Struttura sociale, linguaggio, apprendimento*, in A.H. Passow – M. Goldberg – A.J. Tannenbaum (eds.), *L'educazione degli svantaggiati*, FrancoAngeli, Milano, pp. 90-117.

Bolzoni L. (2010), *Il cuore di cristallo. Ragionamenti d'amore, poesia e ritratto nel Rinascimento*, Einaudi, Torino.

Campodonico A. – Croce L. – Vaccarezza M.S. (2017), *Etica delle virtù. Un'introduzione*, Carocci, Roma.

Casagrande C. – Vecchio S. (2000), *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino.

Chantraine P. (2009), *Dictionnaire étimologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris.

Devoto G. (1968), *Avviamento alla etimologia italiana. Dizionario etimologico*, Le Monnier, Firenze.

Dewey J. (2008), *Democrazia e educazione*, tr. it. Sansoni, Milano (ed. orig. 1916).

Dewey J. (2000), *Come pensiamo. Una riformulazione del rapporto fra il pensiero riflessivo e l'educazione*, tr. it. La Nuova Italia, Scandicci (ed. orig. 1933).

Ferrari M. (2011), *Lo specchio, la pagina, le cose. Congegni pedagogici tra ieri e oggi*, FrancoAngeli, Milano.

Ferrari M. (2020), *L'educazione esclusiva. Pedagogie della distinzione sociale tra XV e XXI secoli*, Scholé, Brescia.

Ferrari M. (2021), *La fortuna pedagogica del De liberis educandis tra Umanesimo ed età moderna*, in «Civitas educationis», 10, 1, pp. 87-108.



Ferrari M. – Tognon G. (eds.) (2020), *L'Umanesimo ri/formativo. Leggere, scrivere, vivere nel Quattrocento italiano*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 27.

Foucault M. (1976), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, tr. it. Einaudi, Torino (ed. orig. 1975).

Freire P. (2017), *Le virtù dell'educatore. Una pedagogia dell'emancipazione*, tr. it. Centro editoriale dehoniano, Bologna.

Frugoni C. (2008), *L'affare migliore di Enrico. Giotto e la cappella Scrovegni*, con l'edizione, la traduzione e il commento del testamento di Enrico Scrovegni a cura di A. Bartoli Langeli e un saggio di R. Luisi, Einaudi, Torino.

Gardner H. (2011), *Verità, bellezza, bontà. Educare alle virtù nel XXI secolo*, tr. it. Feltrinelli, Milano (ed. orig. 2011).

Gomberville M. Le Roy de (2010), *La doctrine des moeurs*, Klincksieck, Paris (ed. orig. 1646).

Hankins J. (2022), *La politica delle virtù. Formare la persona e formare lo Stato nel Rinascimento italiano*, tr. it. Viella, Roma (ed. orig. 2019).

Jackson P.W. (1990), *Life in Classrooms*, Teachers College Press, New York-London (1ª ed. 1968).

Lombardo Radice G. (1913), *Lezioni di didattica e ricordi di esperienza magistrale*, Sandron, Palermo.

Morin E. (2001), *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, tr. it. Cortina, Milano (ed. orig. 1999).

Mortari L. – Mazzoni V. (2014), *Le virtù a scuola. Questioni e pratiche di educazione etica*, Edizioni universitarie Cortina, Verona.

Nussbaum M. (1999-2006), *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, tr. it. Carocci, Roma (ed. orig. 1997).

Nussbaum M. (2011), *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, tr. it. Il Mulino, Bologna (ed. orig. 2010).

Nussbaum M. (2012), *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del PIL*, tr. it. Il Mulino, Bologna (ed. orig. 2011).

Pancera C. (2010), *Libri di emblemi ed educazione visiva (XVI-XVII secolo)*, in M. Ferrari (ed.), *Costumi educativi nelle corti europee (XIV-XVIII secolo)*, Pavia University Press, Pavia, pp. 103-116.

Panofsky E. (2010), *Ercole al bivio e altri materiali iconografici dell'Antichità tornati in vita nell'età moderna*, tr. it. Quodlibet, Macerata (ed. orig. 1930).

Pierguidi S. (2006), *L'Allegoria della prudenza di Tiziano e il Signum Tricipitis del Cerbero di Serapide*, in «International Journal of the Classical Tradition», 13, 2, pp. 186-196.

Ripa C. (2012), *Iconologia*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1593).

Rousseau J.J. (1995), *Emilio o dell'educazione*, tr. it. La Nuova Italia, Scandicci (ed. orig. 1762).

Skinner Q. (2006), *Virtù rinascimentali*, tr. it. Il Mulino, Bologna (ed. orig. 2002).

Strodtbeck F. L. (1972<sup>2</sup>), *Il curricolo latente della famiglia delle classi medie*, in A.H. Passow – M. Goldberg – A.J. Tannenbaum (eds.), *L'educazione degli svantaggiati*, FrancoAngeli, Milano, pp. 118-140.

Teyssandier B. (2008), *La Morale par l'image. La Doctrine des moeurs dans la vie et l'oeuvre de Gomberville*, Champion, Paris.

Vaccari A. (2012), *Le etiche delle virtù. La riflessione contemporanea a partire da Hume*, Le Lettere, Firenze.

*I volti del principe* (2018), Marsilio, Venezia.

# La virtù come costume educativo: una nota

Matteo Morandi

Il *Dizionario della lingua italiana* compilato da Nicolò Tommaseo e Bernardo Bellini nel 1861 definisce la virtù come una «disposizione abituale dell'uomo a fare il bene e fuggire il male».<sup>1</sup> L'opera-monumento della lingua dell'Italia unita, insistendo sul significato prettamente morale che la gran parte delle dottrine filosofiche e religiose ha attribuito al termine, non ne trascura altresì la natura di *habitus*, che, soprattutto se concepito come chiave della riproduzione culturale, in grado di generare comportamenti regolari alla base della vita sociale,<sup>2</sup> ne fa materia propria della pedagogia.

## 1. *Il problema dell'insegnabilità delle virtù*

La nozione di “costume educativo” è stata argomento d'attenzione, fin dai primi anni Ottanta, da parte di Egle Becchi, che l'ha intesa dapprincipio, in modo ancora indefinito, come un complesso di «pratiche e occasioni formative che interessano individui e gruppi, per *tranches* brevi e prolungate della loro storia».<sup>3</sup> A detta della studiosa, il concetto, mediano fra la storia delle istituzioni e quella delle idee pedagogiche, riguarderebbe una somma «di azioni trasformatrici della condotta singola o collettiva le quali persistono – o sono teorizzate per persistere – nel tempo; non denota operazioni, eseguite o raccomandate, che ab-

<sup>1</sup> Versione elettronica è disponibile all'indirizzo <http://www.tommaseobellini.it>.

<sup>2</sup> Cfr. Bourdieu – Passeron, 1972.

<sup>3</sup> Becchi, 1983, p. 1, ma già Becchi, 1981.

biano una consistenza cronologica breve, ma esperienze che si dilatano per tempi lunghi fino a diventare una serie di idee-guida e di pratiche che caratterizzano rapporti formativi» distintivi di intere epoche e culture.<sup>4</sup> Tipica dell'operare suo e della sua scuola, la prospettiva interdisciplinare, critico-sperimentale in senso storico, appariva per Becchi la più adatta a chiarire una realtà sfuggente, oggetto di visioni differenti, sottoposta fino a quel momento a linguaggi e sistemi teorici difficilmente comunicanti.

Di simili approcci, capaci di travalicare le frontiere scientifico-disciplinari tra *paideia*, *politeia* ed *episteme*, si sente il bisogno per approcciarsi alla virtù, tema che, risalente al mondo classico, ha conosciuto nel corso dei secoli numerose risignificazioni semantiche. Come accade per il “costume educativo”, costruito che d'altro canto concerne direttamente una storia pedagogica delle virtù ancora tutta da scrivere, nel rapporto con le pratiche educative più o meno esplicite e nell'intreccio con le forme della sociabilità e della conoscenza umana, anche la sostanza di questo libro, affiancando diversi sguardi d'analisi di fenomeni pedagogici, politici e conoscitivi, si chiarisce e si problematizza via via, mediante le suggestioni dei singoli contributi, frutto di saperi eterogenei e contestualmente portatori di «indicazioni più “speculative”, capaci di dare univocità all'idea».<sup>5</sup>

A complicare la questione sta però, a monte, un quesito: la virtù può essere insegnata? E se sì, in che modo? Come s'interfaccia, per chi deve apprendere le forme del vivere associato, con le questioni della conoscenza e con le riflessioni sul senso della nostra stessa esistenza, fuori e dentro la *polis*?

I saggi iniziali, dedicati al mondo antico, ci pongono da subito dinanzi a questi dilemmi, che percorrono tutto il volume fino agli interrogativi attuali sulla possibilità o meno d'imparare, e dunque d'insegnare, la democrazia.<sup>6</sup> La risposta che ne dà Socrate – la virtù è insegna-

<sup>4</sup> Becchi, 1983, pp. 1-2.

<sup>5</sup> *Ibi*, p. 1.

<sup>6</sup> È il titolo di un volume di Gustavo Zagrebelski pubblicato per la prima volta nel 2005: ne parla qui Giuditta Matucci.

bile se si riduce a sapere – non trova del resto concordi tutti coloro che, abbandonata la concezione arcaica di virtù come elemento di natura (in quanto tale immodificabile, ovvero non soggetta all’azione trasformatrice dell’educazione), avrebbero arricchito ulteriormente il dibattito, richiamando appunto i concetti, fondamentali per la definizione stessa di *paideia* ed etimologicamente simili, di “carattere” (*ethos*, con la eta) e “abitudine” (*ethos*, con la epsilon). Se il primo è da intendersi come conformità all’essere dell’uomo, tra carattere e destino (*ethos anthropoi daimon*: Eraclito), il secondo indica invece l’insieme dei modelli comportamentali di riferimento «per ogni apprezzamento che si produca nella vita comune dei comportamenti propri e altrui». <sup>7</sup> Non basta: in questo lavoro di determinazione concettuale, *best practice* di una storiografia educativa che non voglia limitarsi a ricostruire fatti, ma che si preoccupi anzitutto di delineare i quadri teorici essenziali alla loro ricostruzione e interpretazione, occorre chiedersi: in quale/i età della vita si colloca tale tragitto di formazione aretaica? quali soggetti (destinatari e agenti) vi sono coinvolti? con quali tempi e modi? in quali luoghi e a quale grado di formalità? E ancora: quanto influisce l’esperienza sociale nello sviluppo della moralità?

Cercando di dare risposta a quest’ultima domanda, Luigina Mortari riporta il caso di una bambina afro-americana di sei anni presentato nel 1986 dallo psichiatra infantile Robert Coles, secondo cui il potenziamento morale non dipenderebbe dalla quantità e varietà dell’esperienza sociale. Di fronte alle discriminazioni subite, la piccola – femmina, giovanissima, economicamente svantaggiata e socialmente isolata – reagiva infatti con un sorriso.

Mia mamma dice che dopo un po’ si stancheranno e smetteranno di venire. Resteranno a casa loro. Il sacerdote che è venuto a casa nostra ha detto la stessa cosa e di non preoccuparmi, e io non mi preoccupo. Il sacerdote dice che Dio osserva e non dimentica, perché mai lo fa. Il sacerdote dice che se io

<sup>7</sup> [http://canonistica.org/d\\_1.htm](http://canonistica.org/d_1.htm).

perdono e sorrido alle persone e prego per loro, Dio avrà un buon occhio su ogni cosa e ci proteggerà.<sup>8</sup>

Resta il fatto che le virtù, anche quando pregne di valori, sono competenze sociali necessarie, per dirla con Hughes, al perseguimento di certi beni valutati come positivi dalla comunità.<sup>9</sup> Per estensione, rappresentano «capacità dell'uomo di svolgere il proprio ruolo» nel sociale,<sup>10</sup> come evidenziano, per limitarci a un solo esempio, le *business virtues* di cui tratta in queste pagine, in relazione al tornante otto-novecentesco, Arianna Arisi Rota: nell'esperienza lavorativa, come in quella di studio, le abilità o virtù professionali restano nel soggetto che lavora (e che studia) e lo perfezionano.

Secondo Paulo Freire, le virtù dell'educatore «non possono essere viste come qualcosa che alcuni hanno dalla nascita e altri ricevono in dono, ma come una maniera di essere, di vedere le cose, di comportarsi, di comprendere tutto quello che si crea attraverso la pratica, nella ricerca della trasformazione della società».<sup>11</sup> Nel rapporto tra chi educa e chi viene educato, fuori e dentro la scuola, si gioca largamente in Occidente il tema della socializzazione, come pure quello della strutturazione dell'identità.<sup>12</sup>

Pena della mancata adesione alle norme-precetto imposte dal sistema è la disapprovazione, per quanto nelle pedagogie della liberazione novecentesche l'obbedienza non sia più una virtù. D'altra parte, argomenta Pietro Viotto, «l'atto virtuoso ha una *struttura relazionale*, dell'uomo con se stesso, per cui si sente in *colpa* quando è incoerente,

<sup>8</sup> Coles, 1986, p. 24, cit. in Mortari – Mazzoni, 2014, pp. 18-19.

<sup>9</sup> Hughes, 2011-2012.

<sup>10</sup> Cattanei, 1982, p. 1316. *L'Enciclopedia pedagogica* diretta da Mauro Laeng definisce le virtù «qualsiasi abilità acquisita, come saper suonare uno strumento e cantare, per cui si è virtuosi nelle arti musicali, come la padronanza di un mestiere o di una professione acquisita attraverso un apprendistato. La virtù acquista un significato morale quando consiste nel comportarsi secondo una norma, che comunque sia stata formulata dalla coscienza dell'uomo, o dalle leggi della società o dai comandamenti di Dio, impegna la responsabilità umana»: Viotto, 1994, col. 12345.

<sup>11</sup> Freire, 2017, p. 23.

<sup>12</sup> Per una riflessione al riguardo, Ferrari – Morandi, 2019.

dell'uomo con gli altri uomini, per cui si sente in *vergogna* quando trasgredisce le regole sociali, dell'uomo con Dio, per cui si pone nella condizione di *peccato*, quando disubbidisce la Sua volontà». <sup>13</sup> Nell'esempio sopra riportato, la promessa-monito del sacerdote contrasta col messaggio (dis)educativo della “strada” incarnata nel gruppo dei pari, consegnandoci il ritratto di una virtù proiettata non già nel presente (*l'hic et nunc*), ma nell'altrove.

In questo fluttuare di valori, l'universo aretaico assume significati differenti non solo per il variare dei riferimenti morali (l'obbedienza come virtù di cui si discorre a lungo nel secondo dopoguerra, al termine della tragedia dell'Olocausto, ma anche la carità vista come possibile “gesto cattivo”: es. “Non voglio alcuna carità”;<sup>14</sup> ancora, la dicotomia tra virtù competitive e virtù cooperative...). La virtù è concetto storico, «amalgama di teorie e pratiche diverse»,<sup>15</sup> che è stato variamente ripreso di stagione in stagione senza mai perdere – ci ricorda Mannori nel volume – quell'aspetto “classicheggiante” e a tratti stantio che l'ha caratterizzata negli ultimi secoli. L'essenza stessa del suo contenuto (l'attitudine, cioè, a sacrificare in termini assoluti l'interesse privato a quello collettivo) la rende, anzi, nozione «troppo ingombrante» rispetto «alle attese e alle compatibilità di una società individualistica»,<sup>16</sup> anche se non manca chi, come Gardner,<sup>17</sup> invoca un ritorno alla riflessione pedagogica e sociale su di essa.

## 2. Teoria e pratica, fonti

Il primo problema diventa quindi quello di conciliare versante teorico e pratico, questione peraltro specifica della pedagogia come “scienza del concreto”.<sup>18</sup> La realizzazione di tale unità non solo urge sul piano operativo, per il bisogno che il pensiero incida sempre sulla

<sup>13</sup> Viotto, 1994, col. 12349.

<sup>14</sup> Ruggè, 2019.

<sup>15</sup> Così Negri *supra*, parlando di umiltà nel Medioevo.

<sup>16</sup> Così Mannori *supra*.

<sup>17</sup> Gardner, 2011.

<sup>18</sup> L'espressione con la quale ad esempio Freire (2017, p. 41) definisce l'educazione è *que fazer*, “che fare”, un'attività sempre dettata da una riflessione.

reale azione educativa, ma diventa necessaria anche su quello speculativo, per la possibilità di definire ed enucleare *more historico* l'esercizio illuminato delle virtù nel qui e nell'ora.

Il secondo problema, legato al precedente, riguarda l'individuazione delle fonti. Come sappiamo, la storia della pedagogia, e dunque anche una storia delle virtù che voglia dirsi pedagogica, è stata prioritariamente storia di autori e di istituzioni, non sempre in dialogo tra loro, per quanto la ricezione di idee, comportamenti e discorsi rappresenti un aspetto fondamentale di una ricostruzione più generale dei fenomeni educativi. Di andamento storico-filosofico sono i saggi della prima sessione (Gastaldi, de Luise, Franco Ferrari, Casella, Blengini, Maso) e gran parte della seconda (Limone, Vecchio, Costa, Casagrande, Negri), mentre Taddei dichiara da subito di voler abbracciare più concretamente «speculazioni teoriche» e «prassi politica» anche attraverso l'esame fattuale della Firenze oligarchica del Tre-Quattrocento. Assai più variegato appare invece il panorama delle partizioni successive, in corrispondenza con la ripresa, dal Rinascimento in poi, della virtù come valore umano, mondano e terreno, da intendersi tanto come costume quanto come valentia militare, politica, «professionale». Alle fonti del dover essere sociale (i galatei studiati da Rossella), centrate sulle aspettative dell'educatore ancor prima che sulle potenzialità dell'educando, s'intervallano testi evocatori di passato (sotto forma di *topoi* e orientamenti autoritativi) e di futuro (in vesti prescrittive o prefigurative): i riferimenti della tradizione utopistica (Merlo), le *institutions du prince* e le *fables princières* (Monica Ferrari), le *Orazioni inaugurali* di Vico (Cospito), i romanzi e i resoconti giudiziari (le *Causes célèbres* di Palmieri), cui si associano carte d'archivio, come quelle presentate da Delogu. E ancora memorie autobiografiche, regole e costituzioni religiose, letteratura spirituale, piani di studi... (Turrini, Terraccia, Arlati, Bianchi). Attraverso l'esame di dizionari e classici del pensiero politico, Mannori traccia l'evoluzione di un'idea che, dal mondo antico passando per l'Umanesimo, traghetta fino al XIX secolo, mentre lo stesso fa, nel concentrarsi sulla figura di Napoleone e sulla costruzione del suo mito, Riccardo Benzoni, avvalendosi perlopiù di discorsi pronunciati all'epoca. Di *ego-*



*documents* parla Arisi Rota, mentre io stesso considero uno dei più celebri diari *fictional* dell'Ottocento italiano, *Cuore* di Edmondo De Amicis, mostrandolo come ricettacolo di piccole e grandi virtù. D'altronde, la stessa scrittura diaristica, così come quella epistolare, nel portare i pensieri all'evidenza della coscienza costituisce un esercizio fondamentale nella definizione storica delle virtù, nell'ambito del più vasto bagaglio informativo sui processi identitari offerto dalla produzione appunto egodocumentale.

Ancora al "libro d'arte" s'appella, nella sua personale ricerca di un decalogo di virtù magistrali, Giuseppe Lombardo Radice, qui tratteggiato da Lorenzo Cantatore, mentre a un'"immaginifica" Jane Addams guarda John Dewey, esaminato da Maura Striano. A fonti istituzionali (la Costituzione della Repubblica italiana, oggetto delle attenzioni di Matucci) o meno (le *cultural sources* di Galimi e Piseri) ricorrono infine gli ultimi contributi "storici", prima che il volume lasci spazio, in chiusura, a capitoli schiettamente filosofici (Croce, Vaccarezza, Piazza, Greco).

Resta da capire quanto una possibile storia delle virtù *sub specie educationis* possa e voglia resistere, o viceversa intenda porsi al servizio di un'esigenza pratica di acculturazione alle stesse nel XXI secolo. Di fronte al reclamare di una pronta e seria formazione docente fondata su un sistema di valori non opinabile, connesso al rispetto dei diritti e dei doveri sanciti dal nostro testo costituzionale, all'assunzione di responsabilità verso il bene comune, alla pratica costante di comportamenti inclusivi e mai lesivi della dignità altrui, allo storico della pedagogia è chiesto ancora una volta non solo di conoscere il passato educativo, ma di renderlo strumento di trasformazione dell'oggi. Un tratto complessivo, utilitaristicamente sovradeterminato, presente fin dalle origini della storiografia pedagogica:<sup>19</sup> da qui mi pare occorra appunto ripartire, per fondare metodologicamente un approccio diacronico alle virtù come costume educativo.

<sup>19</sup> Cfr. Becchi, 1987.

*Bibliografia*

Becchi E. (1981), *Storia e storiografia del costume educativo: per un seminario alla Fondazione Feltrinelli*, in «Quaderni storici», 16, 47, pp. 700-703.

Becchi E. (1983), *Premessa a Per una storia del costume educativo (età classica e medio evo)*, in «Quaderni. Fondazione Giangiacomo Feltrinelli», 23, pp. 1-5.

Becchi E. (1987), *Introduzione a E. Becchi (ed.), Storia dell'educazione*, La Nuova Italia, Scandicci 1987, pp. 1-30.

Bourdieu P. – Passeron J.-C. (1972), *La riproduzione. Elementi per una teoria del sistema scolastico ovvero della conservazione dell'ordine culturale*, Guaraldi, Rimini (ed. orig. 1970).

Cattanei G. (1982), *Virtù*, in G. Flores d'Arcais (ed.), *Nuovo dizionario di pedagogia*, Edizioni Paoline, Roma, pp. 1314-1316.

Coles R. (1986), *The Moral Life of Children*, Atlantic Monthly Press, New York.

Ferrari M. – Morandi M. (eds.) (2019), *Espressioni dell'identità. Processi e analisi in educazione*, FrancoAngeli, Milano.

Freire P. (2017), *Le virtù dell'educatore. Una pedagogia dell'emancipazione*, tr. it. Centro editoriale dehoniano, Bologna.

Gardner H. (2011), *Verità, bellezza, bontà. Educare alle virtù nel ventunesimo secolo*, tr. it. Feltrinelli, Milano (ed. orig. 2011).

Hugues J. (2011-2012), *After Happiness, Cyborg Virtue*, in «Free Inquiry», 32, 1, pp. 34-37.

Mortari L. – Mazzoni V. (2014), *Le virtù a scuola. Questioni e pratiche di educazione etica*, Edizioni universitarie Cortina, Verona.

Rugge F. (2019), *La carità come gesto cattivo. Navigazione per una postilla*, in G. Delogu (ed.), *Carità. L'arca delle virtù: da Agostino al XXI secolo*, Pavia University Press, Pavia, pp. 105-110.

Tommaseo N. – Bellini B. (1861), *Dizionario della lingua italiana*, dalla Società L'Unione tipografico-editrice, Torino (versione elettronica all'indirizzo <http://www.tommaseobellini.it>).

Viotto P. (1994), *Virtù*, in M. Laeng (ed.), *Enciclopedia pedagogica*, La Scuola, Brescia, VI, coll. 12345-12351.

## Gli autori

*Arianna Arisi Rota*, dottore di ricerca in Storia della società europea, professore ordinario di Storia contemporanea, Università di Pavia

*Fabio Arlati*, dottore di ricerca in Storia moderna, ricercatore indipendente

*Riccardo Benzioni*, dottore di ricerca in Storia moderna, ricercatore di Storia moderna, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

*Angelo Bianchi*, professore ordinario di Storia moderna, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

*Chiara Blengini*, dottore di ricerca in Filosofia antica, ricercatore indipendente

*Lorenzo Cantatore*, dottore di ricerca in Italianistica, professore ordinario di Storia della pedagogia, Università di Roma Tre

*Carla Casagrande*, già professore associato di Storia della filosofia medievale, Università di Pavia

*Federico Casella*, dottore di ricerca in Filosofia antica, assegnista di ricerca in Filosofia antica e tardo antica, Università di Pavia

*Giuseppe Cospito*, dottore di ricerca in Filosofia, professore associato di Storia della filosofia, Università di Pavia

*Iacopo Costa*, dottore di ricerca in Filosofia, directeur de recherches, PSL, CNRS, Laboratoire d'études sur les monothéismes (UMR8584), Aubervilliers

*Michel Croce*, dottore di ricerca in Filosofia, ricercatore di Filosofia morale, Università di Genova

*Giulia Delogu*, dottore di ricerca in Scienze umanistiche, ricercatore di Storia moderna, Università Ca' Foscari di Venezia

*Fulvia de Luise*, già professore associato di Storia della filosofia antica, Università di Trento

*Franco Ferrari*, dottore di ricerca in Filosofia e in Storia, professore ordinario di Storia della filosofia antica, Università di Pavia

*Monica Ferrari*, dottore di ricerca in Pedagogia, professore ordinario di Pedagogia generale e sociale, Università di Pavia

*Valeria Galimi*, perfezionata in Scienze sociali alla Scuola superiore Sant'Anna di Pisa, area Storia moderna e contemporanea, professore associato di Storia contemporanea, Università di Firenze

*Silvia Gastaldi*, già professore ordinario di Storia della Filosofia antica, Università di Pavia

*Lorenzo Greco*, dottore di ricerca in Filosofia politica, ricercatore di Filosofia politica, Università dell'Aquila

*Vito Limone*, dottore in Filosofia e in Scienze patristiche, ricercatore di Storia del cristianesimo, Università Vita-Salute San Raffaele di Milano

*Luca Mannori*, dottore di ricerca in Storia del diritto moderno, professore ordinario di Storia delle istituzioni politiche, Università di Firenze

*Stefano Maso*, professore ordinario di Storia della filosofia antica, Università Ca' Foscari di Venezia

*Giuditta Matucci*, dottore di ricerca in Diritto pubblico, professore associato di Diritto costituzionale, Università di Pavia

*Giordana Merlo*, dottore di ricerca in Pedagogia, ricercatore di Storia della pedagogia, Università di Padova

*Matteo Morandi*, dottore di ricerca in Storia e in Istituzioni, idee, movimenti politici nell'Europa contemporanea, ricercatore di Storia della pedagogia, Università di Pavia

*Silvia Negri*, dottore di ricerca in Scienze del libro e Filosofia, Oberassistentin, Historisches Seminar der Universität Zürich

*Pasquale Palmieri*, dottore di ricerca in Storia della società europea e in Italian Studies, professore associato di Storia moderna, Università di Napoli Federico II

*Tommaso Piazza*, dottore di ricerca in Filosofia, professore associato di Filosofia e teoria dei linguaggi, Università di Pavia

*Federico Piseri*, dottore di ricerca in Storia medievale, ricercatore di Storia della pedagogia, Università di Sassari

*Anna Rossella*, dottore di ricerca in Filosofia, ricercatore indipendente

*Maura Striano*, dottore di ricerca in Scienze dell'educazione, professore ordinario di Pedagogia generale e sociale, Università di Napoli Federico II

*Ilaria Taddei*, dottore di ricerca in History and Civilisation, professore ordinario di Storia medievale, Université Grenoble Alpes

*Francesca Terraccia*, dottore di ricerca in Scienze storiche, ricercatore indipendente

*Miriam Turrini*, dottore di ricerca in Storia della società europea, professore associato di Storia moderna, Università di Pavia

*Maria Silvia Vaccarezza*, dottore di ricerca in Filosofia, professore associato di Filosofia morale, Università di Genova

*Silvana Vecchio*, già professore associato di Storia della filosofia medievale, Università di Ferrara



# Sommario

Monica Ferrari, Giulia Delogu, Matteo Morandi <i>La virtù tra paideia, politeia ed episteme: considerazioni sul problema aretaico dell'Occidente</i>	5
---	---

## I.

### Educare alla virtù in età antica

Silvia Gastaldi <i>Dall'eroe omerico al cittadino della polis</i>	31
Fulvia de Luise <i>Virtù ed educazione tra Socrate e Platone</i>	46
Franco Ferrari <i>Dall'abitudine alla conoscenza: il ruolo delle matematiche nella paideia della Repubblica di Platone</i>	69
Federico Casella <i>Può avere virtù e paideia chi non è capace di sviluppare episteme? Alcune riflessioni sulla Politeia di Platone</i>	90
Chiara Blengini <i>L'educazione aristotelica alla virtù tra etica e politica</i>	105

Stefano Maso <i>Virtù e paideia nella filosofia romana</i>	120
---	-----

## II.

### L'albero delle virtù nel mondo cristiano e medievale

Vito Limone <i>L'etica come scienza delle virtù. Due prospettive patristiche: Origene e Agostino</i>	141
---	-----

Silvana Vecchio <i>La radice delle virtù: l'umiltà medievale tra discorso metaforico e discussioni scolastiche</i>	156
---	-----

Silvia Negri <i>La virtù a processo: l'umiltà di Tommaso d'Aquino fra vita e scientia</i>	176
--	-----

Iacopo Costa <i>Esiste un'“etica della virtù” nei secoli XIII-XIV?</i>	196
---	-----

Carla Casagrande <i>Affabilità, cortesia, amicizia e piacevolezza: sui molti nomi di una piccola virtù (secoli XIII-XIV)</i>	218
---	-----

Ilaria Taddei <i>La prudentia: la virtù del governo</i>	233
--	-----

## III.

### Idee e pratiche di virtù in età moderna

Anna Rossella <i>Tra virtù e ipocrisia: buone maniere e pensiero moderno</i>	249
---	-----



Giordana Merlo <i>Virtù e società perfette: una questione pedagogica di lungo periodo</i>	264
Monica Ferrari <i>Institutions du prince e Fables princières nella Francia del Settecento</i>	279
Giuseppe Cospito <i>La virtù del sapiente nelle Orazioni inaugurali di Giambattista Vico</i>	298
Giulia Delogu <i>Virtù, empietà e devozione nella costruzione dei porti franchi d'età moderna</i>	313
Pasquale Palmieri <i>Le "virtù" del criminale: fra giustizia e romanzi (secolo XVIII)</i>	328

#### IV.

#### **Virtù di genere, stati di vita, educazione tra Cinque e Settecento**

Miriam Turrini <i>«Specchio d'ogni virtù propria di quell'età»: le virtù dei giovani esemplari nel collegio dei nobili di Parma nel Seicento</i>	347
Francesca Terraccia <i>«Volendo piantare fondamento di fabbrica spirituale la quale resistesse a tutti li soffij de' venti di tentazioni diaboliche»: le Cappuccine di Santa Prassede, ritratto di virtù monastica</i>	368
Fabio Arlati <i>Gesuitesse, educazione e virtù cristiane</i>	386
Angelo Bianchi <i>Virtù politiche e virtù private nel programma di Carlotta De Saxy Visconti (Milano, 1796-1805)</i>	403

## V.

### Le virtù tra realtà e immaginario nel lungo Ottocento

- Luca Mannori  
*Le disavventure della virtù: parabola di un lemma nel linguaggio politico italiano tra Sette e Ottocento* 419
- Riccardo Benzoni  
*Napoleone tra virtù politica e religiosa* 442
- Arianna Arisi Rota  
*Virtù intellettuali, business virtues e self-made tra Europa e Stati Uniti a fine Ottocento* 456
- Matteo Morandi  
*Le virtù del Cuore: scuola ed etica civile nell'Italia unita* 472

## VI.

### Politica e virtù tra democrazia e totalitarismo: il XX secolo

- Lorenzo Cantatore  
*Le virtù magistrali secondo Giuseppe Lombardo Radice* 493
- Maura Striano  
*Educare alla democrazia nel primo trentennio del Novecento: John Dewey* 509
- Valeria Galimi  
*La virtù dell'obbedienza: responsabilità individuali e collettive negli studi sul nazismo* 518
- Giuditta Matucci  
*Le virtù della Costituzione della Repubblica italiana e la formazione del cittadino* 534

Federico Piseri	
<i>«Society is a hole»: la virtù della disobbedienza civile e incivile nelle controculture della seconda metà del Novecento</i>	547

## VII.

### La rinascita del dibattito sulle virtù tra XX e XXI secolo: coordinate teoriche

Michel Croce	
<i>Virtù intellettuali, virtù morali e Conflation Problem</i>	569
Maria Silvia Vaccarezza	
<i>Virtù e azione retta: l'esemplarismo e i suoi rivali</i>	586
Tommaso Piazza	
<i>La giustizia e il discernimento</i>	601
Lorenzo Greco	
<i>La virtù morale tra Aristotele e Bernard Williams</i>	618

## VIII.

### Riflessioni per non concludere

Monica Ferrari	
<i>Immagini di virtù e suo insegnamento</i>	635
Matteo Morandi	
<i>La virtù come costume educativo: una nota</i>	659
<i>Gli autori</i>	667

*Nella stessa collana*

1. Emanuele Pagano, *L'Italia e i suoi Stati nell'età moderna. Profilo di storia (secoli XVI-XIX)*
2. Riccardo Maffei, *Introduzione al fascismo. Aspetti e momenti del totalitarismo italiano*
3. Giuseppe Gullino, *Storia della Repubblica Veneta* (II ed.)
4. Luigi Alici, *Filosofia morale* (II ed.)
5. Giovanni Manetti - Adriano Fabris, *Comunicazione*
6. Dario Antiseri, *Come si ragiona in filosofia e perché e come insegnare storia della filosofia* (II ed.)
7. Angelo Nobile - Daniele Giancane - Carlo Marini, *Letteratura per l'infanzia e l'adolescenza. Storia e critica pedagogica* (II ed.)
8. Rosa Maria Parrinello, *Le grandi religioni. Credenze, riti, costumi*
9. Annamaria Fantauzzi, *Antropologia della donazione. Pratiche e culture del dono del sangue*
10. Mauro Bozzetti, *Pensare con stile. La narratività della filosofia*
11. Eugen Bleuler, *La psicanalisi di Freud*, a cura di Francesco e Guido Ghia
12. Roberto Gatti, *Filosofia politica. Gli autori, i concetti, i problemi* (II ed.)
13. Otfried Höffe, *La democrazia ha un futuro? Sulla politica moderna*
14. Milena Santerini, *Educazione morale e neuroscienze. La coscienza dell'empatia*
15. Angelo Turchini, *Archivi della Chiesa e archivistica*
16. Caterina Cangia, *Lingue altre*, vol. 1, *Conoscerle e coltivarle*, Premessa di Paola Giunchi (II ed.)

17. Caterina Cangia, *Lingue altre*, vol. 2, *Insegnarle e impararle*, Premessa di Paola Giunchi (II ed.)
18. Guido Gili - Fausto Colombo, *Comunicazione, cultura, società. L'approccio sociologico alla relazione comunicativa* (II ed.)
19. Elena Marta (ed.), *Costruire cittadinanza. L'esperienza del Servizio Civile Nazionale Italiano*
20. Giovanni Santambrogio, *Lezioni di giornalismo*
21. Giovanna Mascheroni (ed.), *I ragazzi e la rete. La ricerca EU Kids Online e il caso Italia*
22. Michele Colasanto - Laura Zanfrini (eds.), *Leggere la disoccupazione. Progettare le politiche*
23. Sergio Galvan, *Logica*
24. Stephen Gilligan, *Aiutare se stessi. Il coraggio di amare*, a cura di Anna Pensante
25. Laura Cerasi, *Pedagogie e antipedagogie della nazione. Istituzioni e politiche culturali nel Novecento italiano*
26. Mariella Colin, *I bambini di Mussolini. Letteratura, libri, letture per l'infanzia sotto il fascismo*
27. Ricciarda Ricorda, *La letteratura di viaggio in Italia. Dal Settecento a oggi*
28. Saverio Bellomo, *Filologia e critica dantesca* (nuova ed. riv. e ampliata)
29. Maurizio Della Casa, *Scritture intertestuali. Riscrivere, imitare, trasformare, interpretare, rispondere*
30. Adriano Fabris, *Etica delle nuove tecnologie*
31. Pierpaolo Donati, *Sociologia relazionale. Come cambia la società*

32. Massimo Campanini, *Islam*
33. Elisa Buzzi, *Etica della cura medica*
34. Nick Couldry, *Dare voce. Cultura e politica oltre il neoliberismo*, a cura di Maria Francesca Murru
35. Paolo Guidi, *Quando uno vale due. Psicologia della donazione di sangue*
36. Roberto Maiocchi, *Ascesa e declino della scienza moderna*
37. Alberto Pelissero, *Hinduismo. Storia, tematiche, attualità*
38. Dario Edoardo Viganò, *Etica del cinema*
39. Michele Colasanto (ed.), *Inchiesta sui giovani. Tra disincanto e strategie di vita*
40. Andrea Aguti, *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*
41. Francesco D'Agostino - Laura Palazzani, *Bioetica. Nozioni fondamentali*
42. Mauro Salvador, *Il videogioco*
43. Luciano Eusebi, *La Chiesa e il problema della pena. Sulla risposta al negativo come sfida giuridica e teologica*
44. Roger Odin, *Gli spazi di comunicazione. Introduzione alla semio-pragmatica*, a cura di Ruggero Eugeni
45. Renato Pettoello, *Leggere Kant*
46. Martine Menès, *Il bambino e il sapere. Da dove viene il desiderio di apprendere?*
47. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Cos'è una tragedia attica?*, a cura di Gherardo Ugolini
48. Henry Giroux, *Educazione e crisi dei valori pubblici. Le sfide per insegnanti, studenti ed educazione pubblica*, a cura di Fulvio De Giorgi
49. Eugen Bleuler, *Trattato di psichiatria*, a cura di Francesco e Guido Ghia

50. Angelo Nobile, *Il pregiudizio. Natura, fonti e modalità di risoluzione*
51. Giuseppe Tognon, *Est-etica. Filosofia dell'educare*
52. Alberto Carlos Torres, *Globalizzazioni ed educazione*, a cura di Fulvio De Giorgi
53. Giovanna Da Molin, *Storia sociale dell'Italia moderna*
54. Veronica Neri, *Etica della comunicazione pubblicitaria*
55. Rosa Maria Parrinello, *I testi fondativi delle grandi religioni*
56. Andrea Piras, *Manicheismo*
57. Vincenzo Costa, *Fenomenologia dell'educazione e della formazione*
58. Giovanni Reale, *Invito a Platone. Introduzione di Roberto Radice*
59. Nicola Iannello - Carlo Lottieri (eds.), *Secessione. Una prospettiva liberale*
60. Angelo Nobile, *Letteratura giovanile. Da Pinocchio a Peppa Pig*
61. Claudio Risé - Paolo Ferliga, *Curare l'anima. Psicologia dell'educazione*
62. Giuseppe Ricuperati, *Storia della scuola in Italia. Dal'Unità a oggi*
63. Attilio Bellezza Simone (ed.), *Atlante geopolitico dello spazio post-sovietico. Confini e conflitti*
64. Silvano Tagliagambe - Giulia Rispoli, *La divergenza nella Rivoluzione. Filosofia, scienza e teologia in Russia (1920-1940)*
65. Andrea Dessardo, *Le ultime trincee. Politica e vita scolastica a Trento e Trieste (1918-1923)*
66. Claudio Risé, *Parsifal. L'iniziazione maschile all'amore*
67. Alessandro Zaccuri, *Non è tutto da buttare. Arte e racconto della spazzatura*

68. Augusto Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, a cura di Salvatore Azzaro
69. Alice Cati, *Gli strumenti del ricordo. I media e la memoria*
70. Fulvio De Giorgi, *La Repubblica grigia. Cattolici, cittadinanza, educazione alla democrazia*
71. Pierluigi Malavasi, *Etica e interpretazione pedagogica*
72. Fabrizio Pizzi, *Minori che migrano da soli. Percorsi di accoglienza e sostegno educativo*
73. Andrea Aguti, *Introduzione alla filosofia della religione*
74. Victor Delbos, *Da Kant ai Postkantiani*, a cura di Renato Pettoello e Francesca Botticchio
75. Giuseppe Mari (ed.), *La differenza maschio-femmina. Persona, identità, sessualità*
76. Ivo Colozzi, *Religione e modernità. Analisi di un rapporto complicato*
77. Salvatore Abbruzzese, *Modernità e individuo. Sociologia dei processi culturali*
78. Carlo Lottieri, *Un'idea elvetica di libertà. Nella crisi della modernità europea* (II ed.)
79. Karl Mannheim - William A. Campbell Stewart, *Introduzione alla sociologia dell'educazione*, presentazione di Guido Gili
80. Gabriele Pollini, *Sociologia. Le categorie fondamentali*
81. Sergio Cotta, *Perché il diritto*, Introduzione di Francesco D'Agostino
82. Flavio Pajer, *Dio in programma. Scuola e religioni nell'Europa unita (1957-2017)*
83. Cesare De Michelis, *Scritture della bonaccia. Avvisaglie del futuro*
84. Angelo Nobile (ed.), *Pedagogia della letteratura giovanile*



85. Luciano Caimi, *Modernità educatrice. Cattolici tra fascismo e democrazia*
86. Vincenzo Costa, *Teorie della follia e del disturbo psichico*
87. Eugen Bleuler, *Il pensiero autistico-indisciplinato in medicina e il suo superamento*, a cura di Francesco e Guido Ghia
88. Gordon W. Allport, *L'individuo e la sua religione*, a cura di Norberto Galli
89. Francesco Durante, *La letteratura italoamericana. Storia, autori e opere dal '700 a oggi*
90. Leonardo Ceppa, *Habermas. Le radici religiose del Moderno*
91. Raimonda Riccini, *Gli oggetti della letteratura. Il design tra racconto e immagine*
92. Claudio Lucchiarì - Marta Cadei, *L'enigma della mente. Romanzo giallo e psicologia*
93. Marco Di Donato, *Salafiti e salafismo. Religione e politica nell'Islam*, Prefazione di Massimo Campanini
94. Paolo Corsini - Marcello Zane, *Carisma democristiano. Bruno Boni sindaco e politico (1918-1998)*
95. Giovanni Darconza - Gian Italo Bischi, *Lo specchio, il labirinto e la farfalla. Il postmoderno in letteratura e matematica*
96. Marco Boato, *Il lungo '68 in Italia e nel mondo. Cosa è stato, cosa resta*
97. Vincenzo Schirripa, *L'Ottocento dell'alfabeto italiano. Maestri, scuole, saperi*
98. Fulvio De Giorgi - Matteo Al Kalak (eds.), *Una scuola di libertà. La Città dei Ragazzi di Modena (1947-2017)*
99. Filippo Sani, *Rousseau e le pedagogie dell'assenza*
100. Otfried Höffe, *Kant. Morale, storia, politica, religione*, a cura di Giovanni Panno

101. Emiliano Rubens Urciuoli, *Servire due padroni. Una genealogia dell'uomo politico cristiano (50-313 e.v.)*
102. Roberto Gatti - Luca Alici, *Filosofia politica. Gli autori, i concetti*, terza edizione rivista e ampliata
103. Daria Gabusi, *I bambini di Salò. Il ministro Biggini e la scuola elementare nella Rsi (1943-1945)*
104. Georg Lasson, *Hegel filosofo della storia*, a cura di Enrico Colombo
105. Cristina Benussi, *Confini. L'altra Italia*
106. Francesco Saverio Trincia, *Umanesimo europeo. Sigmund Freud e Thomas Mann*
107. Daniele Piccini, *La gloria della lingua. Sulla sorte dei poeti e della poesia*
108. Maria Bombardieri, Maria Chiara Giorda, Sara Hejazi (eds.), *Capire l'Islam. Mito o realtà?*
109. Ennio Pasinetti - Franco Franzoni (eds.), *Pietro Padula. La buona politica*, Prefazione di Sergio Mattarella
110. Vincenzo Costa - Luca Cesana, *Fenomenologia della cura medica. Corpo, malattia, riabilitazione*
111. Fulvio De Giorgi - Angelo Gaudio - Fabio Pruneri (eds.), *Manuale di Storia della scuola italiana. Dal Risorgimento al XXI secolo*
112. Dario Edoardo Viganò, *Manuale del FilmMaker. Scrivere, produrre, distribuire*, Presentazione di Ruggero Eugeni
113. Monica Ferrari - Matteo Morandi - Federico Piseri (eds.), *Maestri e pratiche educative in età umanistica. Contributi per una storia della didattica*
114. Salvatore Abbruzzese, *Il Meeting di Rimini. Dalle inquietudini alle certezze*
115. Augusto Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna. Volume I - Cartesio*, Postfazione di Enzo Randone e Giuseppe Riconda

116. Jean-Marie De Ketele (ed.), *Figure dell'educazione nel mondo*, a cura di Livia Cadei e Domenico Simeone
117. Ernesto Preziosi, *Cattolici e presenza politica. La storia, l'attualità, la spinta morale dell'Appello ai "liberi e forti"*
118. Vincenzo Cicero - Marianna Gensabella (eds.), *Filippo Bartolone. Parole e memoria*
- 119\*. Filippo Bartolone, *Ontologia e liberazione. Opere edite in vita (1948-1978)*, due tomi indivisibili.
119. Gianfranco Bettetini - Sergio Cigada - Savina Raynaud - Eddo Rigotti (eds.), *Semiotica 1. Origini e fondamenti*
120. Gianfranco Bettetini - Sergio Cigada - Savina Raynaud - Eddo Rigotti (eds.), *Semiotica 2. Configurazione disciplinare e questioni contemporanee*
121. Francesco Tedeschi, *Luoghi di transizione. Forme e immagini di "passaggio", fra arte e architettura*
122. Angelo Nobile, *Storia della letteratura giovanile dal 1945 ad oggi. Autori, generi, critica, tendenze*
123. Francesca Romana Nocchi, *Quintiliano. Modelli pedagogici e pratiche didattiche*, Prefazione di Michael Winterbottom
124. Pier Cesare Rivoltella, *Nuovi alfabeti. Educazione e culture nella società post-mediale*
125. Monica Ferrari, *L'educazione esclusiva. Pedagogie della distinzione sociale tra XV e XXI secolo*
126. Luca Grecchi, *Leggere i Presocratici*, Introduzione di Maurizio Migliori
127. Monica Ferrari - Matteo Morandi (eds.), *Maestri e pratiche educative dalla Riforma alla Rivoluzione francese. Contributi per una storia della didattica*
128. Monica Ferrari - Matteo Morandi (eds.), *Maestri e pratiche educative dall'Ottocento a oggi. Contributi per una storia della didattica*

129. Roberto Malighetti, *Antropologia applicata. Problemi e prospettive*
130. Domenico Simeone - Angelo Bianchetti - Renzo Rozzini (eds.), *Le Cento giornate di Brescia. Il Covid-19 e la città*
131. Sofia Vanni Rovighi, *Gnoseologia. Storia della filosofia della conoscenza*, a cura di Giuseppe D'Anna e Michele Lenoci
132. Antonio Bellingreri - Giuseppe Tognon (eds.), *Della persona. Prospettive filosofiche e pedagogiche*
133. Giombattista Amenta, *Nemici intimi. Condotte aggressive e conflitto di coppia tra complessità e opportunità*
134. Ennio Pasinetti - Franco Franzoni (eds.), *Vittorio Sora. Le radici di una passione civile*
135. Fulvio De Giorgi (ed.), *Storia della pedagogia*
136. Matteo Morandi, *La fucina dei professori. Storia della formazione docente dal Risorgimento a oggi*
137. Vincenzo Costa - Davide Liccione - Luca Vanzago (eds.), *Il mondo estraneo. Fenomenologia e clinica della perdita dell'evidenza naturale*
138. Luciano Eusebi, *La Chiesa e il problema della pena*
139. Michele Cascavilla, *Diritto, giustizia e prassi in Italo Mancini*
140. Francesca Eustacchi, *Leggere i Sofisti. Una rivoluzione nella filosofia*
141. Laura Palazzani, *Bioetica e pandemia. Dilemmi e lezioni da non dimenticare*
142. Luca Grecchi, *La filosofia prima della filosofia. Creta, XX secolo a.C. - Magna Grecia, VIII secolo a.C.*
143. David Baggett - William A. Drumin (eds.), *Hitchcock e la filosofia. La finestra sul cortile metafisico*, a cura di Vincenzo Cicero

144. Stefano Bartolini, *Il Politico. Teoria dell'azione politica nucleare*, Presentazione di Damiano Palano
145. Giordana Merlo, *L'istruzione classica nell'Italia postunitaria. Cultura e dirigenza scolastica*
146. Giuseppe Gullino, *Storie venete e veneziane*
147. Enrico Miletto, *Le due Marie. Vite sulla frontiera orientale d'Italia*
148. Filippo Sani, *La solitudine dell'uomo di lettere e le sue storie*
149. Enrico Giannetto, *Il primo libro di Fisica*
150. Monica Ferrari, Matteo Morandi, Giulia Delogu, *La virtù tra paideia, politeia ed episteme. Una questione di lungo periodo*
151. Fulvio De Giorgi, *Il Metodo Italiano nell'educazione contemporanea. Uno sguardo storico*





