

Virtù morali e virtù sociali nel Rinascimento italiano

Sebastiano Valerio – Università di Foggia

In un contributo del 2005, intitolato *Identità, universalità e utopia umanistica*, ospitato nel volume dal significativo titolo *La fine del postmoderno*, poi ripreso e ampliato negli anni successivi, Romano Luperini¹, intellettuale e studioso a cui si devono intense e profonde riflessioni sulla didattica della letteratura nella scuola moderna, additava quale modello educativo da proporre alle future generazioni di docenti l'eredità umanistica, caratterizzata da «rifiuto del particolarismo, universalità della storia e tendenza alla totalità»² che finivano per contrastare le opposte tendenze che la società contemporanea, già anni or sono, lasciava trasparire e che oggi sono sempre più palesi. Citava, in apertura del suo saggio, Hobsbawm che aveva stigmatizzato la tendenza storiografica ad opporre identità a identità, a definirsi per opposizione e contrapposizione all'altro³. L'idea che la letteratura, il suo studio, la sua interpretazione siano essenzialmente incontro e dimestichezza con l'altro guida la riflessione di Luperini, fino a fargli affermare che «il rispetto per il testo non è diverso dal rispetto per la persona. Conoscere un testo non è diverso da conoscere un altro uomo: è necessaria la stessa tensione dialogica ed etica»⁴.

In tal senso il modello umanistico resta fondamentale per approcciarsi al testo, non solo per quella tensione filologica volta almeno programmaticamente, all'accertamento del “vero”, che lo caratterizza⁵, ma anche per una tensione che si può definire “utopica”, nel senso della costruzione di un'educazione che “tiri su”, “porti in alto” l'uomo in formazione verso nuovi orizzonti della conoscenza di sé e del mondo. L'umanesimo diventa così modello educativo per metodo e fine, ponendo al centro del processo educativo l'uomo nella sua essenza e nella

¹ Cfr. R. LUPERINI, *La fine del postmoderno*, Napoli, Guida, 2005, pp. 54-66. Tali riflessioni di Luperini sono poi finite, assieme ad altre di estremo interesse, in ID., *Insegnare letteratura oggi*, Lecce, Manni, 2013².

² R. LUPERINI, *La fine del postmoderno*, cit., p. 55.

³ Cfr. E. HOBBSAWM, *Anni interessanti. Autobiografia di uno storico*, Milano, Rizzoli, 2002, p. 458.

⁴ R. LUPERINI, *La fine del postmoderno*, cit., p. 57.

⁵ Cfr. E. GARIN, *Educazione umanistica in Italia*, Bari, Laterza, 1975, p. 11: «L'umanesimo comincia con un'esigenza critica, storico-filologica: ridare agli antichi il loro volto, alle parole il loro significato, ai testi la loro voce originaria. Allora i classici antichi, espressione quasi esemplare di umanità, saranno educatori. Anzi sarà d'educazione agli uomini propria questa filologia [...], questa comprensione umile e fedele della loro verità».

sua totalità⁶. Luperini mette in evidenza che il genere letterario per certi versi specifico di questa cultura è proprio il “dialogo”, nelle sue diverse forme:

l’umanesimo è anche fondatore della prospettiva utopica di una civiltà del dialogo: il dialogo, tra l’altro, nasce come genere letterario nel cuore stesso dell’umanesimo, ed è portatore di un criterio di verità effettivamente universale: va incoraggiato e promosso tutto ciò che unifica il genere umano e che salvaguarda le differenze accettandole come ricchezza e interna dialettica di un genere umano unificato⁷.

Il dialogo è in questo senso contenitore di verità, una verità che non viene predicata apoditticamente o dimostrata freddamente, ma fatta emergere dal contributo delle idee diverse e contrapposte, inserita in un determinato contesto storico e umano, frutto della discussione e della partecipazione di tutti i protagonisti ad essa, al punto tale che la definizione di questa verità non può essere disgiunta dalla rappresentazione di quanto la nega, giungendo quasi al paradosso che, senza il dibattito e il dialogo, che contiene la rappresentazione del contrario, essa non sia nemmeno definibile. La verità, dunque, è anzitutto nel dialogo, prima ancora che in una parte di esso o in una delle tesi discusse in esso.

L’uomo del Rinascimento e la sua educazione sono il frutto della riscoperta degli *studia humanitatis*, espressione con la quale gli umanisti stessi designavano il loro campo di azione, studi di umanità, quasi a volere richiamare la riconquistata centralità umana nel programma educativo di cui si resero promotori. Il termine “umanesimo”, infatti, come ricorda Paul Oskar Kristeller⁸, nascerà molto recentemente, nella Germania del 1808, proprio nell’ambito di una discussione sulla riforma del sistema scolastico in cui si inserì il pedagogo Friedrich Niethammer per sostenere l’importanza formativa delle materie umanistiche. Gli *studia humanitatis* furono proprio «un programma culturale e pedagogico»⁹, prima ancora di divenire movimento letterario o filosofico. Nella loro stessa definizione si leggono chiaramente i termini di una polemica antimediievale, in quanto, secondo il giudizio degli umanisti, l’età di mezzo avrebbe ricacciato ai margini del proprio progetto educativo e culturale l’uomo, per esaltare una visione teologica e teleologica della realtà. Gli *studia humanitatis* comprendevano materie quali grammatica, dialettica, retorica, storia, poesia e filosofia morale, andando così ben oltre le arti del trivio. Chi le insegna è l’*humanista*, termine latino coniato sul modello di altri termini che

⁶ *Ivi*, p. 63.

⁷ *Ivi*, p. 63.

⁸ Cfr. P.O. KRISTELLER, *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, Firenze, La Nuova Italia, 1965, pp. 6-9.

⁹ *Ivi*, p. 9.

designavano altri docenti, quali «*jurista, legista, canonista e artista*»¹⁰. Vanno sgomberati a questo punto due pregiudizi: che l'umanesimo fosse antireligioso e antifilosofico. Le riprese del paganesimo sono sporadiche e spesso puramente culturali; piuttosto l'umanesimo, con la sua intenzione di formare l'uomo in una dimensione nuova e globale, portava, come sottolinea ancora Kristeller¹¹, ad un riequilibrio degli interessi religiosi e laici, non di certo alla condanna *tout court* di quelli. Numerosi umanisti furono essi stessi religiosi e finanche alti dignitari della chiesa, quali Agostino Nifo, Paolo Cortesi, Bibbiena, Bessarione o addirittura papi, come Pio II, Eugenio IV e Niccolò V. Inoltre, come scrive Eugenio Garin, «gli autori alla cui scuola si viene mandati non sono solo greci e romani: sono i padri della Chiesa, o i moderni come Dante e Petrarca»¹². Autori come Agostino e Girolamo forniscono un modello concreto di lingua e pensiero che sta pienamente e dignitosamente al pari con quello dei classici (basti pensare alla produzione petrarchesca). È stato opportunamente sottolineato da Tateo che «il mito della rinascita contiene in effetti una forte carica creativa; è un mondo nuovo quello che si cela sotto le spoglie del recupero dell'antico, non per altro accostato alla *renovatio* cristiana che sul piano religioso andava modificando i parametri del culto in quella che fu chiamata *devotio moderna*»¹³. Ed è la strada che porta al magistero di Erasmo da Rotterdam: se oggi i programmi di mobilità internazionale da lui prendono nome, c'è un motivo.

In secondo luogo il movimento umanistico accettò istituzionalmente nel proprio ambito la filosofia, ma anche in questo caso al centro degli interessi filosofici era l'uomo, e la preminenza, piuttosto che alla teologia, venne accordata alla filosofia morale, quella branca della filosofia appunto dedicata alla formazione dell'individuo, nell'ambito della quale il recupero più interessante fu proprio, paradossalmente, quello di Aristotele, riletto in forma nuova rispetto alla tradizione tomistica, anche alla luce degli apporti della filologia greca e delle nuove traduzioni.

Non vi è dubbio però che *humanista* e *philosophista* si contendano un ruolo di preminenza nell'educazione che si traduce in una disputa anche per la preminenza nella società, perché, come è stato con acume detto, «il retore si propone di parlare e di scrivere di tutto, il filosofo tenta di pensare di tutto»¹⁴.

¹⁰ *Ivi*, p. 9.

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 85-110.

¹² E. GARIN, *Educazione umanistica in Italia*, cit., p. 13.

¹³ F. TATEO, *Modernità dell'Umanesimo*, Salerno, Nuovi paradigmi, 2010, p. 13.

¹⁴ Cfr. P. VALESIO, *Ascoltare il silenzio: la retorica come teoria*, Bologna, Il Mulino, 1986, p. 72. Si veda in generale sull'apporto della cultura retorica classica e greca in particolare L. GUALDO ROSA, *La fede nella Paideia; aspetti della fortuna europea di Isocrate nei secoli XV e XVI*, Roma, Istituto storico per il Medio Evo, 1984. Cfr. sulla polemica tra filosofia e lettere E. GARIN, *La disputa delle arti nel Quattrocento*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1982; E.

Anche in questo senso, nel dominio pressoché sconfinato della parola che si estende ad ogni campo dell'attività umana e dello scibile, perché tutto può essere espresso con la parola, va ricercata la ragione dell'universalità di questi intellettuali, pittori, architetti, scultori, retori e letterati. Ancora Garin ci ricorda che «le *litterae* sono appunto il mezzo per dilatare la nostra personalità oltre la puntualità di una situazione, per metterla in rapporto con le esperienze esemplari della storia degli uomini»¹⁵.

La dimensione retorica dell'impegno dell'umanista è imprescindibile perché la retorica mira a fondare un'analisi cognitiva in cui il metro e il metodo d'indagine è l'io, l'uomo nella sua concretezza spirituale. Quando Burckhardt, al quale si deve il primo grande saggio sistematico sulla cultura del nostro Rinascimento¹⁶, parlò di "individualismo" non intendeva tanto rimarcare la circostanza fortunata della nascita di "grandi uomini", né sostenere di potere riconoscere nel Rinascimento i prodromi dell'idea nietzschiana di superuomo, quanto l'esaltazione dell'uomo come individuo, della sua dignità e della sua irripetibile posizione nell'universo.

La retorica, in questo sistema che sto cercando di ricostruire per linee estremamente generali, risulta alternativa e contraria alla filosofia dialettica, perché se la dialettica ha complicato attraverso distinzioni formali il ragionamento e la dimostrazione, affidandola alla genericità del sillogismo, di deduzioni generiche, la retorica degli umanisti mira a restituire alla dimostrazione la forza della persuasione che, ben lungi dall'accezione negativa di cui poi si è connotata, assegnava ad essa il compito della dimostrazione dell'utile, chiarendo e illuminando il discorso logico e riconducendolo dall'astrattezza dialettica alla concretezza dell'evidenza sperimentale del probabile. Ecco perché l'eloquenza diviene sinonimo di sapienza, ecco perché con una formula ben riuscita uno dei maggiori studiosi di Petrarca, Francisco Rico, ha voluto scrivere: «l'importante non è il miraggio dell'*ens*, ma l'evidenza delle cose, le *res*»¹⁷. *Ens*, l'ente, altro non è, scrive Lorenzo Valla, uno dei massimi umanisti del XV secolo, che un semplice participio in latino e dunque non può avere valore indipendente, non può essere scisso da un sostantivo che lo connota. Valla (in un'opera significativamente intitolata *Retractatio dialectice philosophie*), prendendosi gioco del nodo gordiano rappresentato dal sillogismo, afferma che *lapis est ens* (la pietra è un ente), dunque *lapis est ea res que est* (la pietra è ciò che è), per cui *lapis est res*, che è come dire che non esista altro che

BARBARO, G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Filosofia o eloquenza?*, a cura di F. Bausi, Napoli, Liguori, 1998.

¹⁵ E. GARIN, *Educazione umanistica in Italia*, cit., p. 13.

¹⁶ Cfr. J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia* [Basilea, 1860], Firenze, Sansoni, 1876.

¹⁷ F. RICO, *Il sogno dell'Umanesimo. Da Petrarca a Erasmo*, Torino, Einaudi, 1998, p. 21.

la pietra, cosa che spiegherebbe a suo dire l'assurdità della dialettica medievale. Continuando nella sua dimostrazione, Valla afferma che si ha ben da dire che il vuoto non esiste, se da una botte vuota non sgorga vino¹⁸. In sostanza la verità non risiede per l'uomo educato alle *humanae litterae* nella *ratio* fredda e astratta, ma nell'*oratio* concreta e circostanziata, che "dica" di cose concrete e circostanziate. Questo però non rappresenta il rifiuto di ogni filosofia, ma il rifiuto della filosofia astratta, per esaltare la filosofia dell'uomo, sebbene nel più ampio orizzonte della cultura umanistica si possa leggere una molteplicità enorme di toni. Al centro della riflessione umanistica non c'è più l'Aristotele della *Logica*, ma piuttosto quello dell'*Etica nicomachea* e degli scritti economici, in cui la concretezza dei precetti morali risalta con evidenza. Il Rinascimento è però anche aristotelico e non fu affatto età assolutamente e univocamente neoplatonica, anzi lo sviluppo più interessante del neoplatonismo è fenomeno in qualche modo tardo ed indotto dall'arrivo degli intellettuali greci in occidente prima e soprattutto dopo la caduta di Costantinopoli nel 1453. Così le polemiche che gli umanisti rivolsero alla filosofia medievale si indirizzarono proprio sull'accusa di avere frainteso Aristotele, ponendo così il filosofo contro i suoi stessi interpreti, fornendo nuove traduzioni e riscoprendo opere dimenticate.

Torniamo così all'aspetto che pare maggiormente caratterizzare l'umanesimo, la scoperta dei classici, che è la riscoperta di una intera cultura di cui pernio era appunto l'*humanitas*. La ricezione dei classici non è solo la loro scoperta, perché altrimenti potrebbe valere l'opinione di chi, a difesa della cultura medievale, sostiene che il Medioevo, lungi dall'essere momento di naufragio della classicità, fu anzi momento fondamentale della sua conservazione; la ricezione deve essere piuttosto considerata il "consustanziarsi" della cultura classica in una nuova forma di cultura, non già quindi una sterile riproduzione di essa, quanto piuttosto una gemmazione da essa di nuove e originali forme culturali¹⁹. E l'interesse per la classicità attraversa ogni forma d'arte e ogni forma di cultura.

¹⁸ L. VALLA, *Repastinatio dialectice et philosophie*, a cura di G. Zippel, Padova, Antenore, 1982, vol. II, p. 14. Cfr. S. CAMPOREALE, *Lorenzo Valla Repastinatio, liber primus: retorica e linguaggio*, in *Lorenzo Valla e l'Umanesimo italiano*, Padova, Antenore, 1986, pp. 217-239; M. LAFFRANCHI, *Rinnovamento della filosofia nella Dialectica di Lorenzo Valla*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 84, 1, 1992, pp. 13-60; ID., *Verità ed etica nella Dialectica di Lorenzo Valla*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 86, 1, 1994, pp. 44-109.

¹⁹ Cfr. sul tema V. FERA, *Problemi e percorsi della ricezione umanistica*, in G. CAVALLO, P. FEDELI, A. GIARDINA, a cura di, *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. III: *La ricezione del testo*, Roma, Salerno, 1999, pp. 513-543. Resta sempre e comunque fondamentale R. SABBADINI, *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV*, Firenze, Sansoni, 1905 (ma si veda l'edizione a cura di Garin del 1967).

Si comprende bene, a questo punto, l'importanza del genere storiografico e il suo fiorire proprio agli albori del secolo del Rinascimento, perché per "rinascere" l'uomo dell'umanesimo aveva bisogno di comprendere la "morte" (o quella che riteneva tale) della cultura classica: il Medioevo aveva vissuto invece in una tanto formale quanto irrealistica continuità con il mondo classico, perché a ben guardare le istituzioni medievali ritenevano di porsi in continuità, almeno teorica, con le istituzioni classiche. L'impero si definiva sacro e romano perché istituzionalmente si ricollegava proprio all'Impero Romano e lo stesso papato traeva legittimazione del proprio potere temporale in base al *Constitutum Constantini*, che poi proprio Lorenzo Valla avrebbe dimostrato falso. C'era, in altri termini, il bisogno di comprendere che tra Classicità e Medioevo esisteva una cesura, una frattura profonda, senza comprendere la quale non sarebbe stato possibile riconquistare il mondo classico e tutt'al più sarebbe stato possibile leggerlo in chiave allegorica. La storiografia umanistica agì in tal senso e proprio uno dei più grandi storiografi di questa età, Biondo Flavio da Forlì, che operò in Roma, scrisse le *Decades ab inclinatione romani imperii*, in cui per la prima volta le invasioni barbariche venivano indicate appunto quale momento di frattura tra antichità ed età di mezzo. Solo a questo punto, solo acquisita tale consapevolezza era possibile pensare di rinascere e di far rinascere la grandezza di quella civiltà che sembrava irrimediabilmente perduta. E non è un caso, dunque, che proprio Biondo scrivesse due opere quali la *Roma instaurata* e la *Roma triumphans* in cui si rinnovava proprio il mito di Roma, in cui il papato, sotto la spinta dei papi-umanisti, progettava la cosiddetta *translatio imperii*, cioè si candidava a promotore della nuova grandezza della capitale dell'impero. Proprio in tal senso aveva agito Petrarca, che aprì l'età dell'Umanesimo, quando acceso dall'impresa di Cola di Rienzo e della Repubblica romana, di rientro dalla Francia nella quale dimorava il papato, nel periodo della cattività avignonese, aveva esaltato questo recupero "politico" del mondo classico. Inoltre, l'acquisita consapevolezza della distanza dagli antichi portava ad un atteggiamento di prudenza e di controllo delle stesse fonti classiche, monumenti letterari che, come i monumenti materiali, abbisognavano di restauri e dunque della filologia. La storiografia umanistica, nel solco di quell'intento primariamente educativo, diviene ciceronianamente *magistra vitae*, perché riesce ad insegnare meglio di qualunque altra disciplina. La storia è quindi operazione retorica, nel senso che abbiamo cercato di chiarire, che deve dimostrare con evidenza l'esistenza e la consistenza della virtù. Scrive uno dei maggiori pedagoghi dell'umanesimo, Guarino Guarini,

la storia invece a guisa di matrona pudica, niente osa dire che si possa criticare, disapprovare, accusar di menzogna [...] Il primo fine della storia e la sua unica ragion d'essere è l'utilità che si ricava dal fatto stesso di dire la verità in modo da rendere l'animo, attraverso la conoscenza degli eventi passati, più saggio

nell'operare, più fervido nell'imitare esempi di valore e di gloria, ma può anche darsi che, oltre il proposito di chi scrive, al lettore accada di provar diletto: come spesso nella gara l'atleta vigoroso si accende in volto di un colore che gli dona²⁰.

Così la storia diviene sprone all'educazione e soprattutto fonte di eticità, in quanto si connota per una specifica valenza probativa parenetica.

Si è già detto: più forte della *ratio* è l'*oratio*, perché la morale che discende da principi teorici non ha la forza persuasiva (retoricamente persuasiva) degli *exempla* che la storia offre. In una lettera indirizzata nel 1437 da Lapo da Castiglionchio proprio a Biondo Flavio si legge: «quid igitur potest esse utilius aut iucundius quam quae vel gesta fortiter, vel acta prudenter, vel salse, acute facete urbanique dicta feruntur memoriter tenere, quam posse multarum aetatum ac temporum successione cognoscere». Inoltre, la storia narra eventi di vario genere e per questo è disciplina universale che presenta una vastità tale di aspetti («magna inest enim rerum copia») tra i quali ciascuno può scegliere ciò che maggiormente lo colpisce. La forza dell'*exemplum* risiede nel suo essere vero e non astratto, nell'essere concreto: se la virtù si è storicizzata una volta, allora è storicamente possibile e se è storicamente possibile, allora vorrà dire che, come tutto nella storia, sarà riproducibile. Ciò che è stato può ancora essere, e questo non serve solo da ammonimento ma anche da sprone, perché la storia, come è stato scritto, non rende furbi per il domani ma saggi per sempre²¹.

Le virtù che vengono esaltate in questa età sono virtù "sociali" (si pensi ad esempio ai trattati delle virtù sociali del Pontano²², per spostarci al contesto dell'Italia meridionale): *iustitia*, *temperantia*, *prudentia*, *fortitudo*, *clementia*. Sono virtù che servono all'uomo impegnato nella realtà alla quale partecipa attivamente e che investono anche e soprattutto l'educazione del principe, a cui bisognerebbe riservare una specifica trattazione²³.

²⁰ Cfr. G. VERONESE, *Epistola a Tobia del Borgo* in E. GARIN, a cura di, *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo*, Firenze, Sansoni, 1958, p. 389.

²¹ Cfr. M. REGOLIOSI, "Res gestae patriae" e "Res gestae ex universa Italia": la lettera di Lapo da Castiglionchio a Biondo Flavio, in C. BASTIA, M. BOLOGNANI, a cura di, *La memoria e la città. Scritture storiche tra Medio Evo e Età moderna*, Bologna, Il nove, 1995, pp. 273-305: 295; EAD. *Riflessioni umanistiche sullo "scrivere storia"*, in «Rinascimento», 31, 2, 1991, pp. 389-397. Ma si veda anche l'edizione e il commento in M. MIGLIO, *Una lettera di Lapo da Castiglionchio il giovane a Biondo Flavio: storia e storiografia nel Quattrocento*, in «Humanistica lovaniensia», XXXIII, 1974, pp. 1-30.

²² Cfr. G. PONTANO, *I libri delle virtù sociali*, a cura di F. Tateo, Roma, Bulzoni, 1999.

²³ Nell'ampia produzione di studi sulla trattatistica politica, mi limito solo a qualche più recente titolo, anche per una più aggiornata bibliografia, cfr. G. CAPPELLI, *Petrarca e l'Umanesimo politico del Quattrocento*, in «Verbum. Analecta Neolatina», 7, 1, 2005, pp. 153-175; ID., *Sapere e potere. L'umanista e il principe nell'Italia del Quattrocento*, in «Cuadernos de Filologia Italiana», 15, 2008, pp. 73-91; ID., "Princeps vitae exemplar". *Il principe umanistico*

Scrive ad esempio Garin dell'attività pubblica di un Coluccio Salutati, cancelliere della repubblica fiorentina: «la cosiddetta imitazione degli antichi o la retorica umanistica, su cui sono state scritte tante assurdità, perdono ogni sapore letterario quando in una lettera concitata a un capitano di ventura o a un sovrano scopriamo un testo di Cicerone, di Livio, un verso di Virgilio o una frase di Seneca»²⁴. L'esperienza dell'Umanesimo, e in modo specifico del cosiddetto umanesimo civile è questa, seppure limitata ad uno spazio temporale destinato a chiudersi forse sotto la spinta del mondo che cambiava, che richiedeva stati sovranazionali capaci di reggere alle forze che dall'esterno e dall'interno minavano gli equilibri del primo Quattrocento²⁵. Firenze si avviò verso la Signoria medicea, mentre nel resto dell'Italia la formazione degli stati regionali è sembrata solo l'avvio di una fase unitaria che non trovò mai compimento e che rese l'Italia debole al confronto con le altre nazioni, avviando così un lungo periodo di sudditanza. Testimone di questo travaglio è Leon Battista Alberti, che nei *Libri della famiglia* offre un ben chiaro modello di uomo, legato alla tradizione della propria patria e della famiglia *Alberta*. In essi l'uomo è legato al tempo, che non è più un concetto metafisico, ma vive di proprie specifiche coordinate spaziali e storiche: è un luogo in cui devono svilupparsi corpo e animo, il primo con l'acquisto della "masserizia", il secondo con lo studio.

L'elemento umano, così, è al centro di una riflessione che rinuncia ad ogni risvolto provvidenzialistico perché l'uomo domina la storia: dunque, l'uomo si pone al centro di essa. Anche nell'ambito della scuola neoplatonica che si sviluppò nella Firenze medicea o nella scuola neoplatonica romana, in una seconda metà del secolo XV che una schematizzazione assolutamente generica vorrebbe dominata dal Platonismo, pare fatto salvo il principio della centralità dell'uomo. Il ritorno alla filosofia "teoretica" in queste scuole non faceva altro che tradurre il mito del Rinascimento, della rinascita, in termini neoplatonici. La dignità e l'eccellenza dell'uomo, per riprendere il titolo di un'opera che l'umanista fiorentino Giannozzo Manetti aveva composto alla metà del secolo, furono fatte proprie dalla cultura neoplatonica. Il tentativo di riaffermare gli

come modello civico, in S. STROPPA, a cura di, *Per Enrico Fenzi. Saggi di amici e allievi per i suoi ottant'anni*, Firenze, Le Lettere, 2020, pp. 477-485; R. FUBINI, *Italia quattrocentesca. Politica e diplomazia nell'età di Lorenzo il Magnifico*, Milano, Franco Angeli, 2001; J. HANKINS, *Exclusivist Republicanism and the non-Monarchical Republic*, in «Political Theory», 34, 4, 2010, pp. 452-482; L. MITAROTONDO, *Virtù del Principe, virtù del cittadino. Umanesimo e politica in Bartolomeo Platina*, Bari, Adriatica, 2005; M. PASTORE STOCCHI, *Il pensiero politico degli umanisti*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. III, *Umanesimo e Rinascimento*, a cura di G. Alberigo et al., Torino, UTET, 1987, vol. pp. 3-68.

²⁴ E. GARIN, *Interpretazioni del Rinascimento*, a cura di M. Ciliberto, Roma, Storia e Letteratura, 2009, p. 88.

²⁵ Cfr. D. CANFORA, *Prima di Machiavelli*, Bari, Laterza, 2015.

insegnamenti del platonismo e di farli rivivere rispecchiava la tendenza generale di far rivivere le arti, le idee e le istituzioni antiche. Ad ammetterlo fu proprio il maggiore protagonista di questo movimento in Firenze, Marsilio Ficino. Questo platonismo, che si ricollega anzitutto alla scuola plotiniana, vive di molte suggestioni, anche derivanti dalla tradizione agostiniana. Nella sua opera principale la *Teologia platonica*, l'eccellenza, la dignità dell'uomo sono sottolineate spesso. Per i platonici fiorentini il concetto della dignità umana si spingeva ad una delle più alte formulazioni di tolleranza e di solidarietà tra gli uomini. La *pia* filosofia, così si definiva quella di Ficino, riteneva che in tutte le religioni, in tutte le filosofie vi fosse la rivelazione di Dio, benché tra tutte le religioni la maggiormente perfetta fosse la cristiana. L'uomo è un essere superiore: con il pensiero da una parte, col desiderio dall'altra egli attraversa tutto l'universo, divino nell'anima e col corpo partecipe della materia. Scrive Ficino che l'anima è il massimo fra tutti miracoli della natura. Tutte le altre cose che stanno sotto Dio hanno sempre un solo essere, ma l'anima è insieme di tutte le cose. Per cui a giusta ragione essa può dirsi il centro della natura, il termine medio di tutte le cose, la serie del mondo, la faccia del tutto, vincolo e giuntura dell'universo²⁶. L'anima è *copula mundi* come pure viene sottolineato nell'opera di un altro grande esponente di questa tendenza filosofico-culturale, Giovanni Pico della Mirandola, che rimarca agostinianamente l'importanza del libero arbitrio che consente all'uomo, come aveva prefigurato Ficino, di non occupare in quella gerarchia un posto fisso ma di spaziare in essa; scrive Pico che

stabilì finalmente l'ottimo artefice che a colui cui nulla poteva dare di proprio fosse comune tutto ciò che aveva singolarmente assegnato agli altri e così parlò: non ti ho dato, Adamo, un posto determinato, un aspetto proprio [...] La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai, non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale, né immortale perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto²⁷.

In Napoli viceversa, attorno alla corte aragonese, il circolo pontaniano recuperava nel senso più pieno l'esperienza culturale del primo umanesimo e la adattava alle nuove esigenze di corte. Ciò che interessa al nostro tema, è comprendere quale modello di uomo, di principe emerga dai trattati *De principe*

²⁶ Cfr. M. FICINO, *Theologia platonica de immortalitate animorum*, libro III, 2, in *Storia antologica dei problemi filosofici*, vol. I, *Teoretica*, a cura di C. Lacorte, I. Cubeddu, G. Baratta, Firenze, Sansoni, 1965, t. I, p. 1008. Si vedano nello specifico le considerazioni sul passo di P.O. KRISTELLER, *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, cit., p. 192.

²⁷ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, a cura di E. Garin, Pisa, Edizione della Normale, 2012, pp. 3-7.

di Pontano, *De maiestate* di Iuniano Maio e dai *Memoriali* di Diomede Carafa. Per Pontano, che scrive per re Ferrante, il principe deve esercitare giustizia, liberalità, pietà e clemenza: a guardare bene sono tutte caratteristiche volte a guadagnarsi il favore dei sudditi, a creare consenso, per cui specie liberalità e clemenza vengono esaltate, sul modello classico di principe offerto da Alessandro Magno. Il principio che guida queste opere è che il principe per il suo regno è come Dio per il mondo: sua prerogativa è fare del bene a tutti e perdonare i colpevoli, nell'amministrare la giustizia. Per fare ciò non deve attenersi a un rigoroso rispetto della morale in senso astratto, ma deve agire moralmente in quanto è l'azione moralmente corretta che meglio paga praticamente²⁸.

Nel *De Principe*, un trattato del 1465, edito nel 1490, Pontano si basava «su un uso combinato di *rationes* – argomenti su base dottrinale razionale – ed *exempla*, figure e avvenimenti esemplari, tratti dal mondo antico e contemporaneo»²⁹. Le virtù proposte al principe, sottolinea Guido Cappelli, non sono un catalogo inerte, ma un repertorio vitale, un vero e proprio sistema, la cui concretezza è proprio nella loro storicità. *Liberalitas*, *fides*, *humanitas*, *iustitia*, *pietas* sono le virtù positive a cui si contrappongono i vizi di cedere all'adulazione, l'ambizione, la superbia, l'odio e l'ira, che sono quanto fanno perdere al principe la propria dimensione umana: per questo peggio di tutto è l'ira, mentre il principe afferma la propria *maiestas* sul regno e sui sudditi se è capace di esercitarla anche su se stesso. Il principe deve saper governare una realtà la cui complessità proprio la riflessione umanistica aveva portato in luce, perché, come scrive Pontano³⁰, la verità è in qualche modo relativa, «ha molte sfumature e abita nascosta».

L'architrave "del sistema teorico umanistico"³¹ è la *mutua caritas*, l'amore reciproco tra principe e popolo, che però non è relegato ad una dimensione retorica e ideale, ma è il frutto di azioni ben ponderate, che producono quella stabilità dello stato che è il fine che il principe deve perseguire, una stabilità che è concreta e che disegna una società in cui governati e governanti concorrono ad un fine, che, *mutatis mutandis*, ritroveremo nella nozione machiavelliana di "principato civile", in un contesto politico in cui non c'è più spazio per l'amore, frutto, questo, ancora una volta, non di astratta analisi teorica, ma di osservazione concreta dello sfrangiamento del sistema politico italiano dei primi del Cinquecento. Non è lo stato moderno che nascerà con le monarchie del XVI

²⁸ Cfr. G. CAPPELLI, *Maiestas. Politica e pensiero nella Napoli aragonese*, Roma, Carocci, 2016.

²⁹ F. DELLE DONNE, G. CAPPELLI, *Nel Regno delle lettere. Umanesimo e politica nel Mezzogiorno aragonese*, Roma, Carocci, 2021, p. 114.

³⁰ G. PONTANO, *De principe*, a cura di G. Cappelli, Salerno, Roma, 2003, pp. 63-77.

³¹ *Ivi*, p. 117.

secolo, ma il Regno aragonese e la sua idea di *maiestas* si pongono su quella via di centralizzazione dello stato attorno alla figura simbolica ed esemplare del sovrano, come teorizzò Kantorowicz nel saggio *I due corpi del re*³².

Il rapporto tra virtù e fortuna si inizia a porre in termini sempre più urgenti: la realtà va governata più che subita. Ancora una volta l'*exemplum* che Pontano aveva offerto al giovane Ferrante nel *De principe* era il padre che, nella prima congiura dei baroni, era rimasto padrone di sé e in virtù di ciò era riuscito a rimanere padrone del regno. Le avversità possono essere sfruttate a proprio favore, come aveva fatto Alfonso, fatto prigioniero e condotto a Milano che proprio a Milano strinse l'accordo con i Visconti, che gli permise di divenire re di Napoli. È il concetto umanistico di fortuna, che poi venne accolto da Machiavelli: il *vir virtutis*, secondo una formula che tendeva a sottolineare etimologicamente l'essenza morale dell'uomo, si oppone alla sorte con la propria virtù e può rivolgere a proprio favore le vicende contrarie, come pure sottolineò Diomede Carafa che prescrisse al re di non aspettare «che venga la pyena e poy acconzare i margini de fiume, ma providerli prima; che sempre le savie persune providino ante lo venga lo casu»³³, con immagine tratta da Leon Battista Alberti che sarebbe finita nel *Principe* di Machiavelli.

Quando, a conclusione della sua esistenza, Pontano pose mano al *De fortuna*, nel 1503, non solo formalizzava la centralità di questo elemento nella storia civile e intellettuale del nostro Rinascimento, ma apriva il nuovo secolo dettando un tema che sarebbe stato variamente sviluppato, ma sempre posto al centro della riflessione etico-politica, superando ogni implicazione divina nella storia o, meglio, limitandone il senso alla luce della azione umana, cosa che gli procurò le critiche di Egidio da Viterbo e della cultura agostiniana che si imponeva a Napoli e in Italia in quegli anni, e che avrebbe condotto alla riflessione di Erasmo e quindi alla riforma di Lutero. Limitando lo spazio della "provvidenza", Pontano lasciava campo al "caso" quale fattore di governo delle cose umane: la fortuna è causa efficiente ed "eventizia", specie nei rapporti dell'uomo con i beni esterni³⁴. L'esempio concreto era fornito dal fuoco: che il fuoco riscalda è azione della provvidenza, ma se il fuoco riscalda più o meno, bruci o no, ricade nel campo del caso, che si applica ai beni esterni e alle cose³⁵. Il *De fortuna* vide le stampe nel 1512, un anno prima del *Principe* di Machiavelli ed è forse ozioso chiedersi se lo influenzò, perché era il frutto

³² E.H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale* [1957], Torino, Einaudi, 1989.

³³ D. CARAFA, *Memoriali*, a cura di F. Petrucci Nardelli, Roma, Bonacci, 1988, p. 121.

³⁴ Si veda ora l'edizione G. PONTANO, *La fortuna*, a cura di F. Tateo, Napoli, La scuola di Pitagora, 2012, pp. 115-119.

³⁵ Cfr. *ivi*, pp. 214-219.

estremo di un percorso che, giunto nel nuovo secolo, avrebbe offerto gli strumenti per analizzare una realtà sempre più incerta.

La “diagnosi” più lucida e lungimirante di questo periodo e delle vicende che lo condizionarono fu quella del medico e letterato salentino Antonio Galateo³⁶. Forse proprio per la perifericità del suo punto di vista, per lo sguardo sghembo che gli permise di dare profondità alla visione degli eventi, Galateo, che visse il passaggio tra Quattro e Cinquecento nel suo Salento, seppe farsi interprete lungimirante della crisi di un’epoca, traghettando però nella nuova, a lungo inascoltato proprio per quella sua perifericità (ma credo meno inascoltato di quanto si pensi), le discussioni più mature del Rinascimento aragonese. Galateo comprese e cercò di far comprendere la natura ambigua della cultura retorica umanistica, in cui lo strumento retorico diveniva mezzo per analizzare e scomporre la realtà, ma di per sé non offriva rimedi, che sarebbero dovuti venire dalla scienza per un verso e dall’etica per l’altro, in un universo essenzialmente aristotelico, ma non estraneo ad un forte sincretismo, in cui la cultura classica si estendeva ad abbracciare la patristica e la stessa tomistica.

L’opera che più di altre riprende le questioni più complesse e delicate di questo passaggio è forse il *De educatione*, opera del 1505, edita criticamente da Carlo Vecce³⁷. Non è certo un caso che questo testo abbia suscitato il vivo interesse di Benedetto Croce, che tornò più volte su di esso³⁸ e che definì questo

³⁶ Cfr. F. DELLE DONNE, G. CAPPELLI, *Nel regno delle lettere*, cit., pp. 170-175.

³⁷ C. VECCE, *Il De Educatione di Antonio Galateo De Ferrariis*, in «Studi e problemi di critica testuale», XXXVI, 1988, pp. 23-82: citerò da questo testo. L’opera è stata quindi edita in A. DE FERRARIIS GALATEO, *De educatione (1505)*, a cura di C. Vecce, Lovanio, Peeters Press, 1993. Cfr. anche E. GARIN, *Antonio De Ferrariis*, in ID., *Educazione umanistica in Italia*, Bari, Laterza, 1971, pp. 172-178; C. VECCE, *Il De educatione di Antonio Galateo*, in «Lettere Italiane», XL, 3, 1988, pp. 325-343. Più recentemente è stata proposta la traduzione italiana, con un aggiornamento bibliografico, in A. DE FERRARIIS GALATEO, *De educatione*, a cura di C. Vecce, Lecce, Grifo, 2016. Sugli aspetti pedagogici cfr. S. COLAZZO, *Il De Educatione del Galateo: un manuale di learning teaching*, in «L’Idomeneo», 23, 2017, pp. 33-42.

³⁸ L’attenzione al Galateo si riaccende a fine Ottocento anche grazie all’edizione degli *opera omnia* curata da Salvatore Grande (nella *Collana di opere scelte e inedite di scrittori di Terra d’Otranto*, Lecce 1867-1875), che attirò l’attenzione di intellettuali come Luigi Capuana, che recensì l’opera (cfr. M.C. CAFISSE, *Luigi Capuana critico del Galateo*, in M.C. CAFISSE, F. D’EPISCOPO, V. DOLLA, T. FIORINO, L. MIELE, a cura di, *Rinascimento meridionale e altri studi in onore di Mario Santoro*, Napoli, S.E.N., 1987, pp. 29-38). Per gli interessi galateani di Croce cfr. B. CROCE, *Il trattato De Educatione di Antonio Galateo*, in «Giornale storico della letteratura italiana», XXIII, 1894, pp. 394-406; ID., *L’avversario spagnolo di Antonio Galateo*, in «Rassegna Pugliese», XII, 1895, pp. 38-41. I due testi vennero poi raccolti in ID., *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, Bari, Laterza, 1917. Si veda anche il profilo in ID., *Antonio De Ferrariis detto il Galateo*, in «Humanisme et Renaissance», IV, 1937, pp. 366-380 (finito poi in *Poeti e scrittori del pieno e tardo rinascimento*, Bari, Laterza, 1945, vol. I, pp. 17-35).

trattato una testimonianza della reazione italiana alla crisi del primo Cinquecento che «nessun documento pareggia per calore di affetto e ricchezza di determinazioni particolari»³⁹. Concepito in risposta alla *Cronica de Aragon* di Fabricio Gauberte de Vagad, definito dal Galateo «insanus [...] monachus»⁴⁰, il trattato, dedicato a Crisostomo Colonna, avverte Croce, stigmatizza il disprezzo delle lettere mostrato dai nuovi dominatori spagnoli, come pure dai loro nemici francesi decretandone l'indegnità culturale e l'ignobiltà. Galateo ribadiva, passando in rassegna le teorie pedagogiche dell'antichità, che gli ateniesi erano soliti portare i propri fanciulli dai poeti e dai filosofi perché si insegnasse loro a vivere «bene beateque»⁴¹, che i Lacedemoni insegnavano ai fanciulli formati nelle lettere a combattere, che i Macedoni riempivano le aule regie di filosofi, storici e medici. Dunque, la civiltà classica aveva riconosciuto in quella che nell'epistolario Galateo aveva definito "l'eloquenza filosofica" il fondamento della vita civile e dell'*humanitas*⁴², al contrario di quanto avevano fatto Spagnoli e Francesi che dunque si caratterizzavano per l'*immanitas*, quasi al pari dei Turchi⁴³. La storia dell'Italia di quegli anni, che Galateo ricostruisce, è una storia di tradimenti, di crudeltà, in cui Francesi e Spagnoli⁴⁴ avevano violato l'Italia, che era stata madre della civiltà. Il problema per Galateo, e per la sua generazione, era comprendere perché questa civiltà, modellata sui classici e i loro valori, non avesse favorito la nazione italiana e la ragione, come già aveva scritto nel dialogo *Eremita* e in numerose lettere, andava ricercata nella *perniciosissima discordia* che aveva caratterizzato la politica degli stati italiani in quel passaggio storico. Di qui l'impetosa analisi che accomunava in un unico

³⁹ B. CROCE, *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, cit., p. 107. Cfr. anche V. ZACCHINO, *Il De Educatione di Antonio Galateo e i suoi sentimenti anti-spagnoli*, Bari, Adriatica, 1970, pp. 620-633; F.E. DE TEJADA, *El aristocratismo humanista de Antonio De Ferrariis el Galateo*, in *Studi di storia pugliese in onore di Nicola Vacca*, Galatina, Congedo, 1971, pp. 167-170; G.M. CAPPELLI, *Scontri tra culture e scontri nelle culture. Italia e Spagna tra Quattro e Cinquecento*, in «Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos», 24, 2004, pp. 293-303 (in modo particolare le pp. 298-301).

⁴⁰ A. DE FERRARIIS GALATEO, *De educatione*, cit., p. 59.

⁴¹ *Ivi*, p. 52.

⁴² *Ivi*, pp. 52-54.

⁴³ Il pericolo turco, specie dopo le vicende di Otranto, fu più volte evocato dal Galateo. Cfr. I. NUOVO, *Antonio Galateo e i Turchi*, in L. SECCHI TARUGI, a cura di, *Oriente e Occidente nel Rinascimento*, Firenze, Cesati, 2009, pp. 139-150 e più in generale, compresi i contributi galateani lì contenuti, L. GUALDO ROSA, D. DEFILIPPIS, I. NUOVO, a cura di, *Gli umanisti e la guerra otrantina*, Bari, Dedalo, 1982; C. FINZI, *Turchi, arabi, etiopi e zingari negli scritti di Giovanni Pontano e di Antonio De Ferrariis*, in ID., *Il pensiero politico dell'umanesimo: gli uomini, le città, le idee*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2011, pp. 195-224.

⁴⁴ Si ricordi che riferendosi agli Spagnoli il Galateo non intende certo gli Aragonesi, che avevano saputo farsi italiani e che avevano coltivato con cura le lettere e la filosofia.

destino di decadenza Genova, Roma, Firenze. Unica eccezione era rappresentata da Venezia, che restava l'ultima speranza di una rinascita dell'Italia, almeno a questa altezza cronologica, proprio in ragione del fatto che, mentre «ubique mortua est Italia», solo in quella città, che aveva continuato a coltivare le lettere greche e latine, restava un'immagine credibile della libertà italiana⁴⁵. Libertà e cultura, dunque, andavano di pari passo nella concezione della civiltà che Galateo coltivava e la negazione della cultura diveniva dunque sinonimo di tirannide.

I modelli classici, richiamati nel *De educatione*, proponevano un bagaglio comportamentale basato sulla moderazione, sull'umanità e sulla lettura di poeti, storici, filosofi, giureconsulti, medici e teologi, scrive Galateo⁴⁶. Questo ideale di equilibrio si estende quindi ad ogni azione del saggio, dalla moderazione nel vitto a quella nel vestiario, fino alla morigeratezza dei costumi perché «ferreas mentes libido domat», come aveva sentenziato Girolamo (*Epist.* 117, 16). Ed è significativo che qui risuoni proprio Girolamo, perché questo ideale di educazione si fonda non solo sull'etica aristotelica e sull'idea della virtù come giusto mezzo, ma coniuga questo ideale con la classicità cristiana e la semplicità dei *mores* predicata anzitutto da Girolamo⁴⁷. All'educazione letteraria non dovevano comunque mancare, volendo leggere opere in volgare («legat etruscam»)⁴⁸, Dante e soprattutto Petrarca, che rappresentò per lui un punto

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 62-63. A Venezia il Galateo dedicò l'*Epistola* VIII, indirizzata al patrizio veneto Alvise Loredan e risalente a qualche anno prima del *De educatione*, proponendo in sostanza il medesimo giudizio. Questa, assieme all'*Epistola* su Firenze ad Ugo Martello, è edita con importanti considerazioni sulla visione politica del Galateo in F. TATEO, *Quasi una comparatio: Firenze e Venezia in Epistole di Antonio Galateo*, in F. LIVI, a cura di, *De lorence à Venise: études en l'honneur de Christian Bec*, Parigi, PUPS, 2006, pp. 313-326. Ma cfr. anche I. NUOVO, D. DEFILIPPIS, «Libertas» e «isonomia» nella riflessione etico-politica di Antonio De Ferrariis Galateo, in L. SECCHI TARUGI, a cura di, *Il concetto di libertà nel Rinascimento*, Firenze, Cesati, 2008, pp. 145-176.

⁴⁶ A. DE FERRARIIS GALATEO, *De educatione*, cit., p. 68: «Non audiat istos galanes, sed legas poetas, historicos, philosophos, iurisconsultos, medicos, theologos, sed non eos simulatores hypocritas [...]».

⁴⁷ Sulla fortuna di Girolamo nella cultura umanistica cfr. E. GARIN, *La dignitas hominis e la letteratura patristica*, in «La Rinascita», I, 1938, pp. 102-116; E.F. RICE, *Saint Jerome in the Renaissance*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press, 1985. Sulle presenze agostiniane in Galateo cfr. F. TATEO, *S. Agostino e l'umanesimo italiano*, in M. FABBRIS, a cura di, *L'umanesimo di S. Agostino*, Bari, Levante, 1988, pp. 335-357.

⁴⁸ A. DE FERRARIIS GALATEO, *De educatione*, cit., p. 75. Qui in modo particolare Galateo raccomanda la lettura di quel «carmen, verius oraculis sibyllarum, cuius initium est "Italia"». Si riferisce, ovviamente, alla canzone all'Italia (*RVF* CXXVIII).

costante di riferimento⁴⁹, e a completare l'uomo del rinascimento idealizzato dal Galateo concorrevano la musica e la caccia.

Di questa concretezza etica si ricordò Benedetto Croce nel 1938, in un episodio che è un vero e proprio manifesto delle risorse educative e civili della letteratura umanistica⁵⁰. In un articolo, apparso su «La critica», intitolato *Un'epistola del Galateo in difesa degli ebrei*, Croce pubblicava l'edizione della lettera del Galateo a Belisario Acquaviva sugli ebrei, intitolata *De neophytis*, in cui l'umanista pugliese difendeva la scelta fatta dal Duca di Nardò di lasciare che un suo figlio sposasse un'ebrea convertita.

Croce accompagnava l'edizione con una breve nota storica, in cui ribadiva che

Antonio Galateo, che aveva nell'anima il ricordo della Napoli indipendente, retta da suoi propri re, avviata verso maniere più moderne di governo, di economia e di costume, fiorente di cultura, continuava la difesa dei perseguitati ebrei, ricordando con parole elevate quanto la civiltà cristiana dovesse a quel popolo e spregiando il pregiudizio della nobiltà riposta nella razza⁵¹.

La descrizione di una società che, attaccando insensatamente gli ebrei, provocava danni a se stessa e metteva così a repentaglio la propria libertà veniva esplicitamente proposta da Croce:

Negli anni in cui il Galateo scriveva la sua epistola, il popolo napoletano, aizzato da prima contro di loro e partecipe delle rapine, si era ravveduto e aveva avvertito il pericolo politico che, col pretesto della difesa religiosa contro gli ebrei, s'introducesse nel regno l'abborrita inquisizione di Spagna, e sentiva altresì il pericolo economico della mancanza di prestiti ai bisognevoli e dell'assai più grave usura che gli indigeni avrebbero preso a esercitare⁵².

La lettera venne pubblicata sul fascicolo 36 de «La critica», con data 20 gennaio 1938, al culmine della campagna antisemita scatenata già dal 1937 e

⁴⁹ Una riflessione sulla presenza di Petrarca in Galateo è in D. DEFILIPPIS, *Echi petrarcheschi nel De situ Iapygiae di Antonio De Ferrariis Galateo*, in «La parola del testo», v, 2001, pp. 381-393. Per le presenze dantesche cfr. N. DE DONNO, *Dante, San Tommaso e Antonio De Ferrariis Galateo*, in «Rinascenza salentina», iv, 1979, pp. 3-22.

⁵⁰ Cfr. B. CROCE, *Un'epistola del Galateo in difesa degli ebrei*, in «La Critica», 36, 1938, pp. 71-76, poi in ID., *Aneddoti di varia letteratura*, Bari, Laterza, 1953, vol. I, pp. 132-139. Cfr. M. GRASSO, *L'avversione di Benedetto Croce alle leggi razziali attraverso la cultura umanistica*, in «Il Ponte», LXXIV, 2, 2018, pp. 75-83; E. CUTINELLI RENDINA, *Filologia e politica nella cultura italiana tra Otto e Novecento*, in «Philologie et politique», 7, 2007, pp. 123-141.

⁵¹ B. CROCE, *Un'epistola del Galateo in difesa degli ebrei*, cit., p. 73.

⁵² *Ivi*, p. 72.

che avrebbe di lì a poco portato alle leggi razziali: il Cinquecento diventava così metafora di quel 1938 in cui l'Italia del fascismo e di Mussolini introduceva le leggi razziali. La contrapposizione del libero regno aragonese al cospetto della soffocante monarchia spagnola si traduceva in un'esaltazione della libertà che, nel pieno della morsa del regime sulla cultura italiana, dava voce al dissenso, rendendo così viva e militante la filologia.

Il modello umanistico ha il potere, dunque, di attualizzare il passato, nel senso di renderlo funzionale alla formazione delle future generazioni perché se, come sottolineava Luca Serianni, «la scuola deve svolgere la funzione, tra l'altro, di mantenere la memoria storica di una comunità»⁵³ e se, come ha scritto Giulio Ferroni, «attraverso la storia e le opere della nostra letteratura vediamo il senso del nostro essere “divenuti”, la tradizione che ci ha costruito, la memoria delle esperienze di coloro che ci hanno preceduto»⁵⁴, il richiamo al senso della storia e il ricorso al metodo filologico, che gli umanisti fondarono, è un patrimonio imprescindibile per la scuola di oggi e di domani.

⁵³ L. SERIANNI, *L'ora di italiano. Scuola e materie umanistiche*, Roma-Bari, Laterza, 2012, p. 97.

⁵⁴ G. FERRONI, *Prima lezione di letteratura italiana*, Bari, Laterza, 2009, p. 4.