

GIOVANNI PONTANO: POLITICA E CULTURA IN NAPOLI ARAGONESE

Por CLAUDIO FINZI (*)

PROLOGO

Nato in Umbria nel 1429 Giovanni Pontano, che poi avrebbe assunto anche il nome latinizzato di Gioviano, ebbe la sua prima formazione intellettuale a Perugia. La drammatica situazione umbra, dove dominavano vendette ed odi familiari e consortili, come egli stesso avrebbe più volte amaramente ricordato nelle sue opere, lo induce a cercare fortuna presso Alfonso il Magnanimo, primo sovrano aragonese di Napoli, che negli anni quaranta del secolo combatte in Toscana. Accolto benevolmente dal re, da quel momento Pontano vive a Napoli, allontanandosene però frequentemente per i suoi impegni burocratici, politici, diplomatici. Non tornerà più nella sua Umbria, che rimane in lui come nostalgia e affetto per una patria dell'anima mai dimenticata.

A Napoli percorre una brillante carriera, salendo dagli impieghi burocratici alle massime cariche politiche: scrivano; segretario di principi, principesse, sovrani; precettore del principe ereditario Alfonso duca di Calabria; diplomatico; primo ministro. Protagonista e testimone dei principali avvenimenti italiani della seconda metà del Quattrocento; dei terribili contrasti fra i sovrani aragonesi di Napoli e i baroni meridionali, che più volte scendono in guerra contro il loro re, come di alcune fra le più difficili trattative diplomatiche di un secolo complesso come il Quattrocento italiano. Di tre cose si dichiarerà particolarmente fiero ed orgoglioso: di aver concluso nel 1484 la pace di Bagnolo, che pose fine alla guerra di Ferrara; di aver ristabilito per due volte pace e buoni rapporti fra il suo re Ferrante (o Ferdinando che dir si voglia) e il pontefice Innocenzo VIII; di essere stato saggio e accorto amministratore. Forse questa accortezza alla fine

(*) Universidad de Perugia (Italia).

lo danneggia: quando nel 1494 calano in Italia i Francesi di Carlo VIII, il Pontano cerca di salvare il salvabile con mezzi, che i suoi signori non approvano. Si ritira a vita privata, dedicandosi completamente agli studi e alla letteratura, che non ha mai trascurato neppure negli anni di più duro impegno politico. Muore nel 1503.

Uomo di grande e versatile ingegno, Pontano fu anche ottimo latinista, poeta finissimo, autore di dialoghi tanto vivaci quanto densi di morale e critica sociale, cultore di scienze naturali, commentatore di Aristotele, scrittore di cose politiche e sociali molto attento alle novità dell'età sua. Letterato insigne oltre che politico attivo e diplomatico, in relazione coi massimi esponenti culturali del suo tempo, influì fortemente sia sulla cultura dell'epoca sia sulla politica dei suoi sovrani per tutto il periodo della dinastia aragonese di Napoli, aperta da Alfonso il Magnanimo e chiusa da Federico.

La sua fama da allora non è mai scemata. Storici della letteratura e della cultura, filologi, latinisti, storici dell'età umanistica e del Regno di Napoli, accrescono ogni anno la bibliografia pontaniana. E se ancora oggi siamo costretti a leggere in edizione quattrocentesca o cinquecentesca alcune delle sue opere, si moltiplicano anche gli studi sulla cronologia dei testi, sui manoscritti, sui problemi delle edizioni critiche. Incominciamo anche ad avere almeno alcune opere in edizione moderna (i trattati sull'uso della ricchezza e del danaro, il *De magnanimitate*, il *De immanitate*) (1).

Minore attenzione a Giovanni Pontano e alla sua opera hanno riservato gli storici delle dottrine politiche. Dopo le numerose citazioni e gli ampi paragrafi dedicatigli da Carlo Curcio in un testo molto bello e ancora utilissimo, benchè ormai invecchiato, ricordiamo le pagine di Francisco Elías de Tejada e di Mario D'Addio, alle quali possiamo aggiungere la forte presenza del nome del Pontano nel recente denso lavoro di Jerry H. Bentley sulla Napoli quattrocentesca. Troppo poco per il Pontano scrittore di cose politiche e sociali, che meriterebbe ben altra attenzione (2).

Perchè questo? Da un lato lo scarso interesse degli storici delle dottrine politiche per un secolo, il Quattrocento, schiacciato dalla successiva figura di Niccolò Machiavelli. Ma anche il fatto che per troppo tempo il Pontano politico e sociale è stato considerato soltanto un divulgatore e interprete di Aristotele. Il che non è vero, o lo è soltanto molto parzialmente.

(1) Intensa, acuta ed attenta è soprattutto l'opera di Liliana Monti Sabia, sia sua personale sia da lei diretta e suggerita.

(2) Carlo Curcio, *La politica italiana del '400*, Firenze, 1932; Francisco Elías de Tejada, *Nápoles hispánico*, vol. I: *La etapa aragonesa (1442-1503)*, Madrid, 1958, págs. 83-123 (il quarto volume dell'opera è dedicato «Para el maestro Carlo Curcio, un napolitano que entendió mi Nápoles hispánico»); Mario D'Addio, *Storia delle dottrine politiche*, vol. I, Genova, 1992, págs. 241-250; Jerry H. Bentley, *Politics and culture in Renaissance Naples*, Princeton, 1987 (edizione italiana: *Politica e cultura nella Napoli rinascimentale*, traduzione di Cosima Campagnolo, introduzione di Giuseppe Galasso, Napoli, 1995).

Che il Pontano segua attentamente Aristotele, soprattutto l'Aristotele dell'*Etica Nicomachea*, è indubbio. Dopo il *De principe* e il *De obedientia* tutti i suoi trattatelli morali, sociali e politici nascono apparentemente come commenti o parafrasi di Aristotele. Ma di fatto il Pontano va oltre e costruisce una sua personale dottrina, utilizzando accortamente il testo antico non solo in relazione ai nuovi tempi dell'umanesimo italiano, ma anche in riferimento alle esigenze del suo mondo particolare, il mondo del Regno di Napoli, condizionato da una dinastia non consolidata, da una nobiltà rissosa e fin troppo gelosa dei suoi privilegi, da città troppo deboli per agire da sole o per fornire al sovrano un appoggio solido e duraturo. Un attento ripensare, quello pontaniano, dei temi antichi in riferimento ai tempi e alle situazioni contemporanee, che non è nè mero adattamento erudito nè mera trasposizione meccanica, ma rielaborazione sostanziale, fonte di pensiero originale (3).

Ed ora entriamo in argomento.

IL SOVRANO

Giovanni Gioviano Pontano scrive il *De principe*, sua prima opera politica, alla fine degli anni sessanta del secolo, quando è precettore del duca Alfonso di Calabria, erede al trono di Napoli, perchè figlio del re Ferrante d'Aragona (4).

Anche per i figli dei re vale quello strettissimo legame fra educazione e politica, che costituisce uno dei fondamenti irrinunciabili della mentalità umanistica. Alfonso deve imparare a essere buon principe, educandosi, ascoltando i suoi maestri, ma anche seguendo buoni modelli, che nel *De principe* sono soprattutto due: l'antico sovrano persiano Ciro e il nonno di Alfonso, cioè Alfonso il Magnanimo. Il primo modello circolava da tempo nella cultura umanistica tramite la *Ciropedia* di Senofonte, che il Pontano possedeva in greco (5), divenuta quasi un testo base della pedagogia dell'epoca non soltanto presso le corti, ma anche nelle città a regime repubblicano. Se è noto, infatti, che proprio il Magnanimo aveva largamente compensato Poggio Bracciolini per la sua versione latina della *Ciropedia*, è anche altrettanto noto che la *Ciropedia* veniva letta e

(3) La aristotelicità del Pontano è stata più volte rilevata: Everardo Gothein, *Il Rinascimento nell'Italia meridionale*, edizione italiana a cura di Tommaso Persico, Firenze, 1915, oggi in ristampa anastatica con prefazione di Franco Cardini, Firenze, 1985, soprattutto págs. 268 e 277; Erasmo Percopo, *Vita di Giovanni Pontano*, a cura di Michele Manfredi, Napoli, 1938, pág. 243; Giuseppe Toffanin, *Giovanni Pontano fra l'uomo e la natura*, Bologna, 1938; Giuseppe Saitta, *Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel rinascimento*, Firenze, 1961, vol. I: *L'umanesimo*, cap. XII; F. Elías de Tejada, *op. cit.*

(4) Giovanni Gioviano Pontano, *Ad Alphonsum Calabriae ducem De principe liber*, testo latino con versione italiana, a cura di Eugenio Garin, in *Prosatori latini del Quattrocento*, Milano-Napoli, 1952, págs. 1023-1063.

(5) Troviamo la *Ciropedia* fra i libri del padre, che Eugenia Pontano dona alla chiesa di san Domenico in Napoli (E. Percopo, *op. cit.*, págs. 313-314).

commentata in Firenze negli anni trenta del secolo nel chiostro di Santa Maria degli Angioli dal gruppo di politici e dotti, che si riuniva intorno ad Ambrogio Traversari.

L'altro modello testimonia del fascino che il primo Alfonso aveva esercitato a Napoli e continuava ad esercitare nella memoria, mito di un'epoca d'oro e di speranza.

Ciro è il modello ideale, l'uomo

quem non iustitiae solum, sed omnium etiam regiarum virtutum exemplum fuisse creditum est

e che dunque

imitari te maxime cupio (6).

Alfonso è un modello più concreto, l'esempio immediato, familiare, di cui si riportano più volte imprese, che sono nella memoria di tutti, come l'essere riuscito a ribaltare la difficilissima situazione nella quale si era trovato, quando catturato dai Genovesi (7).

Da un certo punto di vista il *De principe* è un elenco di virtù, che il sovrano deve possedere, e di vizi, che il sovrano deve evitare (8). Subito dopo l'introduzione il Pontano infatti scrive che il principe deve esercitare soprattutto la liberalità e la clemenza, perchè mediante queste virtù

princeps Deo maxime similis efficitur, cuius proprium est benefacere omnibus, parcere delinquentibus (9).

Nello stesso tempo deve evitare la superbia, ricordando che le fortune umane sono sempre instabili e aleatorie e più che dall'uomo sono regolate da Dio

cui superbia ipsa mirum in modum displiceat (10).

(6) *De principe*, págs. 1024 e 1040.

(7) *De principe*, págs. 1030-1032.

(8) Il *De principe* del Pontano appartiene dunque al filone letterario e politico degli *specula principum*. Sul problema del principe umanistico il classico saggio di Felix Gilbert, *Il concetto umanistico di principe e «il Principe» di Machiavelli*, stampato in origine nel *Journal of modern history* del 1939, è ora disponibile in Felix Gilbert, *Machiavelli e il suo tempo*, Bologna, 1964, págs. 109-146. Fra i lavori più recenti si veda Cesare Vasoli, *Riflessioni sugli umanisti e il principe: il modello platonico dell'ottimo governante*, ora in *Immagini umanistiche*, Napoli, 1983, págs. 151-187, e Diego Quagliani, *Il modello del principe cristiano. Gli «specula principum» fra Medio Evo e prima Età Moderna*, in *Modelli nella storia del pensiero politico, I*, Firenze, 1987, págs. 103-122.

(9) *De principe*, pág. 1026.

(10) *Ivi*, pág. 1026.

Fin qui però il discorso di Giovanni Gioviano Pontano si manterrebbe su binari sostanzialmente tradizionali, se queste virtù e questi vizi non fossero posti in relazione ad una qualità, che è sostanzialmente nuova rispetto a quanto è stato detto e scritto fino a questo momento, cioè la *maiestas*.

Giovanni Pontano non dà una definizione di *maiestas*. Perché mai non la dà? Perché non può darla, perché della *maiestas* non esiste una definizione, che non sia meramente tautologica: la *maiestas* è la virtù del principe e il principe è tale, quando nel suo comportamento gli altri trovano espressa la *maiestas*. La *maiestas* è il comportamento del principe, che ascolta benignamente chi gli si rivolge; che non fa trasparire nel suo atteggiamento odio o rancore; che è pronto a seguire i consigli dei saggi, ma anche pondera personalmente la situazione e i problemi. *Maiestas* è l'atteggiamento di colui che non trascende, che non si lascia soverchiare dall'ira o da altre passioni; che è sempre controllato e presente a se stesso; che non è succube dei piaceri, ma che allo stesso tempo in pubblico si comporta con una certa levità e leggerezza.

Proprio qui si rivela la novità della *maiestas* pontaniana rispetto ai precedenti trattatelli sul principe: il problema della *maiestas* è il problema - diremmo noi oggi - della *immagine* del principe. Esiste il principe in quanto persona ed esiste il principe in quanto istituzione; meglio: esiste il principe nel quale si incarna una istituzione, che deve avere un certo impatto sugli osservatori.

Giovanni Pontano apparentemente riprende qui un linguaggio antico, ciceroniano, poi usualmente utilizzato durante il Quattrocento. Il principe non è persona privata e deve ricordarselo in ogni momento:

Primum igitur oportet teipsum ut cognoscas, intelligasque te *gerere principis personam*, quod intelligens in omnibus tum dictis tum factis gravitatem servabis atque constantiam (11).

Tutto qui, potremmo dire, ma non è poco, anzi... Abbiamo detto prima che la *maiestas* è il comportamento degno del principe, utile e conveniente al principe - e qui ne abbiamo la riprova. Se il principe comprenderà che deve impersonare, quasi *recitare* il ruolo del principe, allora saprà anche come comportarsi. Se invece non riuscirà ad immedesimarsi nel ruolo, nessun insegnamento potrà essergli utile, nessun insegnamento riuscirà a trasformarlo in un vero sovrano.

Gerere magistratum, rivestire cariche pubbliche, era espressione corrente nel secolo, ma soprattutto in relazione al fatto che coloro i quali si trovavano in tali situazioni dovevano dimenticare se stessi e agire in nome e per il bene dello Stato. Lo stesso Pontano, poche pagine prima, scrive che colui il quale *principatum gerat* deve essere costante nelle avversità, dando all'espressione il significato usuale (12). Ma in genere nel trattato *De principe* il senso è quello nuovo, che

(11) *De principe*, pág. 1046.

(12) *De principe*, págs. 1028-1030.

abbiamo appena sottolineato. È un problema di immagine legata al ruolo, che il principe deve svolgere.

In questo senso vanno intese alcune indicazioni specifiche, che altrimenti rischiano di essere trascurate, perchè allineate alle consuete indicazioni moralistiche degli *specula principum* medioevali. Il principe deve essere disponibile per tutti e nessuno deve adirarsi per la sua scontrosità. Abilissimo era in questo l'avo Alfonso il Magnanimo, il quale

potissimum benevolentiam hominum sibi conciliabat, quod neminem patiebatur tristem a se abire (13).

Che poi questa benevolenza fosse reale o artefatta, non si dice. Non si dice perchè ciò che conta è il comportamento. Così anche, benchè in misura minore, l'essere temperanti o ritenuti temperanti: in tal caso nessuno chiederà al principe di compiere cose turpi (14). Allo stesso modo e per lo stesso motivo è necessario evitare l'avidità e la superbia nonchè l'inumanità (15). Ne soffrirebbe l'immagine, perchè da un sovrano avido, crudele, superbo, tutti si aspettano le azioni più nefande. Invece il sovrano deve far sì che da lui tutti si attendano giustizia e benevolenza, clemenza e liberalità.

Non che Giovanni Gioviano Pontano qui intenda già predicare la immoralità, purchè questa sia utile e funzionale al bene dello Stato o alla conservazione del potere. Ma siamo comunque oltre il *De regimine principum* di Egidio Romano, testo che era nella biblioteca del Pontano (16), dove lo scopo della vita del principe è quello di conquistarsi la vita eterna governando moralmente bene i suoi sudditi e portando alla vita eterna se stesso insieme con loro. Nel *De principe* del Pontano siamo almeno un passo più avanti. Il sovrano deve ancora *essere* moralmente buono, ma deve esserlo perchè deve anche *apparire* buono. Se leggiamo il *De principe* in relazione al *De obedientia*, che sarà scritto di lì a poco, potremmo quasi dire che il principe deve essere buono per apparire buono per ottenere dai sudditi quell'obbedienza, sostegno della società, che un principe malvagio non riesce ad ottenere, perchè inevitabilmente dopo qualche tempo i sudditi si ribelleranno. Non basta più essere buoni: bisogna anche sembrarlo.

Nel testo di Egidio Romano il problema dell'apparire non esiste; un principe che sia buono non può che governare bene; e questo è ciò che importa. Nel testo del Pontano fra la bontà intrinseca del principe e i sudditi c'è un diaframma, cioè l'immagine, cosicchè a poco serve essere buoni, se non lo si anche sembra agli occhi del suddito dimostrando la *maiestas*. Il sovrano deve coltivare

(13) *De principe*, pág. 1028.

(14) *Ivi*.

(15) *De principe*, págs. 1040-1042.

(16) E. Pèrcopo, *op. cit.*, págs. 313-314.

le virtù e le qualità morali, affinché poi il suo comportamento sia informato a queste e chi avrà a che fare con lui ne sia impressionato positivamente.

Il passo successivo sarà quello di Niccolò Machiavelli: non ha più importanza essere buoni, ma soltanto sembrarlo. L'immagine ha completamente scalzato la realtà interna del principe, ponendosi come unica realtà politica verso l'esterno. Che poi anche il principe del Machiavelli debba avere delle qualità, in assenza delle quali si rivela incapace di governare e agire politicamente, è altro discorso. Qui intendo soffermarmi soltanto sul rapporto fra moralità e immagine del principe, rilevando, in sintesi, come si passi da Egidio Romano, per il quale ciò che conta è l'essere buoni, a Giovanni Pontano, per il quale ciò che conta è l'essere buoni per apparire buoni, a Niccolò Machiavelli, per il quale ciò che conta è ormai soltanto l'apparire buoni.

OBEDIENZA E SOCIETÀ

Il sovrano non basta a formare una società stabile. Perché se il sovrano è il capo, la testa, questa non può vivere senza un corpo, anzi non ha alcuna funzione, alcun significato senza un corpo. Il corpo è il regno, concretato negli uomini, che lo formano. Ma qui incominciano i guai, perché il regno di Napoli è composto di una robusta capitale, dotata di una sua nobiltà, di poche città giuridicamente autonome, ma anche di una nobiltà ancora feudale e rissosa, gelosa dei propri diritti e delle proprie autonomie, incapace di guardare al di là dei propri interessi particolari.

Il problema del Pontano è dunque quello di dare solidità alla società del regno; di trovare un fattore di coesione capace di vincolare i baroni al sovrano; di ricostruire una società compatta, dove ora appaiono soltanto elementi dispersi e slegati. Questo fattore di coesione è l'obbedienza, della quale il Pontano scrive nel trattato intitolato appunto *De obedientia*, scritto fra il 1470 e il 1472 e dedicato a Roberto di Sanseverino, celebre condottiero di quei tempi, proprio un esponente di quel ceto nobiliare meridionale, che tante preoccupazioni dava al sovrano e allo stesso Pontano (17).

La società umana per Giovanni Giovinio Pontano, come per Aristotele, è di natura e deriva dalla innata socievolezza dell'uomo, sviluppandosi secondo forme organizzative sempre più ampie che conducono l'uomo attraverso la famiglia e il villaggio fino alla città e poi fino al regno (18). Fondamento di questo sviluppo sociale è proprio l'obbedienza, senza la quale il naturale istinto societario resterebbe inutile e inappagato, poichè mancherebbe dello strumento che

(17) Ioannis Ioviani Pontani, *De obedientia*, in *Opera omnia soluta oratione composita*, 3 volumi, Venetiis, in aedibus Aldi et Andreae Soceri, 1518-1519, vol. I, cc. 1-48.

(18) *De obedientia*, c. 27v.

può renderlo concretamente possibile. L'obbedienza è la condizione che consente alla socievolezza dell'uomo di farsi realtà.

Pontano infatti ha chiara coscienza dell'importanza dell'obbedienza spontanea all'ordinamento. Non è possibile immaginare un assetto sociale, una struttura politica, un ordinamento giuridico, in cui la maggioranza dei membri si adegui al comportamento previsto e ritenuto necessario soltanto mediante la costrizione. L'assetto, la struttura, l'ordinamento non reggerebbero, ma si disfarebbero facendo ripiombare l'uomo nel caos. Perché è ben vero che la società è di natura e l'uomo vive spontaneamente in società, ma è altrettanto drammaticamente vero che l'ordine sociale, la società sono continuamente insidiati dal disordine insito nella imperfezione stessa dell'uomo. L'obbedienza, pertanto, è lo strumento che rende possibile la sopravvivenza della società, poichè, facendo sì che ci si possa attendere un dato comportamento dai cittadini, permette alla società stessa di esistere, perchè la sua vita è prevedibile e regolabile.

* * *

Giovanni Pontano sa benissimo che anche altri hanno scritto sull'obbedienza; ma rivendica anche la propria originalità. Scrive infatti che

illi quidem, qui de hac re praecepere, visi sunt aut ignorasse quantum virtus haec posset, aut ea solum attigisse, quae cum populo erant communia (19).

Egli invece non si occuperà della obbedienza soltanto in rapporto al *popolo*, ma in riferimento a tutta la struttura della società, perchè l'obbedienza ha rilievo a tutti i livelli, dal più umile popolano fino al principe. Precisazione da tenere presente, questa collocata dal Pontano all'inizio dell'opera, poichè mostra incisivamente che l'autore intende la virtù dell'obbedienza come effettivo legame sociale e politico e non soltanto come passiva subordinazione ai superiori.

Al Pontano infatti interessano la giustizia e l'obbedienza concrete, quali si manifestano nella vita sociale dell'uomo per sorreggere e sostenere la *sancta societas*, la *universa humani generis communitas*. Realtà sociale concreta, che si esprime in precisi rapporti: genitori e figli, marito e moglie, padroni e servi, sovrano e sudditi, magistrati e privati cittadini, condottieri e soldati, pontefici e sacerdoti. Orbene, ognuno di questi rapporti può essere considerato in due direzioni: dall'inferiore al superiore, ma anche dal superiore all'inferiore. Il rapporto è oggettivamente unico, ma soggettivamente doppio: dal basso verso l'alto troviamo

observantia, et obedientia

(19) *De obedientia*, c. 2.

mentre dall'alto verso il basso abbiamo gli

iustitiae officia (20).

A questo punto lo schema pontaniano dell'obbedienza e della sua funzione nella società è chiaro. Non soltanto l'obbedienza rende possibile la vita della società, che senza obbedienza si sfalda, ma l'obbedienza è simmetrica all'altro motivo indispensabile alla società, cioè la giustizia. Il rapporto fra inferiore e superiore si risolve nell'obbligo di prestare obbedienza o nell'obbligo di rendere giustizia a seconda della direzione, secondo la quale si muove l'atto specifico e concreto del rapporto stesso. La stessa relazione fra obbedienza e giustizia si chiarifica e precisa nel momento in cui viene vista nella realtà dei rapporti sociali, secondo quel parametro della vita attiva, tipico del pensiero politico umanistico, al quale mal si adattava una giustizia che non ponesse l'uomo in rapporto con gli altri, ma soltanto con la virtù.

Così formulato il discorso sull'obbedienza viene a perdere ogni possibilità di essere letto nel senso di mera sottomissione al superiore. Al contrario, il rapporto è bilaterale, perchè se il sottoposto deve obbedienza, il superiore deve giustizia e nessuno si sottrae a questa situazione di obbligo reciproco. La società si concreta in una rete di relazioni bilaterali, nelle quali non dobbiamo riscontrare semplicemente il rapporto unidirezionale di comando e obbedienza di tradizione aristotelica, ma qualcosa di più complesso, in cui alle *obedientia et observantia* dell'inferiore corrispondono gli *iustitiae officia* del superiore. La società nella sua globalità è formata appunto da tutta la rete di queste relazioni, posto che nella maggior parte dei casi l'individuo non è mai esclusivamente inferiore o superiore, bensì contemporaneamente inferiore e superiore, poichè egli è centro di più riferimenti. Il Pontano, insomma, sembra almeno intuire la complessità della società e delle relazioni sociali.

* * *

Al vertice della catena sta il re, supremo momento della vita sociale e politica, come Giovanni Pontano afferma chiaramente quando indica come debbono regolarsi e comportarsi i governatori delle province e delle città:

eorum, qui moderandis populis, provinciisque regendis praefecti sunt, una omnium haec est ratio, legibus ut pareant, et publice, privatimque iustitiae serviant (21).

(20) *De obedientia*, c. 12v.

(21) *De obedientia*, c. 37v.

Obbedire alle leggi e osservare la giustizia: precetti quasi ovvi, scontati, di tipo fin troppo moraleggiante, saremmo tentati di commentare. Ed il testo che ho riportato ci autorizzerebbe a pensarla così, confortati anche da quanto è detto nel *De principe*, dove il Pontano consiglia Alfonso di nominare governatori di province e città soltanto i *cultores iustitiae* (22). Ma nel *De obedientia* c'è dell'altro.

C'è la necessità di calare nella realtà quotidiana i precetti di giustizia, che ci vengono offerti dalla dottrina; realtà quotidiana che per i governanti dei territori del regno, così diversi fra loro, consiste spesso nel trovare un difficile equilibrio fra interessi contrastanti e fra ordinamenti giuridici concorrenti, che insistono sulla stessa regione (23). In un regno, come quello di Napoli, dove legislazione reale, baronale, municipale, diritto romano, pretese del papato, convergono per rendere giuridicamente ancora più difficile una situazione politicamente e socialmente complessa (24).

La risposta del Pontano al problema è chiarissima ed interessante. Nel rendere giustizia

tria praecipue servanda sunt ab eis. Primum ut inspiciant, quae regis supremive magistratus voluntas sit. Secundum quid aut regni, aut civitatis privata iura statuunt. Tertium, quid iura communia et Imperatorum sanctiones decernant. Decreta enim regni legesque municipales, quas tum constitutiones, tum statuta nominant, civilibus legibus in plerisque praeferuntur, placitum regis illis, cum illa ius scriptum sint, domini voluntas lex loquens (25).

Altrettanto interessanti sono i motivi della sua presa di posizione, sia quelli esplicitamente indicati sia quelli impliciti, che possiamo ricavare dal confronto fra il testo e le condizioni del regno.

La volontà del re prevale sulla legge statutale e municipale e, a maggior ragione, sul diritto comune e imperiale. E ciò per motivi tanto spaziali quanto temporali. Noi dobbiamo infatti governare con giustizia; ma a chi, a quale territorio, a quale momento dobbiamo riferire le nostre valutazioni? Se siamo incaricati di governare una città, un territorio, una provincia, non potremo mai essere sicuri che la giustizia del regno e il bene comune generale coincidano con quelli che a noi, localmente, appaiono come la giustizia e il bene comune della comunità a noi affidata. Il sovrano al centro del regno ha invece una visione

(22) *De principe*, pág. 1050.

(23) Che della diversità degli usi e dei costumi si debba tenere conto è detto anche nel *De principe: non pauca sunt quae ut hic probantur, sic alibi improbanda sunt. Mutantur enim multa pro locis, rebus, temporibus* (pág. 1048).

(24) «babelica coesistenza» definisce la situazione giuridica napoletana Carlo De Frede, *Studenti e uomini di leggi a Napoli nel Rinascimento. Contributo alla storia della borghesia intellettuale nel Mezzogiorno*, Napoli, 1957, pág. 19.

(25) *De obedientia*, c. 37v.

globale di tutto e di tutti; se noi siamo in grado di valutare il bene comune locale, egli è invece in grado di valutare quel bene comune più grande, quel bene *più* comune (mi si consenta l'espressione) che è il bene comune del regno. Quindi le nostre considerazioni debbono passare in seconda linea rispetto a quelle del sovrano, che meglio può valutare il quadro generale, correggendo le nostre.

In tal modo il Pontano si lascia alle spalle non soltanto Aristotele, ma anche quell'Egidio Romano, al cui pensiero quello del Pontano è stato più volte collegato, benchè soprattutto in relazione al *De principe* (26).

Scriva infatti Egidio che

sed, si loquamur de lege positiva, melius est regi optimo rege, quam maxime in casibus illis in quibus talis lex deficit et dicit universaliter quod non est universaliter observandum. Secundum hoc ergo concludebat ratio in oppositum facta, quod melius est regi rege quam lege, eo quod lex particularia determinare non potest (27).

Per Egidio pertanto il sovrano è meglio del governo della legge, soltanto perchè il re può avere una funzione integrativa e sostitutiva delle inevitabili lacune della legge, che in quanto strumento generale non può contemplare ogni singolo caso concreto. Ben diversa l'opinione del Pontano che affida al sovrano una funzione di globale interpretazione delle necessità dello Stato, che può indurlo anche ad andare contro la legge locale, se necessario per il bene comune del regno. Da una funzione integrativa di tipo esclusivamente tecnico-giuridico si passa a una funzione di direzione politica generale.

Subito dopo il Pontano scrive che il principe può valutare anche il momento politico meglio di quanto non sia in grado di fare il governante locale. I *tempora*, le situazioni oggettive, reali della situazione prevalgono sulle leggi (28), in una affermazione chiarissima e durissima dell'esistenza di momenti di eccezione, durante i quali, per il bene comune valutato dal sovrano, le leggi possono essere superate dalla volontà del re. Esistono momenti, potremmo dire con linguaggio moderno, durante i quali possono essere sospese le garanzie costituzionali e legali. Il problema della vita degli Stati, della sopravvivenza dello Stato come massimo bene comune, costi quel che costi, si sta già impostando con chiarezza (29).

(26) Mi limito a segnalare Tommaso Persico, *Gli scrittori politici napoletani dal 1400 al 1700*, Napoli, 1912, págs. 59-68, e E. Percopo, *op. cit.*, págs. 245-7.

(27) Egidio Romano, *De regimine principum*, Roma 1556, edizione anastatica, Frankfurt am Main, 1968, pág. 315.

(28) *De obedientia*, c. 37v.

(29) Più simile al discorso di Egidio Romano, ma già avviato sul nuovo percorso, è quanto il Pontano consiglia ad Alfonso in merito all'amministrazione della giustizia: *in hos severum, in illos facilem pro causis, ingeniis, temporibus, locisque te exhibebis, sciens summum ius summam interdum iniuriam esse, non raro etiam magis ex aequo et bono quam iure agendum* (*De principe*, pág. 1050). Qui il sovrano ha già una funzione correttiva e non soltanto integrativa della legge.

Insomma, pur nei limiti mai negati della giustizia, la suprema manifestazione della legge è la volontà governatrice e legislatrice del sovrano, che si colloca al vertice della gerarchia delle fonti giuridiche, perchè

Regis voluntas lex est (30).

Peraltro la riaffermazione della integrità del potere reale, evidente nello scritto del Pontano, non nasce dal desiderio di avere un sovrano tirannico, che governi arbitrariamente, bensì dalla speranza di porre un freno alle intemperanze dei baroni, che troppo spesso ritengono di essere sovrani nei feudi e pretendono di patteggiare col re ogni proprio comportamento. Se a Firenze la discordia civile nasce dalla lotta delle fazioni, in Napoli la stessa discordia nasce dalla prepotenza e dal prepotere del baronato. A Firenze Coluccio Salutati, deluso ed esausto, nei primi anni del secolo aveva invocato Cesare, mentre Matteo Palmieri negli anni trenta aveva sperato, come altri, in Cosimo il Vecchio; a Napoli, dove esiste una dinastia già insediata benchè recente, dove esiste una antica tradizione monarchica e di grande Stato, Giovanni Pontano si batte per il rafforzamento dei poteri del re. Purtroppo, per l'assenza di una solida società cittadina e popolare capace di fare da contraltare ai baroni insieme col re, mancheranno le condizioni, affinchè questo rafforzamento si attui ed abbia effetto. Ma è in questa prospettiva che dobbiamo leggere l'esaltazione pontaniana del sovrano come vertice del potere e delle leggi.

* * *

A questo punto il Pontano deve affrontare uno dei nodi più intricati e difficili del pensiero politico umanistico, un problema che urta suscettibilità radicalissime e sensibilissime in tutte le città e in tutti gli Stati italiani, principeschi, aristocratici, popolari che siano. Lo affronta con rara abilità e finezza, utilizzando tutto lo strumentario intellettuale disponibile. Non ha paura di entrare chiaramente in argomento, non vi scivola sopra nè vi gira attorno. Al contrario, dopo la consueta introduzione così suona il titolo del primo capitolo del quarto libro, dove egli tratta dell'obbedienza politica:

an homo cum liber natus sit, domino parere debeat (31).

L'obiezione è questa: se libertà significa vivere come si vuole, vivere secondo i propri gusti e i propri desideri, allora come può vivere secondo il proprio volere, colui che obbedisce agli altri?

(30) *De obedientia*, c. 38r.

(31) *De obedientia*, c. 27v.

La risposta del Pontano, che si appella anche a Seneca, è immediata, fulminea, quasi a troncarsi subito ogni discussione, pur nell'attesa di una documentazione, di un appoggio razionale, che si appresta a fornire:

libertatis enim muneribus, cuius nomine ipso recreari solent homines, tum mihi frui maxime videtur ipsi, cum maxime parent (32).

Per documentare e spiegare la sua asserzione Giovanni Pontano si richiama al principio, secondo il quale ciò che è indicato dalla natura è giusto e deve essere seguito dall'uomo nella sua vita. Ma è la natura stessa, che ci insegna ad obbedire, mostrando come il rapporto fra chi comanda e chi obbedisce è universale e naturale. Obbedire non significa quindi rinunciare alla libertà, perchè l'obbedienza è in natura come in natura è la libertà. Non può pertanto esistere un contrasto fra le due. Ne deriva che

tametsi regibus parendum sit, nihilominus liberos esse nos, etquamquam liberi sumus, parere tamen oportere, ut diu liberi esse valeamus (33).

La parola chiave è quel *diu* che ci riporta bruscamente nel cuore del Quattrocento italiano, nel dramma della instabilità degli ordinamenti, l'ossessione di tutti i politici del nostro umanesimo, nocciolo del pensiero di Niccolò Machiavelli. La ragione ci mostra che dobbiamo obbedire, affinché possiamo restare liberi *a lungo*. Liberi per breve tempo possono restare anche coloro che rifiutano di obbedire a chiunque, ai superiori come alle leggi. Ma non dura, dalla licenza viene la perdita della libertà. Se vogliamo durare liberi, soltanto l'obbedienza, l'*ordine*, come lo chiameremmo noi oggi, può salvarci e conservarci liberi.

Libertà e obbedienza coincidono nè la prima può esistere senza la seconda. Ne consegue che sono liberi il figlio che obbedisce al padre, lo scolaro che obbedisce al maestro, il soldato che obbedisce al suo comandante, il suddito che obbedisce al re. Conclude Pontano:

licet liberi nati simus, tamen et regibus, et magistratibus parendum esse, ac tum maxime liberos esse nos, cum iis maxime pareamus (34).

Perchè,

ut Cicero ait, legum servi sumus, ut liberi esse possimus (35).

(32) *De obedientia*, c. 27v. Lucio Anneo Seneca, *De clementia*, I, 4, 3.

(33) *De obedientia*, c. 31r.

(34) *De obedientia*, c. 31v.

(35) *De obedientia*, c. 31r. Marco Tullio Cicerone, *Pro Cluentio oratio ad iudices*, 53, 146.

E, poichè il vertice della legge è il re, che è legge animata e parlante, ecco che la vera libertà sta nell'obbedire al sovrano.

Giovanni Gioviano Pontano dimostra la libertà dei sudditi del re proprio grazie a quei principi di supremazia della ragione, che vengono spesso accampati da chi proclama la libertà sopra ogni altra cosa e in nome di questa rifiuta la forma di governo monarchica. Uso abilissimo, questo del Pontano, di strumenti intellettuali più frequentemente adoperati da altri. Tutto il razionalismo aristotelico, compresa la distinzione fra uomini liberi e barbari, tutto il rispetto della legge ciceroniano e romano vengono intelligentemente e accortamente utilizzati in senso monarchico.

* * *

Chi vuole compiere il suo dovere verso il re sappia che il primo degli *obedientiae officia erga regem* è la fedeltà (36); deve essere *fidelis* chiunque egli sia, umile popolano o altezzoso barone. Su questo punto il Pontano insiste tre volte, in tre luoghi e capitoli diversi, scrivendo dei ministri, dei feudatari, genericamente di chi vuole obbedire al re. Fondamento della fedeltà come dell'obbedienza è l'amore, sentimento così importante nei rapporti fra esseri umani da divenire fondamento sia della famiglia sia dello Stato. Fedeltà intelligente, però; in riferimento a coloro che ricoprono incarichi pubblici, il Pontano infatti avverte che essi debbono seguire attentamente gli ordini scritti o orali del re, ma che anche

meminisseque oportet in omni ratione reddenda, non minus prudentiae quam fidei obedientiaeque rationem habendam esse, sine qua mancae illae esse videantur (37).

Chi vuole essere fedele e servire il suo sovrano, sappia di dover vivere secondo il suo volere, perchè

regis imperium legem esse (38).

D'altronde ciò che facciamo per il re, lo facciamo anche per la patria, che dopo Dio sta al primo posto dei nostri doveri e si identifica col sovrano.

Esistono due categorie di sudditi: i sudditi *simpliciter* e quelli che possiedono terre, castelli, città, quelli cioè che chiamiamo baroni, conti, duchi, in altre parole i feudatari, che riscuotono tributi e hanno doveri militari:

(36) *De obedientiae officiis erga regem* è il titolo del capitolo terzo del quarto libro del *De obedientia*.

(37) *De obedientia*, c. 33v.

(38) *De obedientia*, c. 32r.

horum omnium una est regula, fidem ut teneant, ac pace belloque imperata faciant (39).

Tasto sempre dolente, questo, del baronato meridionale, il cui comportamento rissoso e infedele durante la guerra fra Ferrante e Giovanni d'Angiò ha dato occasione e stimolo alla stesura del *De obedientia*. In un certo senso il nocciolo pratico sta proprio qui, nell'appello ai baroni affinché comprendano che loro dovere primo è l'obbedienza e che questa è necessaria al bene comune, perchè senza l'obbedienza lo Stato si frantuma e tutti ne subiamo danno e conseguenze drammatiche. Ecco ancora spuntare più chiaro il senso riposto di quanto detto in riferimento al bene comune e alla giustizia locali, che possono non apparire più tali se visti nella globalità del regno. Il perseguire il proprio interesse particolare pone in pericolo la più grande convivenza del regno. Occorre invece essere sempre obbedienti e fedeli, anche nelle avversità. Il Pontano ha qui parole durissime contro i baroni, che non compiono il loro dovere nei confronti del re e del regno, mentre più fedeli e disciplinate si erano dimostrate le città, almeno alcune, al momento della guerra. Argomento che brucia e che resterà scottante per tutti i decenni successivi (40).

È argomento che brucia anche in seno alle famiglie, persino alle famiglie reali, nelle quali più volte abbiamo visto i figli ribellarsi a colui che è loro contemporaneamente padre e sovrano. Scrive il Pontano, nel trattare dell'obbedienza nella famiglia:

Utinam autem ne vel regna ipsa, et nostris, et patrum nostrorum temporibus eversa, et prostrata essent filiorum impatientia, dum parentum ferre iracundiam nolunt. Haec enim pestis intra regios penates perniciosius debacchari consuevit (41).

Riferimento che viene illuminato da quanto scriverà più tardi nel *De fortitudine*:

Ioannes Rex Aragoniae pene Regno pulsus est, ob Caroli filii ambitionem, ac perversa consilia (42).

Il bersaglio è dunque Carlo di Viana, figlio di Giovanni II d'Aragona, che si era trattenuto a Napoli, trovando benevola accoglienza presso lo zio Alfonso il

(39) *De obedientia*, c. 32v.

(40) *De obedientia*, c. 32v. Anche Benedetto Croce, citando proprio questo passo del *De obedientia*, ricordava che le città demaniali, benchè più fedeli, erano insufficienti a contrastare il potere dei baroni (*Storia del Regno di Napoli*, cap. I, par. V, Bari, 1972 (3.^a ediz. econ., pag. 64).

(41) *De obedientia*, c. 17v.

(42) *De fortitudine*, in Giovanni Gioviano Pontano, *Opera omnia soluta oratione composita*, cit., vol. I, c. 81v.

Magnanimo, dal marzo 1457 al luglio dell'anno successivo, cioè alla morte del re che aveva reso inutile e forse impossibile la sua permanenza a Napoli. Il riferimento del Pontano ci aiuta a comprendere come l'ambiente napoletano aveva vissuto e come ricordava la vicenda del principe di Viana; ma soprattutto ci indica ancora una volta come l'incubo delle discordie costituisca uno dei principali fili conduttori del pensiero politico dell'umanesimo italiano (43).

RICCHEZZA, LIBERALITÀ, MAGNIFICENZA

Concludendo il *De principe*, Giovanni Gioviano Pontano lamenta di non aver esaurito il discorso e promette di completarlo non appena possibile. Ha trascurato, scrive, di indicare come deve comportarsi il principe nei conviti, nei giochi, nelle cerimonie, nei tribunali; non ha neppure discorso della reggia, della sua suppellettile, dei suoi ornamenti.

Proprio in fine, peraltro, il Pontano promette di completare a breve termine la sua trattazione con altri scritti, se questo, che gli offre oggi, si rivelerà gradito (44).

Orbene, anni dopo il Pontano scrive i cinque trattatelli sull'uso del danaro e della ricchezza (*De liberalitate*, *De beneficentia*, *De magnificentia*, *De splendore*, *De conviventia*), il cui contenuto corrisponde in gran parte proprio a quanto egli ha ommesso nel *De principe*.

In realtà il tempo passato non è poco, posto che i cinque scritti nuovi sono composti fra 1493 e 1494. Diversi sono i destinatari e non più il duca di Calabria, il quale è ormai sovrano regnante; non avrebbe dunque senso indirizzargli scritti, il cui carattere etico, ma anche pedagogico e istruttivo è evidente. Si può insegnare a un principe come deve comportarsi oggi e come dovrà farlo quando sarà sul trono; non lo si può né lo si deve fare con un re.

Resta però, innegabile, la coincidenza del contenuto, che è quello promesso un tempo. Che poi questi cinque trattatelli siano in realtà i cinque capitoli o le cinque parti di un solo libro è evidente non soltanto per l'omogeneità dell'argomento e per il fatto di essere stati pubblicati insieme, ma anche per i continui rimandi interni. In sostanza, le cinque parti del trattato altro non fanno che esaminare da più punti di vista la liberalità insieme con alcune altre virtù, che potrebbero persino essere considerate soltanto sottovirtù della liberalità stessa.

* * *

(43) Giovanni Pontano non è mai stato precettore di Carlo di Viana, come ancora oggi è spesso erroneamente ripetuto. Quando il principe Carlo giunge a Napoli ha già 36 anni, è impegnato in dure e difficili battaglie politiche, ha suoi precisi interessi culturali. Non ha certo bisogno di un precettore. Allievo del Pontano fu un altro figlio di Giovanni II, un bastardo di nome anch'egli Giovanni, che fu poi vescovo di Saragozza (E. Pèrcopo, *op. cit.*, pag. 16).

(44) *De principe*, págs. 1060-1063.

La ricchezza, abbiamo detto - ma questa ormai nel secolo XV si concreta e si esprime quasi esclusivamente per mezzo del danaro, vero protagonista di questi scritti pontaniani (45).

In eroganda pecunia liberalitatem versari suona il titolo del secondo capitolo del trattato *De liberalitate*. La virtù della liberalità, infatti, consiste nell'erogare danaro o donare altri oggetti preziosi spontaneamente e gratuitamente (46). E se la virtù della magnificenza si concreta nelle spese fatte per costruire e far costruire splendidi edifici e allestire feste e giochi pubblici, è anche ovvio che le spese possono essere fatte soltanto in danaro, cosicchè sempre il danaro è alla base della magnificenza (47). Colui che poi vuole essere splendido può farlo soltanto mediante le spese sontuose, di buon gusto e fastose; quindi è vicino al magnifico ed è a lui accomunato proprio dall'atto dello spendere (48). Nè può essere diverso il discorso per colui che vuole brillare nei conviti e per i conviti, chè anche questi richiedono spesa frequente e abbondante.

Insomma, il liberale dona il danaro, il magnifico, lo splendido, il conviviale lo spendono; ma senza danaro nessuno di loro può agire e mostrarsi per quello che vuole essere. Resta fuori soltanto il benefico, perchè qui l'azione immediata e diretta di aiuto, anche di solo consiglio, prevale sul dono e sulla spesa. La beneficenza è un fare per gli altri, che può prescindere dalla ricchezza e dal danaro; un fare che è pur sempre imparentato con la liberalità nel suo rivolgersi agli altri uomini e a loro beneficio, ma si conclude nella pura azione, senza lo strumento materiale della ricchezza e del danaro (49).

* * *

La ricchezza dunque non è più peccato, strumento di peccato, occasione di peccato, ma si è trasformata in strumento di virtù, secondo un modulo, del quale possiamo trovare una delle prime esplicite testimonianze nella prefazione, che Leonardo Bruni intorno al 1420 aveva premesso alla traduzione degli *Economici* pseudoaristotelici per Cosimo de' Medici il Vecchio:

Ut enim medicinae finis est sanitas, ita rei familiaris divitias finem esse constat. Sunt vero utiles divitiae, cum et ornamento sint possidentibus et ad virtutem exercendam suppeditent facultatem (50).

(45) Giovanni Pontano, *I trattati delle virtù sociali. De Liberalitate, De Beneficentia, De Magnificentia, De Splendore, De Conviventia*, testo latino e traduzione cura di Francesco Tateo, Roma, 1965.

(46) *De liberalitate*, II, pag. 5.

(47) *De magnificentia*, I, pag. 86.

(48) *De splendore*, I, pag. 126.

(49) *De beneficentia*, I, págs. 68-9.

(50) L. Bruni, *Humanistisch-philosophische Schriften*, a cura di Hans Baron, Leipzig, 1928, pag. 120.

Nel discorso pontaniano la svolta umanistica verso la valutazione positiva della ricchezza è ormai un dato di fatto acquisito. La ricchezza, che come tutti gli strumenti umani può essere adoperata per compiere il male, è però anche strumento indispensabile per compiere il bene e per esercitare alcune virtù, impossibili al povero.

Tutto sta nel come si utilizza la ricchezza e nel perchè la si desidera; l'uomo di sentimenti liberali

quaeret igitur et capiet, et rem familiarem tuebitur, ut habeat unde det (51).

Avere per dare e dunque cercare di avere, con mezzi leciti, per essere in condizione di donare; accumulare ricchezza e danaro per poter operare a vantaggio di tutti.

Ma c'è di più in questa positiva valutazione pontaniana della ricchezza.

Gli uomini sono nati

ad colendam civitatem coetusque hominum celebrandos (52)

scrive il Pontano, riprendendo ancora una volta una affermazione ricorrente nei suoi scritti, sulla scia di tutto il pensiero classico e umanistico: non si è uomini se non in società con gli altri. La pura vita contemplativa e solitaria è rifiutata dagli umanisti, che si rifanno alla citatissima frase, con la quale san Gerolamo condanna i monaci di vita solitaria: *sancta quippe rusticitas sibi soli prodest*. La vera vita dell'uomo è la vita attiva in comunione con gli altri uomini (53).

In questa situazione naturale di innata socialità dell'uomo, è dunque ovvio che si debba fare tutto il possibile per rafforzare i legami sociali e politici. Ma proprio qui incontriamo ancora una volta il significato positivo della ricchezza:

Rerum egestatem et ipsam humani generis societatem, cuius retinendae plura sunt vincula, homo ipse plurimum et dando sublevat, et invicem liberaliter agendo conservat (54).

Attenzione a questa frase, che apre il primo capitolo del *De liberalitate*, dopo il prologo indirizzato al Sannazzaro. Vi troviamo almeno due motivi di grande interesse.

Gli uomini vivono in una situazione di penuria, questo è un dato di fatto inoppugnabile. Ma vivono anche in società, perchè così la natura ha voluto. Il dare agli altri ha quindi una doppia funzione, che è precisata dalle parole immediatamente successive:

(51) *De liberalitate*, XI, pág. 21.

(52) *De beneficentia*, III, pág. 72.

(53) San Gerolamo, lettera al presbitero Paolino (*Epistolae*, Paris, 1955, vol. III, lettera 53, pág. 11).

(54) *De liberalitate*, I, pág. 4.

Quod si mercatura, quanquam precio serviens, quia multa tamen undique apportat, iure a plerisque laudatur, quanto laudabilior iudicanda est dandi benignitas, cum gratuita sit, ac sola benefaciendi gratiam spectet? (55).

Il dare ha due aspetti: il dare per commercio in cambio di qualcosa; il dare gratuitamente per pura liberalità. Il commercio contribuisce ad alleviare la penuria, ponendo a disposizione degli uomini quello di cui mancano in patria. In questo modo il commercio aiuta la vita quotidiana dell'uomo, lo aiuta a sopravvivere. Il dono liberale invece nella sua gratuità rafforza i legami interpersonali, coi quali si conserva la società degli uomini. Non è poca differenza. Nel primo caso siamo ancora sul piano della naturalità biologica o quasi soltanto biologica; nel secondo sul piano della vita sociale, quella che ci porta veramente in alto nel nostro essere uomini. E se questo vale per la liberalità, altrettanto e ancor più vale per la beneficenza; la rete della liberalità, ma soprattutto del benefare infatti riguarda tutti, nessuno escluso, perchè nessuno è così ricco e potente da non avere bisogno degli altri; nessuno è così misero e debole da non poter fare nulla per gli altri. Ecco ancora una volta il forte senso societario, che percorre tutta l'opera del Pontano. È vero che siamo in presenza di un luogo comune, diffuso e proverbiale, ma mi sembra che qui esso debba essere valutato in relazione al modo di vedere la società degli uomini tipico del Pontano, il quale sempre, dal *De obedientia* in poi, sottolinea il carattere sociale dell'uomo e cerca assiduamente come consolidare i legami societari. Ciò che li rafforza è virtù, ciò che li indebolisce è vizio. Ciò che spinge verso la società è virtù; ciò che spinge verso l'egoismo individuale è vizio. Tutta l'opera politica ed etica del Pontano può essere letta in questa chiave: una assidua ricerca dei legami sociali e degli strumenti per rafforzarli.

Questi rapporti societari si dispongono in un ampliarsi in cerchi concentrici, da coloro che più ci sono vicini fino agli uomini da noi più lontani. Discorso di origine chiaramente ciceroniana, ma che non per questo perde di significato e di intensità. La beneficenza infatti ci lega a tutti:

cum homo homini debeat, cognatus cognato, tribulis tribuli, civis civi, hospes hospiti (56);

ma così anche la liberalità. Infatti

Qualis igitur liberalis sit, quam etiam civibus, propinquis atque amicis utilis, ac generi hominum pro facultatibus suis commodus ... facile apparet (57).

(55) *De liberalitate*, I, págs. 4-5.

(56) *De beneficentia*, II, pág. 70.

(57) *De liberalitate*, XI, pág. 23. Il concetto è già in Marco Tullio Cicerone (*De officiis*, I, 7, 22), che richiama il Platone delle *Lettere* (IX, 358a). Una frase simile si ritrova nel *De obedientia*, c. 5v.

Ma anche se i legami sono e debbono essere più stretti con coloro, che più ci sono vicini,

nostris quam alienis, civibus quam peregrinis, notis quam ignotis,

ciò non toglie che talvolta il nostro benfare debba indirizzarsi piuttosto verso coloro che ci sono estranei, cosicchè

noto ignotus, civi peregrinus, alienus necessario praeponendus videatur.

Insomma, amare i propri è giusto, ma

quid turpius aut iniquius, quam ita se et suos amare, ut iustitia, ut humanitas excludatur?

come fanno i Veneziani, malfamati proprio perchè, si dice, nei processi non rendono giustizia ai forestieri. Meglio essere come Francesco Sforza, che li ascolta per primi (58). Ancora una volta un desiderio di equilibrio, per quanto difficile, fra i legami più stretti e intimi da un lato, l'allargarsi progressivo della società dall'altro; qui inoltre corretto col rispetto dovuto all'uomo in quanto uomo e col dovere di ospitalità. Un passo nel quale forse influiscono antichi ricordi personali. Che cosa sarebbe stato del giovane Giovanni Pontano, se Alfonso il Magnanimo non lo avesse accolto fra i suoi quando, esule dalla sua terra d'Umbria, cercava una sistemazione, anche per sfuggire alle faide di casa sua?

Ovviamente la liberalità, la beneficenza e le altre virtù, delle quali qui discute il Pontano, non possono essere esercitate, se non in collegamento con la giustizia e la prudenza, virtù prime fra tutte quelle sociali, necessarie perchè le altre siano vere virtù. L'uomo liberale

erit autem ita commodus aliis, ut iustitiam prudentiamque retineat, sine quibus liberalitas nulla est (59).

Insomma le virtù si tengono l'una con l'altra e spesso non è possibile praticarne una senza praticare le altre, almeno per quanto riguarda le fondamentali. Forse si può essere giusti e onesti anche se non si è liberali, ma l'inverso appare molto improbabile, se non proprio impossibile.

(58) *De beneficentia*, XV, pág. 80.

(59) *De liberalitate*, XI, pág. 21.

L'UOMO MAGNANIMO

Tutte le virtù finora esaminate, che debbono inoltre essere coordinate dalla prudenza, convergono nella magnanimità, la virtù dell'uomo magnanimo, di colui che ha grandi l'animo e il cuore. La magnanimità, alla quale il Pontano dedica un apposito trattatello, è virtù riassuntiva, nella quale tutte le altre trovano il massimo inveroimento. Il magnanimo quindi sarà necessariamente dotato di tutte le altre virtù e tutte dovrà praticarle, come risulta evidente da continui riferimenti in ogni parte dell'opera. Cosicché potremmo quasi affermare che la magnanimità non è virtù in se stessa, ma il completamento, il vertice, il punto di collegamento di tutte le altre virtù (60).

L'elemento, nel quale si sostanzia la magnanimità, è l'onore, inteso in senso totale e avvolgente: l'onore in quanto elemento della persona, ma anche in quanto manifestazione di rispetto verso chi viene onorato. Il discorso deriva chiaramente dall'*Etica nicomachea* di Aristotele, ma questo è forse uno dei temi, nei quali maggiormente Giovanni Pontano adegua alle sue esigenze, al suo tempo, alla sua società quanto trova nel testo antico. L'onore del Pontano è quello degli uomini del Quattrocento, soprattutto dei napoletani del Quattrocento, di una nobiltà attenta alle forme, gelosa della propria stirpe e dei propri privilegi; quella nobiltà che poco prima era stata difesa ed esaltata da Tristano Caracciolo nel suo *Nobilitatis Neapolitanae defensio*, scritto contro il furibondo attacco di Poggio Bracciolini, benché questo fosse ormai morto da tempo. Ma la polemica, che aveva coinvolto tutta l'Italia, non era ancora sopita (61).

Peraltro questo onore così fortemente desiderato dall'uomo magnanimo è e resta strettamente legato alla virtù. L'onore è premio alla virtù e a quelle azioni, che manifestano le virtù e sono esse stesse virtù (62). Cosicché alla fin fine onore e virtù quasi coincidono e si confondono, perché anche in questo caso non basta avere l'apparenza della virtù per ottenere l'onore, ma occorre essere veramente virtuosi. Altri beni come ricchezze e potenza possono essere ottenuti anche grazie ad azioni turpi, non così l'onore, che mai nessuno ha ottenuto se non grazie alla virtù. Pertanto l'onore è desiderato proprio perché testimonianza di virtù e vero merito (63).

(60) Ioannis Ioviani Pontani, *De magnanimitate*, edizione critica a cura di Francesco Tateo, Firenze, 1969. Il trattatello fu scritto dal Pontano fra il 1498 e il 1499.

(61) Tristano Caracciolo, *Nobilitatis Neapolitanae defensio*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, n.s. XXII, Bologna, 1934-1935, págs. 141-148. Sul dibattito sulla nobiltà si veda Francesco Tateo, *La disputa della nobiltà*, in Id., *Tradizione e realtà dell'Umanesimo italiano*, Bari, 1974, págs. 355-421; l'*Introduzione a Tre trattati di Lauro Quirini sulla nobiltà*, a cura di Konrad Krautter, Paul Oskar Kristeller, Helmut Roob, in *Lauro Quirini umanista*, a cura di Vittore Branca, Firenze, 1977 («Civiltà veneziana - Saggi» 23). In questi due testi si troverà anche la bibliografia precedente, da integrare con F. Elías de Tejada, *op. cit.*

(62) *De magnanimitate*, I, I, págs. 3 e 4.

(63) *De magnanimitate*, I, II, pág. 5.

Insomma, qui siamo in una piena e interessante circolarità di motivi. Chi è di animo grande e magnanimo cercherà gli onori per mezzo della virtù. Ma questa stessa ricerca, questa stessa aspirazione è indice e segno di magnanimità, perchè evidentemente chi non è magnanimo non aspira agli onori.

C'è un altro punto irrinunciabile per l'uomo magnanimo: la libertà, quella libertà, che Aristotele sembra avere trascurato in riferimento alla magnanimità, ma che al contrario per il Pontano è talmente importante da doverle dedicare un intero capitolo e non dei più brevi; un capitolo al principio del quale si rivolge direttamente all'amico Andrea Matteo Acquaviva, ottimo soldato e uomo di grande cultura, al quale il *De magnanimitate* è dedicato, quasi senta il bisogno di richiamare la sua attenzione proprio su questo punto fondamentale (64).

Quale grandezza può esistere, si chiede il Pontano, in un animo, che non sia libero? Libero soprattutto da passioni, vizi, turbamenti d'animo, affetti disordinati. Poichè la grandezza d'animo del magnanimo lo pone sopra tutte queste miserie umane, ecco che egli è libero più che qualsiasi altro uomo. Egli è veramente *sui iuris*, dipende soltanto dal proprio buon diritto e dalla propria grandezza. Nè la libertà deve essere intesa soltanto in senso personale. Come vuole la libertà per se stesso, il magnanimo la desidera anche per gli altri. Il magnanimo ritiene turpe servire, ma anche costringere con la forza gli altri a servirlo. Il suo esempio è Ercole, il quale domò i mostri,

hoc est tyrannos, atque impotentes homines domuit liberasque civitates
ac nationes esse voluit (65).

Cosicchè nessuna guerra è più nobile di quella, che si combatte per liberare un popolo (66).

* * *

Eppure su quest'uomo magnanimo, che appare collocato al vertice delle possibilità umane, modello eccezionale di un uomo eccezionale, libero, conscio delle proprie possibilità, avido di onori, perchè sa di meritargli, in debito con nessuno mentre molti sono in debito di gratitudine con lui, ecco che incominciano a vedersi alcune nubi, alcuni lati oscuri, alcuni possibili colpi mortali.

Incomincia ad apparire la *fortuna*, nel senso umanistico e rinascimentale di complesso di elementi esterni, che ci condiziona e può portarci dove non vogliamo, perchè è impossibile resistere a vicende, che sono al di fuori del nostro controllo. È ben vero che nella maggior parte delle ricorrenze nel *De magnanimitate* la parola fortuna ha significato positivo e serve a richiamare l'importanza

(64) *De magnanimitate*, I, XXIII, págs. 29-32.

(65) *De magnanimitate*, I, XIX, pág. 26.

(66) *De magnanimitate*, I, XLVII, pág. 69.

sia dei beni di fortuna sia della soluzione fortunata di vicende difficili (67), ma potremmo anche rilevare che ogni esempio fortunato per il protagonista scelto dal Pontano è anche un esempio disgraziato per il suo antagonista. Inoltre almeno in un passo il senso è diverso, mostrandoci invece l'incombere di un destino inarrestabile e arbitrario:

Nihilominus et rerum commutationes humanarum et fortuna ipsa, quae res nostras ex libidine, ut plerique existimant, magis quam ex vero versat agitque, eiusmodi nonnumquam adducunt tempora, ... (68).

Qui l'arbitrio della fortuna sembra essere totale; non possiamo opporci in alcun modo. Un primo grave condizionamento incomincia ad ostacolare il magnanimo (69).

Ma c'è qualcosa di più oscuro da controllare, annidato nell'intimo dell'animo umano, dove persino il dominio del magnanimo su se stesso si fa molto più difficile, perchè anche il migliore degli uomini non è mai perfetto ed è agitato dalle passioni. Il desiderio di dominio è sempre in agguato, pronto a trasformarci in esseri disumani, preda di quella *immanitas*, la cui trattazione chiude il percorso intellettuale di Giovanni Pontano. Il magnanimo proprio per la sua grandezza d'animo, per la sua eccezionalità che lo rende legge a se stesso, per la coscienza della sua superiorità, è più esposto degli altri a valicare quel sottile segno, che divide il magnanimo dal prevaricatore, pronto a tutto per il dominio. Ormai il Pontano, proprio al vertice della parabola del suo pensiero etico, pedagogico, ma soprattutto politico, anche a causa degli avvenimenti contemporanei incomincia a dubitare. Sta per scrivere il *De immanitate*.

LA MATTA BESTIALITÀ

Siamo ormai nel 1501 e la situazione italiana è quanto mai drammatica. Nel 1494 gli Stati italiani sono caduti uno dopo l'altro di fronte all'invasione francese di Carlo VIII. Pochi anni dopo ecco la guerra fra francesi e spagnoli per la conquista del Regno di Napoli. La crisi, dalla quale nascerà il ragionare politico di Niccolò Machiavelli, appare profonda e irreversibile. Giovanni Pontano è anche personalmente vittima di queste vicende, perchè il suo comportamento al momento della conquista francese di Napoli gli ha alienato la benevolenza dei suoi sovrani, costringendolo a ritirarsi a vita privata. La tristezza per la tragedia

(67) *De magnanimitate*, I, XXXV, pag. 46, c I, XLVI, págs. 62-66.

(68) *De magnanimitate*, I, XXII, pag. 29.

(69) È bene precisare che Giovanni Pontano sottolinea i condizionamenti, ai quali è sottoposto l'uomo, ma ne salva sempre la libertà, come testimoniano sia il trattato *De fortuna* sia il dialogo *Aegidius*.

italiana e per le proprie vicissitudini lo accompagna nella stesura di quest'ultima amarissima opera, il *De immanitate*. Perché avviene tutto questo? Ecco la domanda, alla quale il Pontano cerca di rispondere (70).

La *immanitas*, la matta bestialità, è qualcosa che va oltre il vizio, persino oltre quel vizio terribile, che è la crudeltà. Il vizio infatti ha ancora qualcosa di umano: usa in modo distorto e perverso la ragione, ne fraintende i comandi, le si ribella, ma proprio per questo resta nel campo dell'agire umano, benchè rivolga la volontà contro la rettitudine. La *immanitas* invece, la matta bestialità, ci conduce fuori da ogni comportamento umano e l'anima diventa preda di istinti basilari, comuni agli uomini e alle bestie, il piacere e il dolore nelle loro forme più elementari. L'uomo imbestiato del *De immanitate* pontaniano sembra quasi l'uomo allo stato di natura di Tommaso Hobbes, con la differenza che per l'inglese del XVII secolo questo è l'uomo originario, l'uomo prima dell'ingresso in società, mentre per l'italiano dell'umanesimo questo uomo imbestiato è quello che esce dal consorzio con gli altri. Un rovesciamento di prospettiva quanto mai significativo.

* * *

La religione è insita nell'uomo, non esistono popolazioni tanto barbare da non avere un Dio. Quindi la prima e massima *immanitas* è quella che nega Dio o lo onora in modo disumano (71). *Immanis* è soprattutto chi pratica i sacrifici umani. Discorso che stava per diventare attualissimo, benchè il nostro Pontano ne fosse ignaro, perchè questa dei sacrifici umani nelle religioni indigene sarebbe stata considerata da alcuni causa sufficiente per legittimare l'occupazione delle Americhe.

Anche qui attenzione alle parole: sacrificare un uomo significa sacrificare se stessi:

id est te ipsum

scrive il Pontano. Ogni uomo è uomo agli altri; colpire un uomo è come colpire se stessi.

Dopo la matta bestialità contro Dio viene immediatamente quella contro la patria, alla quale Giovanni Pontano dedica il lungo quarto capitolo, tanto denso quanto doloroso per i continui riferimenti alle situazioni da lui vissute dalla giovinezza umbra fino all'impegno culturale e politico nel Regno di Napoli (72).

Ancora e sempre la patria, ossessione degli uomini dell'umanesimo, benchè

(70) Ioannis Ioviani Pontani, *De immanitate liber*, edizione critica del testo latino con versione italiana, a cura di Liliana Monti Sabia, Napoli 1970.

(71) *De immanitate*, III, págs. 9-10.

(72) *De immanitate*, IV, págs. 12-13.

essa fosse quasi sempre la piccola patria, la città o poco più. Colpire la patria, toglierle la libertà, rendere insicura, incerta, tormentosa la vita di tutti i cittadini con l'esercizio tirannico del potere, significa ridursi da un lato al livello delle belve, dall'altro rinunciare alla fondamentale funzione della ragione, che diviene schiava delle peggiori passioni.

Se il desiderio di ottenere qui e oggi il potere può renderci disumani, molto più efficace in tal senso è la paura del futuro, la paura di perdere il potere. Questo terrore può condurre alla matta bestialità anche coloro, che sembrano saggi e forti. Suggestionati da tragiche premonizioni, oppressi dalla paura, sono capaci di tutto; e per questo motivo divengono tiranni, i peggiori fra i tiranni (73).

La paura del futuro qui mostra tutta la sua forza. Noi non sappiamo mai che cosa ci riserva l'avvenire, ma sta alla nostra ragione cercare di controllare le nostre paure e mostrarci i mezzi per prevedere e prevenire. La fortuna, il destino possono sempre minacciarci e lo fanno, ma non è umano soggiacere talmente al terrore dell'ignoto da perdere il controllo di noi stessi. Lo scorrere inesorabile del tempo dimostra qui di essere veramente il padrone degli uomini e di tutte le cose. Forse decenni prima un Giovanni Pontano più giovane, più aperto all'avvenire, più disposto a giocare il destino, non avrebbe avuto toni così cupi, ma i tempi sono cambiati, Pontano è più vecchio e più vecchio sembra il suo mondo.

Ma attenzione. Pur nella tristezza dell'ora e sua personale qui Giovanni Pontano ha un'altra delle sue lucide intuizioni. Quelli che cadono nella matta bestialità per assicurarsi il potere nel tempo, ritengono di esercitare al massimo grado le due virtù della prudenza e della previdenza. L'uomo di governo ha cercato sempre di consolidare gli ordinamenti e il suo potere per farli durare insieme nel tempo. Ma qui, sottolinea Giovanni Pontano, ciò che ai loro occhi appare prudente e preveggente è invece dimostrazione di sciocca imprevidenza, perchè questi uomini tesi a conservare il potere usano invece mezzi sbagliati, tali da provocare la rivolta nel politico e a condurli alla matta bestialità nel personale. Cosicchè, cercando di essere prudenti e previdenti, in realtà cedono alla peggiore imprudenza, alla peggiore imprevidenza (74).

Questo ragionare del Pontano ci induce a penetrare più addentro nel suo discorso politico. Non possiamo governare soltanto con la forza; e non solo perchè così rischiamo di cadere nella matta bestialità, ma soprattutto perchè è impossibile farlo. La forza da sola non ci consente di durare; è imprudente, azzardato, rischioso dominare soltanto con la forza. C'è una parola significativa: *popularitas*, che ci porta oltre il significato della *humanitas*, della *benivolentia*, della *mansuetudo*. Qui sembra affiorare l'idea che per governare è necessario il coinvolgimento dei molti, come dirà Niccolò Machiavelli nei *Discorsi sopra la*

(73) *De immanitate*, X, pág. 23.

(74) *De immanitate*, X, pág. 23.

prima deca di Tito Livio (75). Coinvolgimento che non significa esercizio diretto del governo, si badi, ma comunanza di interessi, sentimento di partecipazione, consenso. Trascurare tutto questo non è solo eticamente riprovevole, ma soprattutto politicamente sbagliato. Insomma, qui nel ragionare del Pontano affiora nuovamente, nonostante la sua rinnovata sensibilità morale e religiosa, l'idea che in politica occorre valutare l'efficacia appunto politica dei mezzi usati.

Se *l'immanitas* distrugge la vita associata, radicalmente *immanes* sono i traditori (76), le cui nefande imprese sono illustrate dal Pontano con dovizia di esempi, tratti soprattutto dalla storia del regno di Napoli. Ecco sempre più forte il dolore del Pontano per le condizioni del Regno di Napoli. Il tradimento e l'infedeltà segnano il comportamento del baronato meridionale, infido e incontrollabile. Così però il Regno non può andare avanti, si sfascia e si ricostituisce in un lavoro senza fine, che tiene impegnato il sovrano nella continua difesa e ricostruzione dello Stato. I traditori impediscono proprio la sopravvivenza della società, ponendo se stessi al di fuori e dalla società e dalla natura umana. Se infatti è matta bestialità porre noi stessi singolarmente fuori dalla natura umana, peggio sarà costringere gli altri a vivere fuori dalla società o in un continuo timore e paura, quindi quasi fuori dalla natura umana stessa.

Ma c'è qualcosa di molto più inquietante per il nostro destino e per la riflessione sulla nostra natura e sulle nostre vicende di uomini: l'esempio di Cola Pesce, celebre protagonista di una favola (o leggenda?) siciliana, che Giovanni Pontano racconta già nel primo capitolo dell'opera (77). Fin da fanciullo Cola Pesce ha abbandonato il consorzio umano per vivere in mare insieme coi pesci. In conseguenza non soltanto ha dimenticato le abitudini degli uomini, ma il suo corpo si è coperto di squame, perdendo ogni sembianza umana. Qui non c'è un pervertimento della volontà e un cessare della ragione; qui c'è soltanto una scelta ambientale, l'uscita fisica dalla società degli uomini, che però ha effetti tali da trasformare un essere umano in un mostro a metà fra l'uomo e la bestia. Esempio inquietante, perchè sottintende che la *immanitas*, l'imbestiamento può avvenire per scelta cosciente persino in assenza di una perversione morale. Noi non sapremo mai, perchè Cola Pesce ha fatto la sua scelta; sappiamo però che la sua vicenda dimostra come e quanto il mistero insondabile della *immanitas*, della matta bestialità sia in agguato nella nostra vita.

EPILOGO

Così in questi anni si conclude il percorso di Giovanni Gioviano Pontano. Non soltanto il percorso fisico della sua vita, che sta per spegnersi, ma anche e

(75) Niccolò Machiavelli, *Discorsi intorno alla prima deca di Tito Livio*, libro I, cap. 9.

(76) *De immanitate*, VIII, pág. 19.

(77) *De immanitate*, I, págs. 4-7.

soprattutto il suo percorso intellettuale e morale. In un arco, i cui estremi sono stranamente e significativamente simili.

I primi anni della vita del Pontano sono segnati dalla crudeltà e dalla disumanità dei suoi stessi parenti. Sono terribili i racconti della nonna, testimone e narratrice di spaventose vendette familiari, durante le quali tanto più ci si accaniva sul vinto quanto più stretti erano i legami di sangue.

Ora, dopo decenni di difficoltà superate, di paci faticosamente costruite, di ribellioni sedate con l'abilità e la forza, di speranze nella cultura e nella nuova mentalità umanistica, di formidabile sviluppo culturale e artistico, Giovanni Pontano si ritrova allo stesso punto, ma è tutta l'Italia a soffrire, non soltanto la famiglia Pontano. Truppe straniere dilagano per l'Italia, anzi la devastano, scrive nel *De sermone*, praticamente contemporaneo al *De immanitate* (78). La matta bestialità sembra vincere. Perché? E che cosa possiamo fare?

Qui si aprono le possibilità alla speranza dell'ultimo Pontano. Illusorie forse e probabilmente, ma non per questo meno reali nella sua anima dolente, che non vuole rinunciare alla speranza di un domani migliore per coloro che verranno.

Tre sono le vie di uscita e di salvezza, che Giovanni Pontano prospetta negli ultimi scritti.

Il ritorno alla vita privata, al chiudersi negli studi. Ma è una via fallace, anche se il Pontano la propone e la elogia nel *De sermone* (79). Fallace per lo stesso Pontano, uomo troppo di politica per potervi credere veramente.

La seconda è la via dell'educazione e dell'elevazione sociale collettiva grazie agli studi, gli *studia humanitatis*, sostanza e vita dell'umanesimo italiano. È la via proposta con forza negli ultimi tre capitoli del *De immanitate*.

La disumanità è esecrata sempre ed ovunque: dagli uomini, da Dio, dalla natura. Ma quanto più è esecrabile la matta bestialità, tanto più dobbiamo levare gli occhi al cielo per piacere a Dio e divenire simili agli esseri celesti. Per allontanarci dalla bestialità, per farci uomini quanto più è possibile, strumento principe sono *studia humanitatis*, i quali, come sa Gerolamo Carbone, al quale il *De immanitate* è dedicato, hanno in sé la conoscenza delle virtù e, esaltando la *humanitas*, ci insegnano a frenare le passioni, addolciscono i caratteri, rafforzano i legami sociali. Rendono più solida la nostra umanità, tenendoci lontani dalla matta bestialità, che pure, stando a quanto ha scritto Giovanni Pontano in questa sua ultima opera, va dilagando nel mondo. Questa è la scienza, che ci allontana dalla matta bestialità (80).

Il testo, pur così amaro in moltissime sue parti, si conclude quindi con un

(78) Ioannis Ioviani Pontani, *De sermone libri sex*, edizione critica a cura di Sergio Lupi e Antonino Risicato, Padova, 1953, pag. 1.

(79) *De sermone*, págs. 1-2; ma tutta l'opera è un elogio della vita amicale e privata, costruita intorno alla conversazione.

(80) *De immanitate*, XXIV-XXVI, págs. 45-47.

forte atto di speranza nella funzione degli studi, soprattutto degli *studia humanitatis*. Ma allo stesso tempo il *De immanitate* si apre e si chiude nel nome di Egidio Canisio da Viterbo, monaco agostiniano, ecclesiastico di chiara fama per sapienza e devozione, amico del Pontano, che con lui aveva conversato più volte nel convento napoletano di San Giovanni a Carbonara. L'appello è agli studi e alla loro forza educativa, ma più evidente e presente è la forza salvifica di Dio.

Ed è proprio questa la terza possibilità indicata da Giovanni Gioviano Pontano. Non è mai stato lontano dalla fede, benchè forse sia stato lontano dalla pratica assidua e dalla vita devota; ma ora recupera tutto e con forza.

In questa fine di secolo, quando l'Italia sembra veramente naufragare nelle lotte feroci, nel disastro politico e militare, quando non sembra esservi sbocco alla crisi, Giovanni Pontano ritrova una intensa religiosità, della quale abbiamo prova nel *De immanitate*, ma soprattutto nel contemporaneo dialogo *Aegidius*, che prende nome proprio da Egidio da Viterbo (81). Qui stanno la forza e la debolezza di Giovanni Pontano. La forza sta nella fede in Dio e nelle lettere, fede nell'opera misericordiosa di Dio e nella funzione educatrice della cultura, che insieme dovrebbero costruire l'uomo politico buono, capace di obbedienza e giustizia, saggio e accorto utilizzatore della ricchezza, dotato di prudenza e fermezza, grande di animo. La debolezza sta nel non avere compreso che mai l'educazione e la cultura da sole potranno darci un mondo buono, dove gli uomini agiscano santamente. L'uomo è imperfetto e quindi la politica è quello che è; soltanto l'operare mediante metodi e strumenti politici, che di questa imperfezione tengano conto, può tenere insieme la società degli uomini, ponendovi un ordine che, per quanto instabile e provvisorio, è pur sempre meglio del disordine. Ma se fosse giunto a queste considerazioni Giovanni Pontano non sarebbe stato più se stesso, sarebbe divenuto Niccolò Machiavelli.

(81) Giovanni Pontano, *Aegidius*, in *I dialoghi*, edizione critica a cura di Carmelo Privitera, Firenze, 1943, págs. 241-284.