TORQUATO TASSO

Dialoghi

Edizione commentata
a cura di Federica Alziati e Giacomo Vagni

Progetto editoriale e direzione scientifica
di Uberto Motta

TOMO IV

BIT&S
TASSIANA

BIT&S

TASSIANA

5

****

BIT&S

TASSIANA

Tassiana – Edizioni e studi

Nata dall'interesse congiunto di diversi studiosi, la serie "Tassiana – Edizioni e studi" si pone l'obiettivo di offrire nuove edizioni degli scritti di Tasso e di promuovere la pubblicazione di studi critici capaci di valorizzarne l'opera e la figura. I volumi, pubblicati da BIT&S in edizione cartacea, saranno disponibili anche in formato digitale in open access nel sito www.bitesonline.it.

Tutti i volumi della collana sono sottoposti a *peer review*.

Comitato Scientifico

Guido Baldassarri (Università di Padova)
Maria Teresa Girardi (Università Cattolica del Sacro Cuore)
Matteo Residori (Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle)
Raffaele Ruggiero (Aix-Marseille Université)
Emilio Russo (Sapienza Università di Roma)
Franco Tomasi (Università di Padova)

Segreteria di redazione

Martina Dal Cengio (Sapienza Università di Roma)
Chiara De Cesare (Università di Parma)
Valeria Di Iasio (Università di Padova)
Valentina Leone (Università di Bergamo)
Marianna Liguori (Università di Padova)
Elisabetta Olivadese (Università di Bergamo)

Torquato Tasso

Dialoghi

Edizione commentata
a cura di
Federica Alziati e Giacomo Vagni

Progetto editoriale e direzione scientifica di
Uberto Motta

Con la collaborazione di
Vincenzo Caputo, Angelo Chiarelli,
Maiko Favaro, Ottavio Ghidini, Luca Granato,
Pietro Montorfani

TOMO
IV

BIT&S

Questo volume è stato pubblicato con il contributo del
Dipartimento di Italiano dell'Università di Friburgo,
e del Dipartimento di Studi Umanistici
dell'Università degli Studi "Federico II" di Napoli

In copertina:
Anonimo pittore sistino,
Obelisco Lateranense verso il Colosseo (elaborazione grafica di un particolare), 1589,
affresco staccato già a Villa Montalto e conservato oggi presso
l'Istituto Massimiliano Massimo di Roma
(fotografia di Mauro Coen)

Quest'opera è distribuita con licenza Creative Commons
Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 3.0 Italia

Copyright © 2026

BIT&S
via Boselli 10 - 20136 Milano
redazione@bitesonline.it
www.bitesonline.it

ISBN 979-12-80391-70-4 (brossura)
ISBN 979-12-80391-71-1 (PDF)

Il Costante
overo de la clemenza

Introduzione e commento
di Angelo Chiarelli

Genesi e tradizione

La prima stesura del dialogo, osserva Ezio Raimondi, fu completata entro il 15 ottobre 1589, quando Tasso, di stanza a Roma, chiese a monsignor Giovanni Angelo Papio di aiutarlo a far ricopiare un «dialogo de la Clemenza; il quale è ottimo, non solo ingegnosissimo», e che si proponeva di mandare a «qualche principe secolare, perché in questa corte [*scil.* la Curia romana] son disperato di tutte le cose», così da poter «andar in altra parte cercando la *sua* ventura» (vd. *Lettere*, IV, n. 1178, e Raimondi 1958, I, pp. 50-51). Meno di un mese più tardi, Tasso prendeva iniziativa con il cardinale Francesco Maria del Monte per sondare la plausibilità di un suo trasferimento a Firenze (cfr. Solerti 1895, I, pp. 646-647). Benché la scelta di dedicare il testo al granduca Ferdinando I de' Medici sia tradizionalmente collocata alla fine dell'agosto 1590, a conclusione del soggiorno fiorentino (cfr. ivi, p. 663; Raimondi 1958, I, pp. 51 e 167; Molinari 2007, pp. 128-135; la notizia risale all'Argomento preposto al dialogo da Foppa, in Tasso 1666, I, p. [416bis]), l'insistenza sui *medici clementi* nella zona conclusiva del dialogo (§§ 81-84) sembra suggerire che la pertinenza medicea non fosse meramente accidentale, tanto più che il *calembour* encomiastico sul nome «comune a' professori di quest'arte e a' principi di questo nome», ai quali «si convien di medicare il corpo infermo de la repubblica e l'infermità de' soggetti», era centrale nell'*Orazione in lode dei Medici*, il cui primo abbozzo risale alla primavera del 1589 (cfr. *Orazioni*, p. 169; il testo ivi, pp. 149-168, seguito da un inquadramento storico-critico alle pp. 169-178). L'ideazione del *Costante* si potrebbe dunque far risalire, come suggeriscono Russo 2002, p. 40, nota 139 e p. 239, e Gigante 2019, p. 255, ai primi mesi del 1589, quando Tasso intensificò le scritture in onore dei Medici in occasione delle nozze del Granduca Ferdinando e di quelle del di lui nipote Virginio Orsini, con testi che intendeva recapitare a Firenze attraverso il cardinal del Monte e lo stesso Antonio Costantini, interlocutore eponimo del dialogo (cfr. Solerti 1895, I, pp. 632-635). La prima versione, d'altra parte, si legge in coda all'importante ms. 379b = *alfa* V 7 7 della Biblioteca Universitaria Estense di Modena (siglato da Raimondi E), subito di seguito al minutario autografo che conserva, in carte di poco precedenti, la redazione originale dell'*Orazione*. Come

ha mostrato Russo, il codice sembra seguire nella disposizione dei testi epistolari l'ordine cronologico, e l'ultima lettera, che precede il dialogo, è databile al 1º giugno 1589 (Russo 2020, pp. 17-18, 28 e 31): essa indica dunque il termine *post quem* di quella trascrizione, che per Raimondi coincide *tout court* con la prima stesura. Alla luce delle evidenze fin qui raccolte, e di talune indicazioni contenute nella dedicatoria, sulle quali ci si soffermerà nel commento della stessa, è parsa dunque meno persuasiva, per quanto in sé plausibile, l'ipotesi avanzata da Rossi 2007, pp. 234-235, che il dialogo sia stato concepito in origine per papa Sisto V, insieme alla canzone *A la clemenza*.

Il testo stabilito dall'editore moderno si fonda sulla redazione definitiva attestata dai mss. Ottoboniano 1132 (unico testimone che riporta la lettera di dedica, servì da base a Foppa per la *princeps* del dialogo) e Barberiniano Latino 3909, conservati presso la Biblioteca Apostolica Vaticana e siglati rispettivamente Ot e Br: secondo la ricostruzione di Raimondi 1958, I, pp. 164-170, entrambi deriverebbero da una copia non autografa fatta preparare dall'autore, forse proprio quella donata a Ferdinando de' Medici, sulla quale Tasso dovette intervenire con alcuni ritocchi e correzioni. Queste ultime sono desumibili dall'apparato, che registra le varianti d'autore trasmesse da E, mentre non dà conto delle lezioni di un secondo codice estense (Es), «apografo abbastanza onesto di E»; le varianti della *princeps*, attribuite alla revisione del Foppa, si leggono in Raimondi 1958, I, pp. 165-167.

Come ha sottolineato Stefano Prandi, il titolo *Il Costante* fu adottato da Raimondi con scelta innovativa, contraria a tutta la tradizione a stampa e a parte di quella manoscritta: «*Costantino* è infatti la lezione del ms. Ottoboniano 1132 seguita dall'ed. Foppa; quanto agli altri testimoni della tradizione, nel Barberiniano Latino 3909 esso non compare, mentre l'autografo Estense *alfa* V 7 7 presenta una cancellatura fittissima che consente la lettura della sola prima parte del titolo (*Il Constan* [...] *overo de la clemenza*): la lunghezza della cancellatura supporterebbe più la forma *Costantino* che quella *Costante*. Forse quest'ultima è stata preferita dal moderno editore perché l'autografo estense ha come indicazione di interlocutori *Torquato Tasso e Antonino Costante* (così nell'ed. critica), ma occorre dire che nessun altro testimone conferma tale esito (anche il Barberiniano riporta regolarmente *Antonio Costantini*), che sarà dunque da considerare uno dei tanti *lapsus* tassiani» (Prandi 2014, p. 62, nota 100, che riformula Prandi 1999, p. 294, nota 3). Sull'opportunità di tornare alla forma *Costantino* si mostra aperto, pur con qualche dubbio, Gigante 2007, p. 252, nota 63: «Il titolo dovrebbe emendarsi in *Costantino*, come propone Prandi [...]. Tuttavia, come osserva lo stesso Prandi, Tasso non era nuovo a deliberate alterazioni onomastiche (si pensi al caso del *Ghirlinzone*)». Dal momento che, nel titolo dell'autografo E, la cancellatura non permette di decidere con sicurezza fra *Costantino* e *Costante*, e

che tanto nell'indicazione degli interlocutori quanto nel testo del dialogo il personaggio è chiamato *Costante* (§§ 1 e 35), si è qui mantenuta la denominazione instaurata da Raimondi.

Argomento

Il tema della clemenza aveva sollecitato Tasso fin dai primi tempi della reclusione in Sant'Anna, ai quali dovrebbe appartenere la bozza di discorso-trattato sul tema rappresentata dalla lettera *sine data* indirizzata ad Alfonso II, che Guasti colloca all'altezza del 1579 (*Lettere*, II, n. 125, e cfr. VAGNI 2020, p. 19). Tasso vi ritornò, come si è accennato, nel 1589, componendo il *Costante* e la canzone «A la Clemenza. Per la Santità di Sisto V» *Santa virtù, che da l'orror profondo* (*Rime* 1994, n. 1394; i due testi sono accostati dal medesimo Tasso nelle *Lettere*, nn. 1277 e 1278). Si tratta, come Tasso non manca di dichiarare nelle lettere, di una questione di stretto e immediato rilievo autobiografico: se ciò è però piuttosto chiaro nell'ep. 125, e del tutto esplicito nella canzone a Sisto V, nel dialogo i riferimenti alla propria situazione sono di fatto relegati alla dedicatoria e alle due estremità (1-7 e 96). Per il resto si assiste invece a un'attenta disamina delle opinioni tradizionali intorno alla *clementia*, che prende le mosse dalla sua assenza nel *corpus* morale aristotelico, al fine di proporne una nuova definizione.

Un primo inquadramento generale distingue la *clemenza* dall'*equità* e dalla *mansuetudine* (7-13), arrivando a stabilire che non è una virtù *divina* ma una virtù *umana* «imparata per imitazione delle divine» (24; e si noti come una simile acquisizione distingua la dottrina proposta nel dialogo da quella professata nella canzone a Sisto V, nella cui prima stanza la clemenza è fatta coincidere con la potenza divina che crea il mondo e lo preserva dal *caos*: cfr. *Rime* 1994, n. 1394, vv. 1-16). Sono poi passate in rassegna alcune *auctoritates* tradizionali, in particolare Cicerone e Seneca, filtrati attraverso la *Summa* di Tommaso (26-44). Per questa via, e attraverso un nuovo avvicinamento di *clemenza* ed *equità*, il dialogo stabilisce la pertinenza *regale* di questa virtù (45-52), e propone un ampliamento degli ambiti a cui essa si riferisce, dal condono delle pene, come sembra intendere la tradizione, alla concessione delle ricompense (53-56). Fissata la nuova definizione, si esplicita l'utilità politica della clemenza, che garantisce al principe benevolenza, sicurezza e stabilità, e si procede offrendo un campionario di *exempla* tratti dal mondo greco e romano (58-65), che culmina con l'aneddoto di Augusto e Cinna (66-71), tradotto alla lettera dal *De clementia* di Seneca. La discussione su questo episodio porta a un affondo sull'artificiosità della clemenza, utile da una parte a ribadirne l'indipendenza dall'inclinazione naturale, e dall'altra a soffermarsi sul paragone della *clemenza* con l'*arte del medicare*, di chiara benché implicita finalità encomiastica (81-84).

Avviandosi alla conclusione, Tasso discute la compatibilità di una simile virtù, necessariamente chiamata ad adattarsi a circostanze non rigidamente codificabili, con la morale stoica, proverbialmente rigida. Mostrando come Seneca stesso accolga tale *pieghevolezza*, si suggerisce la possibile armonia fra *clemenza* e *giustizia* (purché si distinguano i casi in cui la prima può e deve essere esercitata: cfr. 92-95), e fra le diverse scuole filosofiche e l'insegnamento teologico (95-96), sancita dalla dichiarazione che «o si concederà al saggio il perdonare, o si negherà all'uomo la virtù» (91).

Ambientazione, interlocutori e dedicatario

La cornice narrativa del dialogo, scarna di dettagli, lascia l'ambientazione indefinita. Se si dovesse pensare a un contesto corrispondente a quelli dove Tasso e Costantini ebbero modo di frequentarsi, ci si dovrebbe riferire alla cella di Sant'Anna, o assai più plausibilmente, vista la data di composizione, a Roma, secondo quanto già si afferma nell'Argomento anteposto alla *princeps* (Tasso 1666, I, p. 414). Va però segnalato che un accenno del personaggio Torquato Tasso a «*questo* paese ov'io nacqui» (§ 4) potrebbe forse adombrare – magari all'altezza della prima ideazione del dialogo, per cui si vd. *infra*, la nota corrispondente – uno scenario napoletano.

Antonio Costantini, nato tra il 1558 e il 1560 a Morovalle, presso Macerata, studiò a Macerata, Perugia, e poi a Roma con Marc'Antonio Mureto (1579-1581), per cui risulta buon conoscitore di latino e greco (alle sue doti di letterato accenna Tasso nei sonetti a lui dedicati: *Rime* 1994, nn. 1352 e 1467; qui e di seguito, ove non diversamente indicato, le notizie sono tratte da Ferrazzi 1880, pp. 91-107). Dopo aver soggiornato a Genova e a Pavia, dove probabilmente studiò diritto, nel 1584 fu a Firenze, e Camillo Albizi, nominato ambasciatore del Granduca alla corte di Ferrara, lo portò con sé come suo segretario: a questo periodo risalgono la conoscenza e l'inizio dell'amicizia con Tasso, che già nel giugno 1585 scriveva rallegrandosi per le frequenti visite, personali ed epistolari, del nuovo amico (cfr. *Lettere*, II, n. 390), sperando nel suo aiuto per la liberazione (cfr. *Lettere*, II, n. 504): e fu in effetti da lui, e da Guido Gonzaga, che ricevette la sospirata notizia (cfr. Solerti 1895, I, p. 493, nota 4, e Russo 2002, pp. 238-239). Di lì e fino agli ultimi giorni, egli fu tra i principali corrispondenti e interlocutori di Tasso, che a lui ricorse di frequente tanto nella continua e affannosa ricerca di una sistemazione definitiva, quanto per i suoi progetti editoriali (fu ad es. lui, già pochi mesi dopo la liberazione, a copiare il manoscritto con la redazione finale del *Re Torrismondo* per Vincenzo Gonzaga: cfr. Gigante 2019). Dopo la morte dell'Albizi, nel dicembre 1586, Costantini aveva trovato un impiego presso l'Accademia bolognese, e a

Bologna rimase fino al luglio 1588, quando si recò a Roma presso lo zio, Claudio Angelini, in cerca di una nuova sistemazione (Tasso, intanto, aveva a lui dedicato il secondo trattato *Del secretario*: cfr. *Prose diverse*, II, pp. 269-277). A Roma si trovò a gestire, insieme a Scipione Gonzaga, la difficile situazione creata dalla fuga di Tasso da Mantova, con l'impegno dei due amici a riconsegnare il poeta al duca Vincenzo Gonzaga, anche con l'inganno (sull'episodio si soffermano Portioli 1881, Ferrazzi 1880, pp. 463-469 e D'Ancona 1883, pp. 75-98). Dopo un passaggio a Venezia, nei primi mesi del 1589, a giugno giunse a Mantova, al servizio del principe Fabio Gonzaga, gran maggiordomo del Duca. In quello stesso periodo Tasso pensò forse di dedicargli la *Risposta di Roma a Plutarco* (cfr. Russo 2002, p. 239); nel novembre successivo, e dunque a *Costante* compiuto, Tasso prometteva comunque di celebrare l'amico nei suoi dialoghi (cfr. *Lettere*, IV, nn. 1183 e 1184). Nel marzo 1592, Costantini annunciava felice di essere entrato a servizio del cardinale Scipione Gonzaga, a Roma, che però morì meno di un anno dopo. Egli divenne perciò segretario di Ferrante Gonzaga, per poi passare, nel 1603, alle dipendenze del duca Vincenzo. Nel contesto di una missione a Praga presso l'imperatore Ferdinando, nel 1617, curò la stampa presso Tobia Leopoldi delle *Lettere familiari del Tasso non più stampate* (ma, osserva Gigante 2019, «seri dubbi di autenticità gravano su molte delle missive dirette a Costantini e da lui stesso in seguito divulgate») e del *Conte*, la cui dedicatoria è datata 1º aprile. Mancano allo stato attuale notizie successive, e si ritiene morisse di lì a poco.

Il dedicatario Ferdinando I de' Medici (Firenze 1549-1609), figlio del Duca di Firenze Cosimo I e di Eleonora de Toledo, e dunque nipote del Viceré di Napoli don Pedro, dopo la morte del fratello maggiore Giovanni già destinato alla carriera ecclesiastica, il 6 gennaio 1563, fu nominato cardinale da Pio IV (per queste, e le successive notizie biografiche, cfr. Fasano Guarini 1996). Dopo oltre un ventennio di vita romana e di intenso impegno in Curia, nel settembre del 1587 egli lasciò Roma per Firenze: di lì a poco, con la morte del fratello Francesco il 19 ottobre, gli succedette come Granduca di Toscana. Dopo aver rinunciato nel dicembre 1588 al titolo cardinalizio, e averlo ceduto al suo protetto Francesco Maria del Monte, nel 1589 sposò Cristina, figlia di Carlo Duca di Lorena, nipote e protetta dalla Regina di Francia Caterina de' Medici: stipulati i termini per il matrimonio il 25 febbraio, Cristina arrivò a Firenze il 30 aprile, inaugurando un mese di festeggiamenti. Alcuni mesi prima, anche al fine di mantenere buoni rapporti con Roma, Ferdinando aveva propiziato le nozze fra il nipote Virginio Orsini e Flavia Peretti, nipote di papa Sisto V. Tasso celebrò i due matrimoni con diverse composizioni poetiche (*Rime* 1994, nn. 1435-1437 e 1446), parte della strategia encomiastica con la quale nella prima metà del 1589, frustrato nelle sue aspettative romane e napoletane, cercò di ottenere aiuto e sostegno da Firenze

(cfr. Solerti 1895, I, pp. 632-635). Ai sondaggi di Tasso, nel novembre 1589, su un suo possibile trasferimento a servizio del Granduca, egli si mostrò inizialmente contrario, limitandosi a donargli cento scudi (ivi, p. 647), ma le trattative proseguirono nei mesi successivi, finché all'inizio della primavera 1590 accolse il poeta a Firenze, con la garanzia di una rendita di venti scudi mensili, e il progetto di pubblicare le sue opere, e soprattutto il poema riformato, sotto l'egida medicea (ivi, pp. 649 e 652-653; per un riepilogo cfr. Luparia 2006, pp. 67-88, quindi Chiarelli 2016, pp. 257-261). All'iniziale entusiasmo per la nuova sistemazione (*Lettere*, IV, n. 1253, del 20 giugno 1590), seguì ben presto l'insoddisfazione del poeta e il proposito di rientrare a Roma, inizialmente ostacolato dal diniego del Granduca (*Lettere*, IV, n. 1259, del 24 luglio 1590), finché la morte di Sisto V (27 agosto 1590) offrì a Tasso un valido pretesto per allontanarsi senza scandali da Firenze. Al più tardi in quella occasione, come si ritiene tradizionalmente, se già non lo aveva fatto, come appare più probabile, Tasso dedicò al Duca il *Costante*.

Struttura argomentativa

I. *Cornice* [1]
   a. Lettura e contemplazione [2]
   b. Ricordo del magistero di Francesco Piccolomini [3]
   c. Costatazione dell'assenza della clemenza nel *corpus* aristotelico [4-6]

II. *Prolegomeni* [7-25]
   a. L'oggetto della mansuetudine, dell'equità e della clemenza [7-8]
   b. Clemenza e severità [9-10]
   c. Clemenza, giustizia e legge scritta [11-13]
   d. Clemenza virtù umana o divina? [14-25]

III. *Definizioni tradizionali sulla clemenza* [26-39]
   a. Definizione di Cicerone [26-28]
   b. Prima definizione di Seneca [29-34]
   c. Altre definizioni di Seneca [34-36]
   d. Conformità tra aristotelismo e senechismo nella definizione della clemenza [38-39]

IV. *Una nuova, «molto vera né meno ingegnosa» definizione* [40-57]
   d.1. Differenza tra clemenza e mansuetudine [40-41]
   d.2. Identificazione tra clemenza ed equità [42-49]
   d.3. Clemenza virtù propria del principe [50-54]
   d.4. Nuova definizione della clemenza [55-56]
   d.5. L'«ottimo fine» della clemenza [57]

V. *Esempi di «real clemenza»* [58-65]
   a. Aneddoti dal mondo greco [60-63]
      a.1. Filippo il Macedone [60]
      a.2. Altri *exempla* dal mondo greco: Maga re di Cirene e Alessandro Magno [61]
      a.3. *Exempla* contemporanei: Filippo Maria Visconti, Carlo V e la «barbara ferità» del Tamerlano [62]
      a.4. Ancora su Alessandro [63]
   b. Aneddoti dal mondo romano [64-78]
      b.1. La liberalità di Pompeo ed Emilio Paolo, la clemenza imperfetta di Cesare [64]
      b.2. La clemenza di Augusto [65]
      b.3. Augusto e Cinna [66-78]

VI. *Conclusioni* [79-96]
   a. La clemenza come «artificio» [79-80]
   b. La clemenza e l'arte del «medicare» [81-84]
   c. Compatibilità con la dottrina stoica [85-88]
   d. «Concordia» delle opinioni [89-96]

Fonti

Il principale punto di riferimento del dialogo è il *De clementia* di Seneca, in più punti tradotto letteralmente (si veda in particolare l'aneddoto di Augusto e Cinna ai §§ 67-78) e costantemente chiamato in causa come prima autorità – eventualmente da correggere o integrare. Non sappiamo quale sia stata l'edizione consultata dall'autore: tra le tante disponibili (per cui cfr. Malaspina 2015) si potrebbe forse propendere per gli *Opera omnia* curati da Antonio Mureto (Parigi, Nicolas Nivelle, 1587), maestro dello stesso Costantini.

Mentre le considerazioni tassiane sulla giustizia e sull'equità derivano in modo evidente dalla trattazione aristotelica sulla *dikaiosynē* (*Eth. Nic.* V 1129a-1133b) e sull'*epikéia* (ivi, V 1137a-1138a, cui già si attinge nella *Cavaletta overo de la poesia toscana*, 134-135; e *Rh.* I 1374a-1375b), un altro punto di riferimento fondamentale per il dialogo è la *Summa Theologiae* di Tommaso, in particolare le *quaestiones* 157 e 159 della *Secunda Secundae*, tenute presenti nella disamina sull'oggetto di mansuetudine ed equità (§§ 7-8) e nella discussione delle definizioni della clemenza fornite da Seneca e Cicerone (§§ 26-39). La trattazione tomistica sulla clemenza fornisce a Tasso un utile punto di sintesi delle tradizioni antiche, nell'ottica di una ricercata *concordia* fra quelle e la teologia cristiana, in nome della quale si chiude il dialogo (si ricordi che Tasso era in possesso della versione *Divi Thomae Aquinatis totius theologiae Summa* [...] *cum commentariis*

R.D. Th. De Vio Cajetani [...], Lugduni, apud S. Michaelem, 1588, donatagli da Gasparro Ruspa nel mese di febbraio del 1589, e che in quell'occasione aveva dichiarato al Costantini: «Ne la Somma son contenute alcune materie de le quali io tratto, e tratterei in altre operette, se mi fusse un dì conceduto di filosofare con animo tranquillo»: *Lettere*, IV, n. 1091, del febbraio 1589).

Un'altra fonte classica importante è Plutarco, con il *De cohibenda ira*, da cui si ricavano gli *exempla* di «real clemenza» del mondo greco, e soprattutto con il *De sera Numinis vindicta*, a cui si fa più volte riferimento: Tasso poteva leggere gli *Opuscula Moralia* di Plutarco nell'edizione Venezia, Melchiorre Sessa, 1532 (Russo 2022, p. 388, postill. n. 2), ma è possibile che avesse a disposizione anche l'edizione aggiornata dello Xylander (*Moralia*, Basileae, Th. Guarinum, 1570: cfr. Gigante 2007, pp. 253-255, e soprattutto, per gli *Opuscoli* di Plutarco richiesti fra il luglio 1588 e il gennaio 1589 nelle *Lettere* nn. 997 e 1081, e ricevuti di lì a poco, Russo 2002, p. 237). Gli aneddoti relativi alla storia romana sono, invece, desunti dal V libro dei *Factorum et dictorum memorabilium* di Valerio Massimo: la larghissima fortuna dell'opera e le numerosissime edizioni – si pensi per esempio all'edizione Pighius (Plantini, Antwerpen, 1567) o al volgarizzamento di Giorgio Dati, più volte ristampato nel corso del Cinquecento – non consentono di identificare il volume compulsato da Tasso.

L'unico autore volgare citato letteralmente nel testo è Petrarca, con rimandi soprattutto ai *Trionfi* (§§ 4, 59, 86, 91), ma anche ai *Fragmenta* (§ 63). Se le prime menzioni rivestono una funzione soprattutto esornativa, meno strumentale è il ricorso a *Rvf* 232 (§ 63), nel quale Tasso può reperire il tema dell'*ira mala*, di marca senechiana, e lo stesso riferimento mitico ad Alessandro Magno: quello che più interessa a Tasso è la condanna del re macedone – presente anche nel *De viris illustribus* – per la sua incapacità di controllare i propri impulsi, vizio che lo ha reso «minore in parte» del padre e che ha oscurato le sue gesta memorabili.

Edizioni

Prima edizione: *Il Costantino over de la Clemenza*, in *Delle opere non più stampate del signor Torquato Tasso, raccolte e publicate da Marc'Antonio Foppa*, Roma, Per Giacomo Dragondelli, 1666, I, pp. 405-450.

Ulteriori edizioni: *Opere... colle controversie sopra la Gerusalemme liberata divise in sei tomi*, Firenze, Tartini e Franchi, 1724, III, pp. 456-471; *Opere... colle controversie sopra la Gerusalemme liberata, e con Annotazioni intere di varj Autori*, Venezia, Stefano Monti e Compagno, 1737, VII, pp. 456-471; *Opere... colle controversie sulla Gerusalemme poste in migliore ordine, ricorrette sull'edizione fiorentina, ed illustrate dal professore Gio. Rosini*, Pisa, Niccolò Capurro, 1824, IX, pp. 133-162; *Dialoghi*, II, Milano, Tipografia del Commercio, 1824, pp. 251-280; *Prose scelte*,

Milano, Società Tipografica de' Classici Italiani, 1825, pp. 409-443; *Prose scelte...*, Milano, Fontana, 1831, pp. 195-228; *Prosatori del Sec. XVI...*, Milano, Niccolò Bettoni, 1831, pp. 541-549; *Prose scelte...*, Milano, Niccolò Bettoni, 1831, V, pp. 141-178; *Prose filosofiche*, Firenze, Alcide Parenti, 1847, I, pp. 105-124; *I Dialoghi... a cura di Cesare Guasti*, III, Firenze, Le Monnier, 1859, pp. 233-270; *Le prose...*, Torino, Tip. dell'Oratori di S. Francesco di Sales, 1872; *Dialoghi scelti... con gli argomenti del cavaliere Alessandro Mortara*, Milano, Sonzogno, 1878, pp. 213-264; *Prose scelte annotate ad uso delle scuole da Giuseppe Finzi*, Verona, D. Tedeschi, 1896, pp. 57-87; *Opere minori in versi e in prosa... scelte e commentate da Rosolino Guastalla*, Livorno, Raffaello Giusti, 1915, pp. 230-31 (§§ 67-72); *Opere minori...*, Firenze, Salani, 1934, pp. 565-597; Raimondi 1958, II/II, pp. 761-793.

Edizioni commentate di riferimento: Maier 1964-1965, V, pp. 237-269; Baffetti 1998, II, pp. 823-856.

Bibliografia essenziale

Il dialogo ha ricevuto scarsa attenzione da parte della critica. Il solo contributo monografico risulta Chiarelli 2016. Dedicano qualche pagina al dialogo anche Carta 2019, pp. 503-506, e Rossi 2007, pp. 213-243.

Al serenissimo signor Ferrante de' Medici, granduca di Toscana.

Le virtù, serenissimo principe, sono collegate fra se medesime come le scienze, in guisa che non è alcun altro nodo più saldo o altra catena più forte, quantunque fosse di ferro o d'acciaio o d'altra più dura materia; nondimeno per imperfezione e per ignoranza de gli uomini si veggono le più volte divise e separate: laonde chi d'una e chi d'una altra virtù è lodato, e di rado aviene ch'alcuno di tutte possa esser commendato.[1] Ma fra que' pochi fu il gran Cosimo, padre di Vostra Altezza; anzi i duo gran Cosimi e gli altri suoi antecessori, per opera de' quali le virtù disgiunte si ricongiunsero ne' medesimi soggetti e si ristrinse quella catena che per la malvagità o per la perversa cognizione era disciolta, o più tosto spezzata; però di niuna amistà, di niuna lega, di niuna unione meritarono maggior gloria che di questa, per la quale non solamente acquistarono, ma conservarono e accrebbero il principato di Toscana. Ne l'altre unioni ebbero parte gli amici, i ministri, i principi italiani e stranieri, gli eserciti, le congregazioni de' cittadini, il favor de la fortuna medesima; ma in questa o niuno altro fu partecipe de la gloria o non n'ebbero parte maggiore.[2]

1. Il tema della connessione delle virtù, qui solo evocato, è approfondito da Tasso nel *Porzio overo de le virtù*, nel quale gli abiti virtuosi sono parimenti presentati «quasi anella inseparabili in una catena assai più cara e di maggior pregio che se fosse d'oro o di diamante» (223). L'immagine della catena, come ha osservato Rossi 2007, p. 234, conclude anche la canzone *A la clemenza*: «e grida: "Ove Clemenza altrui perdona, / stringendo amici cori, è più costante / che catena di lucido diamante"» (*Rime* 1994, n. 1394, vv. 150-152; si noti però come essa abbia qui una funzione del tutto diversa: se lì rappresenta il legame inscalfibile che nasce tra chi è oggetto di clemenza e chi la concede, qui indica invece la profonda unità della virtù, unica anche quando si manifesta in forme apparentemente inconciliabili). Sulla frequente ripresa del figurante della catena nei dialoghi di questa stagione, cfr. Pignatti 1991.

2. L'encomio è impostato secondo un taglio etico-politico, con l'affermazione che il vero e principale merito dei signori Medicei – a partire da Cosimo il Vecchio (1389-1464) fino a Cosimo I de' Medici (1519-1574), padre di Ferdinando e Granduca di Toscana dal 1569 al 1574 – sarebbe stato l'aver posseduto virtù normalmente concepite, e praticate, come incompatibili: a tale armonica costruzione di sé da parte dei sovrani sarebbero poi seguiti, grazie al concorso dei collaboratori e delle circostanze favorevoli, la fondazione, il mantenimento e l'accrescimento del potere su Firenze e su tutto il Granducato. Sulle figure dei Granduchi e sui meriti loro riconosciuti da Tasso, si veda il commento alla dedicatoria del *Rangone*, in-

Gloriosissima adunque oltre tutte l'operazioni e oltre tutte l'imprese de la casa de' Medici è l'avere imposto fine a la discordia de le virtù e congiunta in amicizia la fortezza e la mansuetudine, la magnanimità e la modestia, la liberalità e la magnificenza, la severità e la piacevolezza, la giustizia e la clemenza e tutte l'altre ne l'istesso modo. Onde ciascuna opera fatta da loro par compiuta con tutte insieme; e così è malagevole il distinguer di qual virtù sia propria, come è il discerner le voci ne l'armonia di molti cantori e di vari istrumenti, o gli odori ne la mistione de' fiori e d'altre cose odorate, o i raggi ne la multitudine d'infiniti lumi e de le stelle medesime, perché da tutte insieme esce quello splendore che fa la virtù de la casa de' Medici lucente e luminosa in Italia e in ciascuna parte d'Europa e del mondo.

Ma del granduca suo padre si può affermare particolarmente che dopo sì lungo corso d'anni e di secoli e dopo tante mutazioni di regni e di provinzie niuno nascesse più somigliante ad Augusto o ne l'altezza de l'animo o ne la sapienza civile, anzi regia, o ne l'arti d'acquistare e di conservar l'imperio, o ne la prosperità de la fortuna o nel favore del cielo, maravigliosamente dimostrato, e ne la disposizione de le stelle e de' pianeti;[3] ma non tanto ha ceduto il granduca ad Ottaviano ne la grandezza de l'imperio, quanto l'ha superato ne la felicità de' successori, avendo lasciato il granduca Francesco e Vostra Altezza eredi non solo de gli stati ma de la gloria e de la virtù, che sono i veri fondamenti de' regni e de gli imperi. Però da niuno altro più volentieri deono esser lette le cose scritte, lodando il padre, che da' figliuoli c'hanno saputo imitarlo e potuto agguagliarlo. Fu similissimo, come scrivono, il gran Cosimo ad Augusto ne la clemenza, dimostrata in molte occasioni e specialmente in un bando co 'l quale restituì tutti i suoi cittadini a la patria, da la quale con la severità de gli altri editti sogliono esser discacciati;[4] e s'i Fiorentini sono simili a l'api, che si

dirizzata alla Granduchessa Bianca Cappello; sugli spunti anti-medicei presenti nei primi dialoghi, cfr. in particolare le introduzioni al *Nifo* e al *Della precedenza*.

3. Il paragone fra Cosimo I e Augusto era assai frequente negli encomi al Granduca; in un passo dei *Ragionamenti* di Giorgio Vasari, ad esempio, si ritrova sia l'osservazione sul medesimo influsso che nei due sovrani avrebbe esercitato l'ascendente in Capricorno, sia il cenno alla regalità come dimensione più propria di entrambi: «Capricorno, segno appropriato dalli Astrologi alla grandezza de' Principi Illustri, et ascendente loro, come fu di Augusto, così è ancora del Duca Cosimo nostro, con le medesime sette stelle, e così come egli operò che Augusto fussi Monarca di tutto il mondo, così giornalmente si vede operare in S. E. che lo ingrandisce, e lo accresce, che poco gli manca a esser Re di Toscana» (Vasari 1588, pp. 48-49; cfr. anche Manuzio 1586, p. 74).

4. Nel paragrafo *Che il Gran Cosimo fu simile a Ottaviano nel perdonare a i nemici, et l'uno, et l'altro era di natura clemente* di Metasilani 1572 (ove si propone un parallelo sistematico fra la vita di Augusto e quella di Cosimo), si legge: «Il Gran Cosimo con una certa, non affettata humanità si procacciò singular lode di clemenza, quando non essendo egli da

spargono per varie parti nel raccogliere il mele, come è stato scritto, parimente il granduca poteva esser chiamato quasi il re de l'api, ch'essendo armato da la natura, non adopera l'aculeo.[5] Fu dunque in ciò eguale a Ciro, ad Alessandro, ad Ottavio e a gli altri ottimi imperatori: laonde tutto ciò ch'io scrissi de la clemenza, o de la clemenza d'Augusto, si conviene al granduca Cosimo come sua propria lode e particolare perfezione; e Vostra Altezza, come erede e imitatore de la virtù e de la grandezza del padre, non dee disprezzar questo dono, qualunque egli sia: ma senza dubbio è di quella sorte ch'a' principi può essere appresentato senza riprensione di chi dona e con laude di chi riceve.

Ma Vostra Altezza, ch'in tutte le vite e in tutte l'altre virtù è lodatissima, in questa de la clemenza non ha peraventura avuta altra occasione di manifestarla per la tranquillità de' suoi tempi e per la benevolenza di Toscana e d'Italia tutta, da lei meritata; onde la sua felicità può aver questo obligo a la mia infelicità, di mostrar, dico, questa oltre molte sue nobilissime virtù prima conosciute e d'accomunar con gli altri principi questo dono, ch'è suo proprio, persuadendoli co 'l suo essempio ad usar meco quegli atti di clemenza che sono quasi dovuti a le lunghe fatiche durate da me ne gli studi, a l'intenzione che io ho avuta di celebrargli ne' miei componimenti, e a le mie tante e sì gravi e sì continue avversità.[6] E a Vostra Altezza serenissima fo umilissima riverenza.

alcuno preghato, né amico, né parente, ma di suo proprio volere a un bando ridusse nella Patria tutti i fuor'usciti, et scordatosi dell'ingiuria vecchia, havendo loro con sincerissima fede ricevuti in gratia, perpetuamente li prese a favorire» (pp. 38-39; la revoca del bando è ricordata anche in MANUZIO 1586, p. 168). La definitiva saldatura del motivo della *clemenza* all'elogio di Cosimo era stata operata nel *Panegirico della clemenza* che apriva la *Vita di Cosimo Medici Primo grand Duca di Toscana Discritta da M. Baccio Baldini suo Protomedico*, In Firenze, Nella Stamperia di Bartolomeo Sermartelli, 1578, pp. 3-14.

5. L'assimilazione dei fiorentini alle api potrebbe alludere all'impresa *Maiestate tantum* di Ferdinando, nella quale l'ape regina al centro è contornata, a cerchi concentrici sfalsati, dalle altre api dell'alveare: non abbiamo però al momento rinvenuto l'opera, e il passo, a cui nel testo si fa esplicito riferimento. Il tema, e l'impresa di Ferdinando, sono commentati anche in *Conte* 175-177, dove si rivela che a Tasso sarebbe piaciuto aggiungere ad essa il motto *Armata clementia*; nella medesima sede si esplicita la fonte originaria della teoria secondo la quale il re delle api non userebbe il pungiglione, di cui pure è dotato, con un rimando al *De generatione animalium* aristotelico, in cui si afferma che le api egemoni «sono per dimensioni simili ai fuchi ma per il possesso del pungiglione alle api» (III 760a, come indicato anche dal commento al *Conte* di BAFFETTI 1998, *ad loc.*). La stessa immagine, in termini più generici, è attribuita da Tasso a Vincenzo Gonzaga nell'ottava 110 della *Genealogia di Casa Gonzaga*.

6. Nel paragrafo precedente si legge che tutto ciò che nel dialogo è riferito della *clemenza*, e in particolare alla clemenza di Augusto (cfr. *infra*, 65-78), deve essere attribuito al Granduca Cosimo, padre del dedicatario: ora si spiega che ciò è dovuto al fatto che Ferdinando, che regna in tempi pacifici ed è da tutti amato, non ha ancora avuto occasione di manifesta-

Il Costante
overo de la clemenza

Interlocutori: Antonino Costante; Torquato Tasso

[1] Io era per molte occupazioni sollecito e per varie sollecitudini occupato, quando, sopragiungendomi quasi a l'improviso il signor Antonino Costante, gentiluomo di belle lettere, mi vide con un libro chiuso davanti non in guisa d'uomo il quale sia intento a la contemplazione, ma quasi entrato in fiera e spiacevol maninconia[7], e mi disse: Non so se questa mia visita sarà importuna, portando alcuno impedimento al vostro studio.

re una tale qualità, benché sia ora invitato a farlo nei confronti di Tasso stesso. Quest'ultimo passaggio è tradizionalmente letto in relazione all'abbandono di Firenze da parte del poeta, dopo pochi inquieti mesi, ai primi di settembre del 1590, facendo del *Costante* un «estremo risarcimento al principe di un casato altrove e in altri tempi ripetutamente bistrattato dal poeta» (Molinari 2007, p. 135). L'affermazione che Ferdinando non avrebbe ancora avuto occasione di esercitare la clemenza sembra però collocare la scrittura di queste righe, e il dono dell'opera, a *prima* dell'accoglienza di Tasso a Firenze, che fu interpretata dal Granduca stesso appunto come un atto di clemenza (cfr. Solerti 1895, I, p. 649 e II.2, n. cccxxviii). L'affermazione che un gesto simile, da parte di Sisto V, avrebbe spinto gli altri principi italiani, tra i quali Ferdinando, a mostrarsi finalmente clementi con il poeta costituisce del resto il nucleo tematico della canzone *A la clemenza* (vd. part. vv. 56-64; cfr. anche *Lettere*, IV, n. 1166: «Io in alcuna mia composizione [...] ho invocata la clemenza di Nostro Signore; e con la sua autorità, *quella degli altri principi* cristiani»). Come suggerisce Gigante 2007, p. 255 nota 77, «l'insistito richiamo alla virtù della clemenza nei confronti dei Medici potrebbe interpretarsi come una richiesta di grazia, dopo l'infortunio del dialogo *Del piacere onesto*, e di nuova protezione». *in tutte le vite*: si dovrà intendere *vite* come 'costumi' (*mores*), secondo quanto prevede anche la Crusca del 1612 (sembra meno probabile, e meno adatto al contesto, che intenda invece 'forme di vita', a celebrare l'eccellenza di Ferdinando sia come cardinale che come principe).

7. Allo stesso modo, afflitto da «soverchia maninconia», Tasso si era presentato già in *Messaggiero* 46-49; e vittima di «umor maninconico», fino ai suoi ultimi giorni, lo avrebbe poi detto Antonio Querenghi (in una lettera citata in Solerti 1895, II, pp. 360-361, e Motta 1997, p. 103). Sulla sua «grave malinconia», per l'interpretazione della quale cfr. almeno Basile 1984, pp. 11-60, «fin dal suo nascimento a lui naturale per propria complessione, e poscia fattaglisi abituata», osservazioni ragguardevoli si trovano inoltre già in Manso 1995, pp. 107-120.

[2] T.T. Non è studio il mio, ma altro pensiero, come potrete comprendere dal libro serrato.[8]

A.C. Voi studiate più contemplando che leggendo.

T.T. Io soleva contemplar molto e legger poco, mentre la mia giovanezza fu tutta sottoposta a l'amorose leggi; ma ne l'età matura, sperimentata negli affanni, molto lessi e poco io contemplai. Ora né di leggere ho talento né di contemplare, ma de le cose lette e de le contemplate conservo quella medesima imaginazione ch'il vecchio muro già cadendo i colori, suol ritener de le pitture scolorite e affumicate;[9] e se talora leggo alcuna cosa, il fo per debito o,

8. L'oggetto «libro» è ripetutamente presente nelle pagine dei *Dialoghi*: in *Beltramo* 1 il Forestiero Napolitano, prima di recarsi presso l'abitazione di Alfonso Villa, preleva dalla sua biblioteca personale un libro non meglio precisato: «Io montai le scale e, preso ne la camera ne la quale io albergava un libro, voleva andarmene a casa del signor Alfonso Villa, cavalier di gran valore, co 'l quale assai spesso soleva cenare»; in *Manso* 2 il personaggio eponimo è descritto con «le operette di Plutarco davanti»; in *Gianluca* 29, infine, i libri sono, come osserva Baldassarri 1999, p. 366, «segno distintivo, persino più della spada, del Tasso personaggio»: «Io me n'andrò con la mia robba medesima fodrata di pelle, e un de' servitori porterà questi libri in vece di spada, l'altro la berretta, perché ne potrei aver bisogno: voi trovate il cappello e la maschera».

9. Le due differenti modalità di approccio al testo richiamate in modo cursorio da Tasso corrispondono alla *lectio* e alla *contemplatio*, rispettivamente il gradino iniziale e finale della tradizionale *Lectio divina*, una pratica di assimilazione dei testi sacri raccomandata dai Padri della Chiesa: egli però delinea un percorso inverso, distinguendo tre momenti: la fase giovanile dominata dall'amore e da una più libera e personale elaborazione intellettuale, quella matura tormentata dagli affanni e tutta dedicata allo studio, il malinconico presente nel quale i frutti di entrambe le passate stagioni vanno via via perdendosi. Se nella maturità dedicata allo studio non può che riconoscersi il periodo di Sant'Anna, l'*ora* del Tasso anziano e malinconico sarà da collocarsi *dopo* la liberazione, in un momento che sostanzialmente coincide con quello di composizione del dialogo. La suggestiva immagine del «vecchio muro», qui impiegata, intende rimpiangere e vagheggiare, come è stato giustamente notato, «un'interezza conoscitiva che, proprio in virtù della sua intrinseca efficacia veritativa, può rigenerare con processi analogici e metonimici estemporanei le tessere cadute o danneggiate per difetto di capacità ritentiva della memoria» (Pignatti 1999, p. 289). Il passo trova puntuale riscontro nel *Malpiglio overo de la corte* 8: «e di quelle poche [cose] non ben mi ricordo, perché la mia indebolita memoria è simile ad una pittura ne la qual, se pur v'è alcuna imagine formata, i colori ne son caduti e bisogna rinovarli». L'immagine della memoria come pittura – sfruttata anche nel *Conte* 66 («Platone ancora definì l'anima luogo de le forme e il suo discepolo [Aristotele] disse ‹che› la memoria era quasi una pittura de l'anima») – è desunta, come hanno dimostrato Baldassarri 1979, p. 142 e Basile 1991/2, p. 50, da un preciso luogo del trattato aristotelico *De memoria et reminiscentia* (I 450a 1 sgg.), incorporato nella raccolta dei *Parva naturalia*, che Tasso poteva leggere in Aristotele-Temistio 1554 (sul tema, vedi anche Pignatti 2000). Una riflessione circostanziata sulla questione, unitamente a una esplicita dichiarazione delle *auctoritates* compulsate da Tasso, si registra nell'annotazione autoesegetica al sonetto *De la vostra bellezza il mio pensiero* (*Rime* 1994,

come dicono, per creanza: né per altra cagione ho trascorso questo libro *De le virtù de' costumi*, il quale è opera del signor Francesco Piccolomini, che fu già in Padova mio dottore, ma non de la moral filosofia.[10] **[3]** De la naturale molte cose appresi da lui ne le publiche scuole, le quali non ritengo più fermamente ne la memoria: e s'è lecito il dir la verità, ne la grandissima copia di questo dottissimo filosofo ho riconosciute alcune considerazioni de la mia fanciulezza, ch'a lui non ebbi ardimento di palesare, non altrimenti che l'acque del fiume si conoscano al colore e al sapore in mezzo a quelle del mare:[11] perché mare veramente e oceano d'ogni scienza sono i suoi scritti; i miei somigliano un picciol rivo o un ruscello chiuso intorno di verdissimi aranci e di cedri o simile a quelli che, coperti da l'ombre degli alberi frondosi, dividono i campi de la vostra Lombardia.

A.C. Nostra devevate dir più tosto.

[4] T.T. Io son tutto di questo paese ov'io nacqui, intanto che non lascio parte alcuna di me a quella che fu stimata mia patria, non ch'al paese o a le nazioni straniere.[12] Laonde a queste acque debbo trarmi la sete la quale non ho potuto estinguer ne' fonti de l'oceano.

n. 20): «Assomiglia il pensiero al pittore, convenevolmente, perchè la fantasia o la memoria, come dice Aristotele, è simile ad una pittura ne la quale se per vecchiezza alcuna volta si cancellano l'imagini, bisogna rinovarle. San Basilio similmente assomiglia l'intelletto al pittore, altri a lo scrittore, il Petrarca a questo e a quello» (vd. *Rime d'amore* 2016, p. 236).

10. Francesco Piccolomini (1523-1607) si laureò in arti e medicina il 12 luglio 1546 presso lo Studio senese. Insegnò nelle università di Siena, Macerata e Perugia, per poi passare a Padova, dove gli fu assegnata dapprima la cattedra straordinaria di filosofia naturale, quindi, nel 1565, quella ordinaria in concorrenza con Federico Pendasio (cfr. BALDINI 1980). Tasso ricorda qui le lezioni di filosofia naturale di Piccolomini a cui partecipò nel corso del suo primo soggiorno patavino. Il libro a cui si riferisce è il trattato *Universa philosophia de moribus* (Venezia, Francesco De Franceschi, 1583), in cui grande spazio è concesso alla riflessione sulla prudenza, principale virtù di cui deve essere dotato il perfetto principe; pur non esplicitamente citata, l'opera costituisce un ipotesto fondamentale del *Porzio*, e un esemplare di essa oggi conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana (segn., Stamp. Barb. Cred. Tass. 39) risulta «annotato in modo sistematico da Tasso»: cfr. RUSSO 2022, p. 393, n. 37.

11. Tasso confessa di non ricordare molto delle lezioni impartitegli da Piccolomini a Padova, pur riconoscendo nel pensiero del maestro una certa consonanza con alcune sue riflessioni giovanili. *Non altrimenti... mare*: il rimando è alla riflessione aristotelica sulla proprietà delle acque: la questione del «sapore» è, per esempio, affrontata da Aristotele in margine al problema della salinità marina, che egli riconduce al residuo terroso dell'esalazione secca che si riverserebbe in forma di pioggia nelle acque del mare (ARIST. *Mete*. II 356b-359b); del diverso «colore» delle acque marine e fluviali si discute, invece, in più luoghi dei *Problemata*: cfr. ARIST. *Pr*. XXIII 931b-936a e XXVI 944a-b).

12. Questo rapido scambio di battute pone diversi problemi interpretativi: Costantini, nato vicino a Macerata e cresciuto tra Perugia e Roma, in nessun modo poteva dirsi

A.C. Di qual sete e di quai fonti volete ch'io intenda?
T.T. Chiamo sete l'amor del sapere:

che m'ha sì acceso
Che l'opra è ritardata dal desio.

[5] E siami lecito usar insieme le parole di due eccelentissimi poeti;[13] ma fonti de l'oceano i' chiamava i libri del Piccolomini e gli altri, ne' quali non ho mai imparato quel che sia la clemenza, come non imparai in que' d'Aristotele: intendo de' *Morali*, perché negli altri, dove s'insegna a disputare, io non appresi di vivere, ma di questionare. **[6]** Ora assai mi doglio che nel vivere e nel litigare ho la medesima difficoltà: e mi lamento che da questi libri sia bandita la clemenza, come da quelli di Stobeo l'amicizia; però, altro Ciro, estimava necessario ch'in quella medesima guisa introducesse la clemenza errante a rammaricarsi del suo essilio.[14]

[7] A.C. Se l'equità e la clemenza sono l'istessa, non è la clemenza bandita da' libri d'Aristotele.

T.T. Ne' latini almeno letti da me o non si legge il suo nome o non in tutte

Lombardo, tanto più considerando che Tasso rifiuta un simile attributo per sé (*intanto che*: 'mentre'). Si dovrà perciò pensare che il primo interlocutore fosse in origine persona diversa dal Costantini (sembra in effetti che al personaggio fosse inizialmente attribuito il nome di *Pietro Costante*: cfr. RAIMONDI 1958, II/II, p. 766 apparato), e che l'incongruenza sia poi sfuggita alla revisione; non si può escludere che la forma inconsueta del cognome attribuito nel dialogo ad Antonio Costantini, su cui vd. l'*Introduzione*, sia in qualche modo legata a questo cambio di interlocutore. Si noti infine che, rivendicando come sempre la propria origine napoletana, Tasso afferma di appartenere «a *questo* paese ov'io nacqui»: il dialogo parrebbe qui ambientato (o avrebbe dovuto esserlo, nella prima ideazione) nel Viceregno.

13. La citazione è tratta da PETRARCA, *Tr. Cup*. III 8-9 (si mantiene qui la forma dell'ed. Raimondi, anche se già il sintagma «l'amor del sapere» è parte del verso petrarchesco). Come spiega BAFFETTI 1998, *ad loc.*, il secondo dei «*dui* eccellentissimi poeti» è Esiodo, da cui è tratta l'espressione «fonti de l'oceano» (*Theog.* 790-791), evocata anche in *Manso* 126, al cui commento si rimanda.

14. La produzione morale di Aristotele, distinta qui nettamente da quella retorica e logica, in effetti non si sofferma mai sulla clemenza: Tasso lo notava già nella citata lettera del 1579 («De la clemenza, come di molt'altre virtù, non ragiona Aristotele; e pure è virtù tanto più bella de la giustizia, quanto è più proprio de gli animi grandi il perdonare che 'l castigare»: *Lettere,* II, n. 125, pp. 62-67). *Questionare*: nel senso di 'disputare'. *E mi lamento... essilio*: come osserva BAFFETTI 1998, *ad loc.*, Tasso allude al dialogo *Amicitia exulans* dell'erudito bizantino Teodoro Prodromo (in cui l'Amicizia si lamenta di essere stata allontanata dal consorzio civile), inserito in molte edizioni cinquecentesche delle *Sententiae* di Giovanni Stobeo per ovviare all'assenza di una specifica sezione dedicata al tema.

le traduzioni;[15] ma io ora non considero se vagliono l'istesso appresso Greci il nome *πραότις* e l'altro *ἐπιείκεια* o pur *ὁμαλότητα*, o s'altri sono che significhino il medesimo e siano, come si dice, sinonimi; ma più tosto vo considerando s'Aristotele abbia attribuito l'istessa o diversa materia a queste virtù. Io dico a la mansuetudine, a l'equità e a la clemenza; perché la prima pare occupata nel moderar l'ira, la quale è passione interna degli animi nostri, la seconda è intenta a diminuire il rigor de la legge scritta e de le pene, che sono cosa esteriore: laonde paiono più tosto conformi nel modo che ne la materia; ma la clemenza par quasi composta di queste due, sì come quella che dentro e di fuori fa le sue operazioni e non par contenta d'uno di questi offici solamente. **[8]** Oltre acciò, s'io ben considero, a l'equità s'appertiene aver riguardo a l'intenzione del legislatore ne le cose de le quali è scritta alcuna legge, non a le parole di quella; ma la clemenza, come alcuno estima, ammollisce gli animi di coloro c'hanno podestà di punire, con qualche tenerezza d'affetto: e, s'io non m'inganno, in quelle cose ancora de le quali non è scritta legge alcuna; perché si volge intorno al medesimo subietto con la severità almen di lontano considerando ambeduo le pene, ma questa l'intiere, quella le menomate.[16]

15. Delle edizioni latine di Aristotele che Tasso ebbe modo di fruire, si ricordi almeno il tomo terzo degli *Operum Aristotelis* edito a Basilea nel 1542, *moralem philosophia continens, una cum Rhetoricis ac Poetica... apposita quoque [...] Metaphysica lib. XIII*, censito tra i postillati tassiani (vd. Aristotele 1542 e Russo 2022, pp. 393-394, post. n. 38).

16. Tasso individua e discute le analogie tra *praótes* (mansuetudine), *epieíkeia* (equità) e *omalótes* (uguaglianza). La riflessione è desunta dalla *Summa Theologiae* di Tommaso: l'Aquinate, sulla base di *Eth. Nic.* IV 1125b, attribuisce alla *mansuetudo* il compito di controllare l'ira («Mansuetudo est moderativa irarum»: *ST* II-II q. 157 a. 1) e all'equità – che Aristotele analizza in *Eth. Nic.* V 1137a-1138a e *Rh.* I 1374a-1375b – quello di correggere/attenuare la legge laddove essa, a causa del suo carattere universale, si riveli difettosa o non consona alle circostanze particolari. La clemenza costituisce in questo senso una virtù completiva dell'equità capace, grazie alla sua insita benignità («qualche tenerezza d'affetto»), di spingere a mitigare la pena («clementia importat quandam animi lenitatem sive dulcedinem, per quam aliquis est diminutivus poenarum»: *ST* II-II q. 159 a. 1). Questo passo del *Costante* presenta notevoli analogie con la lettera summenzionata del 1579 indirizzata ad Alfonso II: «L'equità [...] c'altro non è ch'emendazion de la legge scritta, dentro alcun termine non è circonscritta; perchè non solo s'usa verso chi i termini o de la fortezza o de la liberalità ha trapassati, ma verso ciascuno che i termini di qualsivoglia virtù abbia trasgrediti: e, com'abbiam detto, l'equità è emendazion de la legge scritta; percioch'il legislatore, che tutti gli accidenti particolari non può comprendere sotto definiti precetti, molte cose ha in universale comandate che buone sono, contra le quali l'errare alcuna volta non solo è necessario ma convenevole [...]. La clemenza, sì come la giustizia, consiste ne la volontà, e contiene in sè l'equità; perchè non può essere equità ove non sia clemenza, ma ben può esser clemenza ove non è equità, come quella ch'è molto più ampia e c'abbraccia la mansuetudine: e se ben la mansuetudine consiste ne la potenza irascibile, e l'equità ne la volontà, non ripugna al

[9] Ma la severità senza fallo apparisce negli avenimenti de' quali non furono scritte leggi, come nel commandamento di Torquato, che niuno combattesse contra i nemici, e in quello di Domizio, il quale, avendo in Sicilia proibiti gli spiedi perch'erano arme de latroni, crucifisse un pastore che con l'istesso ferro aveva ucciso un grandissimo cinghiale e presentatogliele; o ne la morte di Manlio, precipitato dal Campidoglio, dal quale aveva cacciati i Sennoni, dando occasione a la legge la qual dapoi fu scritta, ch'a niun patricio fosse lecito d'abitare in Campidoglio. **[10]** Nel medesimo accidente nondimeno, prima che si scrivesse alcuna legge, poteva manifestarsi la clemenza: e più agevolmente ne l'infelice dono di quel misero pastore o nel giovenile ardimento di Torquato.[17]

A.C. Di tutte le cose oggi son fatte le leggi, e de le caccie ancora sono in vece di leggi i publici bandi; e bench'i particolari siano infiniti, tutte le materie nondimeno si riducono o si possono ridurre a capi.

vero, che la cosa non possa così stare; perciochè sempre la potenza superiore lascia ne l'inferiore potenza alcuni vestigi, o, com'egli dice, alcune risonanze: così l'appetito ritiene in sè alcuni vestigi de la ragione, e la ragione è impressa d'alcuni vestigi de l'intelletto, potenza a lei superiore; c'altra potenza superiore a la ragione conoscono i platonici, la qual da' peripatetici intieramente non è conosciuta» (*Lettere,* II, n. 125).

17. Per dimostrare come tanto la severità quanto la clemenza possano manifestarsi in assenza di leggi scritte, Tasso cita tre classici esempi di crudele applicazione di comandamenti straordinari. Il «Torquato» a cui per primo si allude è Tito Manlio Torquato, dittatore nel 353 e nel 349 a.C. e console nel 347, 344 e 340 a.C., il quale, nel corso della guerra latina (340-338 a.C.), condannò a morte il figlio, suo omonimo, reo di essersi allontanato, trasgredendo al divieto paterno, dai ranghi dell'esercito per sfidare in duello il comandante tuscolano Geminio Mecio: l'episodio, ricordato anche da Liv. VIII 7 13-22, è ripreso, come osserva Baffetti 1998, *ad loc.*, da Val. Max. II 7 6 (la vicenda era stata richiamata anche nell'ep. 125 ad Alfonso II: «Onde rigido senza alcun dubbio fu Torquato che 'l figliuolo uccise, che contra 'l suo comandamento aveva combattuto»). Il secondo esempio è quello di Lucio Domizio Enobarbo, pretore in Sicilia, verosimilmente nel 96 a.C., che fece crocifiggere un cacciatore per aver ucciso un cinghiale con una lancia («spiedo»), contravvenendo al divieto assoluto di usare armi, fissato dal pretore romano all'indomani della seconda guerra servile del 102-98 a.C. (cfr. Val. Max. VI 3 5). L'ultimo *exemplum* è quello di Marco Manlio Capitolino, difensore del Campidoglio dall'attacco dei Galli di Brenno nel corso del Sacco di Roma del 387 a.C., che fu accusato, nonostante le sue precedenti benemerenze, di *perduellione* (reato di alto tradimento) e, giudicato colpevole, condannato a morte (fu fatto precipitare dalla rupe Tarpea); dopo di lui nessun patrizio poté più abitare sul Campidoglio: «M. Manlius, unde Gallos depulerat, inde ipse praecipitatus est, quia fortiter defensam libertatem nefarie opprimere conatus fuerat. Cuius iustae ultionis nimirum haec praefatio fuit: "Manlius eras mihi, cum praecipites agebas Senonas: postquam imitari coepisti, unus factus ‹es› ex Senonibus". Huius supplicio aeternae memoriae nota inserta est: propter illum enim lege sanciri placuit ne quis patricius in arce aut Capitolio habitaret, quia domum eo loci habuerat, ubi nunc aedem Monetae videmus» (ivi, VI 3 1a).

[11] T.T. Se ciò è fatto o se fosse possibile a farsi, de le nostre leggi si farebbe un'arte o una scienza, come par che disegnasse Crasso ne le dispute de l'*Oratore*.[18] Ma non concedendomi voi che la clemenza sia ancora de le cose non iscritte mi concederete almeno che questa virtù non sia più antica de la legge scritta.

A.C. Di leggieri ciò vi fia conceduto.

[12] T.T. Fu dunque prima la legge scritta, dapoi entrò nel mondo la disobedienza o 'l peccato; ultimamente la clemenza per temperar il soverchio rigore de la scritta legge, almeno in que' particolari che non potevano esser proveduti perché sono infiniti.

A.C. Così pare assai ragionevole.

[13] T.T. Non è dunque la clemenza una antica virtù come la giustizia: perché la giustizia è ne le potenze de l'animo assai prima che si scrivesse la legge, come stimò Platone.[19]

18. All'idea aristotelica secondo la quale arte e scienza si generano formulando teorie universali a partire dall'esperienza dei particolari («quando, da molte osservazioni di esperienza, si forma un giudizio generale ed unico riferibile a tutti i casi simili»: Arist. *Met.* A 981a) si sovrappone la proposta di 'sistemazione' della casistica giuridica manifestata in Cic. *De or.* I 187-190 (Baffetti 1998, *ad loc.*): Cicerone, per bocca del personaggio di Lucio Licinio Crasso, esprime l'esigenza di un nuovo assetto sistematico dello *ius civile* romano da compiersi su base dialettica: dopo aver individuato i *genera* della disciplina e averli ripartiti in pochi ma significativi gruppi («tum sunt notanda genera et ad certum numerum paucitatemque revocanda»), si dovrà procedere all'enucleazione delle *partes*, entità strettamente correlate ai *genera* («partes autem sunt, quae generibus iis, ex quibus manant, subiciuntur»), per poi formulare definizioni adeguate dei termini che designano i *genera* e le *partes* («omniaque, quae sunt vel generum vel partium nomina, definitionibus, quam vim habeant, est exprimendum»). Secondo la tradizione Cicerone avrebbe perseguito concretamente un tale programma di sistemazione del diritto civile romano in un'opera intitolata *De iure civili in artem redigendo* della quale possediamo solo due frammenti contenuti rispettivamente nelle *Noctes Atticae* (I 22 7) di Aulo Gellio e nell'*Ars grammatica* (175 18 B) di Flavio Sosipatro Carisio. Sulla questione vd. Bretone 1982.

19. Baffetti 1998, *ad loc.*, rinvia al lungo passo dedicato all'analogia fra anima e Stato in Pl. *Resp.* IV 434D-445E, suggerendo una possibile mediazione di Piccolomini 1583, p. 185: «Ideo Plato in 4. de Repub. inquit Meminisse oportet, quod quisque nostrum, cuius singulae animae partes suum munus explent, iustus erit, suaque peraget: nec obliti sumus, quod civitas ex eo iusta visa est; quia, cum tria in ea sint hominum genera, suo quisque munere fungitur». Tasso ha distinto la clemenza dall'equità e dalla mansuetudine, da una parte affermando come essa combini in sé l'aspetto *interiore* della seconda e quello *esteriore* della prima, e dall'altra mostrando come, a differenza dell'equità, il suo ambito di pertinenza riguardi anche le leggi non scritte. Rispetto a quest'ultimo tema, sembra però poi cambiare strategia, e indicarla – dopo un cenno di ascendenza paolina sui legami fra legge e trasgressione (cfr. ad es. Rm 7,18-25 oppure I Cor 15,56), applicato però al diverso problema della legge *scritta* – come cronologicamente posteriore alla fissazione grafica delle norme,

A.C. Per questa ragione assai più giovane è la clemenza, e per consequente men rigorosa: laonde l'una si potrebbe dipingere con aspetto di vecchia severa e terribile, l'altra con piacevoli sembianti, come si dipinge la giovanezza.[20]

[14] T.T. Se cotesto fosse vero, la clemenza sarebbe umana virtù, non divina, perché tutte le cose degli uomini hanno avuto principio di tempo, qual prima, qual poi.

A.C. Umana, anzi umanissima virtù è la clemenza, come stimò Seneca, il qual disse che niuna virtù era più umana di lei.[21]

T.T. Forse l'affermò avendo riguardo a la nostra infermità e debilezza, da le quali procede la misericordia similmente.[22]

A.C. Questa ragione non molto mi spiace.

[15] T.T. Ma se ciò fosse vero, i più deboli sarebbono i più clementi, come i vecchi e le donne e i fanciulli; Seneca nondimeno vuol che la clemenza convenga a' re oltre tutti gli altri a' quali parimente conviene la fortezza.[23]

A.C. Questa fu senza fallo la sua opinione.

[16] T.T. Ma i grandissimi re s'assomigliano al re de' regi e ne le virtù cercano d'assomigliarlo, perch'in terra sono quasi simolacri de la divinità:[24]

sottintendendo che essa interverrebbe a mitigare le pene prescritte da quelle. Il passaggio introduce così l'interrogativo sulla natura storica o metastorica (e perciò umana o divina) della *clemenza*.

20. Un paragone analogo è applicato al rapporto fra giustizia e cortesia in *Beltramo* 24: «In questa maniera ancora da me [...] la giustizia leggitima da la cortesia facilmente potrebbe esser conosciuta: perché l'una mi s'appressenta con sembiante tutto grave, severo e orrido, e l'altra con allegro e ridente e pieno di piacevolezza».

21. SEN. *Clem.* I 3 2: «Nullam ex omnibus virtutibus homini magis convenire, cum sit nulla humanior» (BAFFETTI 1998, *ad loc.*). Il tema del rapporto fra clemenza e *humanitas* – che qui gioca sulla duplice possibile connotazione dell'espressione, scivolando da *umano* nel senso di *non-divino* a *umano* nel senso di *proprio dell'uomo* – è una delle chiavi del dialogo, e sarà ripreso nella sua conclusione (cfr. *infra*, 90).

22. La clemenza sarebbe cioè una debolezza, cedimento a una passione irrazionale, come la misericordia, che è considerata da Seneca, sulla scorta della morale stoica, un *vitium*, un'inclinazione dell'animo umano incompatibile con il principio dell'atarassia a cui il saggio deve necessariamente attenersi (cfr. *Clem.* II 4 4 e II 5 4).

23. Subito dopo aver affermato che la clemenza è la virtù che più si addice all'uomo, Seneca aggiunge che «nullum tamen clementia ex omnibus magis quam regem aut principem decet. Ita enim magnae vires decori gloriaeque sunt, si illis salutaris potentia est; nam pestifera vis est valere ad nocendum» (*Clem.* I 3 3: BAFFETTI 1998, *ad loc.*): se è così, argomenta Tasso, si deve escludere che essa sia una forma di debolezza.

24. Tradotta da Tasso in termini scritturali, l'idea che il principe, scelto per fare in terra le veci degli dèi, debba per questo imitarli, si legge in SEN. *Clem.* I 1 2 («Egone ex omnibus mortalibus placui electusque sum qui in deorum vice fungerer?») e I 7 2 («quod si di placabiles et aequi delicta potentium non statim fulminibus persecuntur, quanto aequius

laonde io avrei creduto più tosto che questa virtù fosse divina e senza alcuna passione de l'animo. **[17]** E mi confermava in questa credenza un mirabil silenzio d'Aristotele, il qual di lei non volle ragionare in que' libri dove egli c'insegnò le virtù morali e civili, e dove fa tante distinzioni de la giustizia universale, particolare, propia e per similitudine, naturale e legitima, distributiva e correttiva; ma non par che tra queste conceda il suo luogo a la clemenza, quasi ella non sia virtù degli uomini, ma degli iddii più tosto: ma ne la *Topica* afferma che 'l forte e 'l clemente non hanno passione.[25] **[18]** In questo errore

est hominem hominibus praepositum miti animo exercere inperium et cogitare»); il concetto, vero e proprio *topos* della letteratura politica tardoantica e medioevale, intorno al quale ruotano, per esempio, pagine celebri di san Tommaso e di Egidio Romano, era già in *Lettere*, II, n. 123: «i principi in terra sono ministri d'Iddio, e imagini e simulacri de la sua potenza». Tasso procede nel ragionamento per definire con precisione la natura della clemenza: se i re rappresentano sulla terra un'immagine visibile («simolacri») della potestà divina, innanzitutto in quanto imitano Dio («re de' regi») nel loro farsi virtuosi, affermare che la clemenza sia virtù propria dei re indurrebbe a pensare che essa non possa che essere una virtù divina. Il concetto di *virtù divine* coincide qui con quello di virtù teologali, come quello di *virtù umane*, ovvero *morali e civili*, con quello di virtù cardinali: se queste ultime sono disposizioni stabili dell'intelligenza e della volontà, acquisite attraverso la pratica di atti moralmente buoni, le prime hanno origine in Dio, e sono da lui infuse nell'anima dei fedeli. In questa parte del dialogo si argomenta dunque l'ipotesi (esplicitamente dichiarata erronea) che la clemenza possa essere assimilata alle virtù teologali (dove si collocherebbe, prevedibilmente, nell'ambito della *carità*, così come sarà situata, fra le virtù cardinali, in quello della *giustizia*).

25. La trattazione aristotelica sulla *dikaiosynē*, la più importante fra le virtù etiche, si sviluppa in *Eth. Nic.* V 1129a- 1133b: accanto alla nozione medioplatonica di giustizia universale, comprensiva di ogni virtù, lo Stagirita colloca quella di giustizia particolare, che regola i rapporti interpersonali secondo il principio di uguaglianza e proporzionalità, a sua volta distinguibile in "distributiva", che riguarda la ripartizione dei beni in base al merito (proporzione geometrica) e in "correttiva" o "sinallagmatica" alla quale pertiene la funzione di ristabilire l'ordine violato secondo un principio di proporzione aritmetico (Baffetti 1998, *ad loc.*, ricorda anche il sintetico paragrafo sulla giustizia in *Magn. mor.* I 33). Nel secondo luogo citato si può invece riconoscere Arist. *Top.* IV 125b (Baffetti 1998, *ad loc.*): «Sbagliano, poi, coloro che annoverano lo stato abituale all'interno della capacità che ne deriva, considerando, ad esempio, la mitezza come la capacità di riuscire a contenere l'ira, il coraggio e la giustizia come un riuscire a controllare la paura e il desiderio di guadagno; infatti viene detto "coraggioso" o "mite" chi non subisce l'influsso delle passioni, mentre viene detto "continente" chi sente l'influsso delle passioni ma non viene trascinato da esse. Allo stesso modo, dunque, sia dal coraggio sia dalla mitezza deriva la capacità di non essere trascinati dalle passioni che eventualmente si provano, ma di riuscire a controllarle; ma in realtà non sarà questa la caratteristica del mite o del coraggioso, quanto piuttosto quella di non subire alcun influsso da parte di tali realtà» (Tasso adatta evidentemente al proprio discorso sulla clemenza una riflessione che prende ad esempio più propriamente la mitezza o mansuetudine: «Siquidem fortis, et mansuetus perturbatione vacans dicitur», si legge nella versione latina dei *Topica* con esposizione di Alessandro di Afrodisia che l'autore ebbe

similmente m'indusse Plutarco, grandissimo filosofo fra' Peripatetici, percioch'in quella operetta ch'egli scrisse, *De la tarda vendetta d'Iddio*, si legge che la mansuetudine e la toleranza de l'ingiurie è una parte de la divina virtù, con la quale Iddio ci dimostra come con la pena de pochi molti s'amendino e dal tardo castigo molti sian corretti e molti n'abbiano giovamento.[26] **[19]** Una altra parte ancora, se non l'istessa, io credeva che fosse la clemenza: la qual, s'umana fosse, s'annoverarebbe peraventura fra' costumi ch'i Greci chiamano τ⟨ρόπ⟩ους, per la mutazione; come si legge di Cecrope, che da gli antichi fu detto biforme, non perché di buon re divenisse tiranno crudele, imitando la natura del dragone, ma per esser prima stato terribile e di perversa natura, e poi dimostratosi umano nel regno. All'incontro Nerone di clemente principe negli ultimi anni de l'imperio diventò, o almeno si manifestò, inclementissimo tiranno.[27]

a disposizione, Aristotele-Alessandro di Afrodisia 1554, cc. 52*r-v*). Dopo aver proposto l'ipotesi che la clemenza sia «divina e senza alcuna passione de l'animo», e che proprio tale natura divina giustifichi il silenzio su di esse nelle opere etiche di Aristotele, il ricordo del passo dai *Topica* sembra già contestare tale conclusione, suggerendo che la *fortezza* e la *clemenza* siano sì virtù libere da ogni passione, ma umane.

26. Cfr. Plut. *De sera* 5 551B-C (Baffetti 1998, *ad loc.*): «longe aequius est, quum deum optimum ac maximum, qui neminem timet, nullius rei indiget, qui nulla poenitentia duci potest, vindictam tamen suspendere cernamus, debitumque sceleribus expectare tempus, nos quoque illum imitari ac placidos reddi, *mansuetudinemque ac tolerantiam, divinam virtutis censere particulam*. Quam deus ostendit, quum paucos puniendos corrigit, tardius vero animadvertendo multos hortatur, iuvat ac admonet» (Plutarco 1532, c. 341*r*).

27. Cecrope, rappresentato con busto umano e corpo di rettile («biforme»), è considerato il più antico re d'Atene: clemente e tollerante, introdusse nell'Attica la scrittura e la monogamia, istituì il culto di Atena e l'uso di seppellire i morti, abolì i sacrifici cruenti alle divinità. Il passo a lui riferito, come osserva Baffetti 1998, *ad loc.*, è tradotto alla lettera da Plut. *De sera* 6 551E-F: «Considerate etenim quantae in hominum vita et moribus acciderint mutationes, quoque a sceleribus et flagitiis, ad frugaliorem modestioremque conversi sunt vitam. Unde et conversio dicta est, quum quis a vitiis se avertit, sanioresque induit mores. *Proinde ambigue priscos de Cecrope fabulatos arbitror, non ut aliqui asserunt, ex optimo rege crudelem et immitem factum esse tyrannum, sed contra, quum sub initium morosus ac terribilis fuisset, postea perquam humane ac placide imperasse*» (Plutarco 1532, c. 341*v*). Nel testo originale, che Tasso mostra qui di conoscere almeno in modo parziale e forse indiretto, Plutarco osserva appunto come *la parte mutevole* dell'uomo sia detta «τρόπος [...] και ἦθος», che nella traduzione Sessa e in quella moderna corrispondono rispettivamente a *conversio* e *mores*, e a *carattere* e *comportamento*. Il passo presenta dunque l'ipotesi che la clemenza sia «una altra parte ancora, se non l'istessa», della «divina virtù» (*scil.* della «mansuetudine» e della «toleranza de l'ingiurie» poco sopra menzionate), ma aggiunge che negli uomini sarebbe una parte del *carattere* o *indole*, mutabile nel tempo come dimostrato dagli esempi di Cecrope e Nerone (dedicatario, in giovane età, del *De clementia* di Seneca, e poi, nei fatti, demoniaca smentita degli auspici del filosofo). Il testo, anche nell'edizione Raimondi, legge τόπρους, e così osserva l'editore: «dove dovrebbe star scritto τρόπους, il Tasso adotta

[20] A.C. È senza dubbio mutazione ne' costumi de' principi, e alcuna volta in meglio, cioè da la ferità ne la clemenza.

T.T. Devrebbe farsi avanti gli abiti confermati; ma se ciò avenisse, si potrebbe conchiudere ch'ella fossa umana virtù:[28] ma io sono assai dubbio di questa conchiusione, e 'l dubbio nasce ancora per le cose ultimamente dette da noi, cioè che la mutazione si faccia da la ferità ne la clemenza; perché, s'io non sono errato, le mutazioni tutte si fanno ne' contrari.

A.C. Così insegna Aristotele.[29]

[21] T.T. Dovendosi adunque far la mutazione da la ferità ne la clemenza, ne segue che l'una sia a l'altra contraria.

A.C. Non mi pare inconveniente.

T.T. Dunque la clemenza è anzi divina virtù, perch'a le cose ferine non s'oppongono l'umane, ma le divine più tosto, e l'umane paiono poste in mezzo fra l'une e l'altre e quasi participar degli estremi: però l'uomo da' greci teologi fu assomigliato al centauro, sì come colui ch'avendo insieme la ragione e 'l sentimento, par che congiunga la natura divina con quella de le fiere.[30] **[22]** Aristotele ancora oppose a la ferità la virtù eroica, la quale egli chiama divina.[31] Siamo adunque sin ora dubbi per molte ragioni se la clemenza sia

prima τόπος e poi, cancellando, introduce come poziore τόπρους: se l'accusativo può dipendere da una concordanza rispettata [...], lo scambio della lettera ρ rivela, insieme con la prima versione del vocabolo, un oscillare distratto che tollera inesattezze a favorisce errori» (Raimondi 1958, I, p. 299); di fronte a una parola tanto nota è parso che almeno la metatesi di ρ, se anche risalisse direttamente a Tasso, debba comunque ritenersi un semplice *lapsus calami*, e come tale siamo intervenuti a emendarlo.

28. La mutazione dalla ferocia alla clemenza, cioè, dovrebbe avvenire prima che l'*habitus* si confermasse, fissandosi in vizio o virtù: ma ciò equivale appunto a farne una virtù umana, che si acquisisce attraverso la pratica di azioni virtuose.

29. Cfr. ad es., come suggerisce Baffetti 1998, *ad loc.*, Arist. *Met.* XII 1069b: «il mutamento ha luogo fra gli opposti, oppure fra gli stati intermedi a questi – non fra tutti gli opposti in genere [...], ma soltanto fra contrari».

30. Baffetti 1998, *ad loc.*, rimanda ad es. a Clem. Al. *Strom.* IV 3 8-9: «[L'uomo] assomiglia [...] al centauro della mitologia tessalica, composto com'è di elemento razionale e elemento irrazionale, d'anima e di corpo: ma il corpo opera nella terra e s'affanna per la terra, l'anima è protesa invece verso Dio». La metafora del centauro, che richiama un noto passo del *Principe* (XVIII 5-6), è impiegata da Tasso per «delineare il percorso etico e politico dell'uomo sospeso agli estremi della ferinità e dell'utopia dell'altrove divino» (Anselmi 1999, p. 242).

31. Il riferimento è a *Eth. Nic.* VII 1145a. Il passo è citato e discusso in Thom. *ST* II-II q. 159 a. 2: «Sed saevitia vel feritas continetur sub bestialitate. Unde non directe opponitur clementiae, sed superexcellentiori virtuti, quam philosophus vocat heroicam vel divinam, quae secundum nos videtur pertinere ad dona Spiritus Sancti. Unde potest dici quod saevitia directe opponitur dono pietatis». Tasso si riferisce al passo aristotelico anche nel *Discorso della virtù eroica e della carità* (ad es. p. 191: «Ma che ne dice Aristotele? la diffinisce [virtù

divina o umana virtù; e s'ella è divina solamente, è scusato Aristotele perché di lei non facesse menzione, lasciandola fra l'altre forme che sono ne la mente divina e poco giovano a l'umane operazioni, com'egli questionando volle provare; ma se per participazione o per imitazione de le virtù divine l'uomo può divenir virtuoso, può divenir clemente senza fallo.[32]

A.C. Così debbiam credere più tosto.

[23] T.T. Alcuno per mio aviso divenne giusto, imitando la divina giustizia o di lei participando; altri forte, altri tolerante, altri temperante, altri, come dicemmo, mansueto, altri con l'istesso modo de' suoi doni e de' suoi guiderdoni abbondantissimo donatore.

A.C. Così avenne senza fallo.

[24] T.T. Dunque ne l'istessa guisa altri è divenuto o potrebbe divenir clemente; ma se la clemenza è si fatta, debbiam porre in Dio le virtù essemplari, come posero fra i Platonici Plotino e Macrobio e fra i nostri teologi il lume e lo splendor de la gloria latina e gli altri che da' raggi de la sua dottrina furono illustrati: perché, se le civili virtù sono imagini de le divine, questa ancora sarà una de l'altre, e tanto l'imagine sarà più bella quanto fie più simile a l'idea, o a l'essempio che vogliam chiamarla. Presupognamo adunque che sia civil e moral virtù, imparata per imitazione de le divine, come vuol Plutarco e prima Giuseppe Ebreo.[33]

eroica] egli? Non certo; ma per lo contrario suo in alcun modo ce la manifesta. Dice egli, che la virtù eroica a la ferità è opposta»), dove giunge ad assimilare virtù eroica e carità (cfr. ivi, p. 195). Il rimando, sempre di BAFFETTI 1998, *ad loc.*, a PICCOLOMINI 1583, pp. 330-331, non sembra del tutto pertinente, dal momento che, discutendo su *Quae sit Heorica Virtutis Eminentia*, il filosofo senese arriva a una tassonomia tripartita delle virtù che Tasso non pare prendere in considerazione: «distinctius tamen conditiones virtutum explicaremus, si supra Morales virtutes collocaremus Heroicas, quae essent splendores Moralium: et supra Heroicas Divinas, Spem scilicet, Fidem, et Charitatem, cum his quae eas sequuntur, Pietate, Religione, et Sanctitate» (ivi, p. 331).

32. Se finora si è suggerita un'alternativa secca fra virtù umane (apprese autonomamente dall'uomo) e divine (infuse da Dio), si introduce ora il motivo platonico della *homoiosis theo* (assimilazione a Dio), che fonda l'acquisizione di ogni virtù sulla partecipazione al divino attraverso un processo di *imitatio* che offre all'individuo agente la possibilità di assimilare, seppur in maniera approssimativa, l'idea di perfetta virtù che Dio possiede in maniera innata. Sulla scelta, da parte di Aristotele, di escludere le virtù divine dalla sua trattazione etica, si ricordi almeno *Eth. Nic.* I 1096a-1097a, dove confutando l'idealismo platonico si afferma come, da un punto di vista etico, «sia meglio conoscerlo [il bene] in rapporto a quei beni che l'essere umano può acquisire o realizzare».

33. Il «lume» dei teologi è Tommaso d'Aquino, che in *ST* I-II q. 61 a. 5 classifica le virtù in politiche, purificanti, proprie di un animo purificato ed esemplari, collocando le virtù esemplari in Dio: «Oportet igitur quod exemplar humanae virtutis in Deo praeexistat, sicut et in eo praeexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari vel

A.C. Come vi pare.

[25] T.T. Ma facendola civile e umana virtù, fa mestieri che se gli opponga un vizio che sia parimente umano, come la crudeltà, sì veramente che l'uomo per vizio non paia aver mutata natura né convertito in fiera, come si legge d'Ezzellino e d'altri tiranni.[34]

A.C. Intendo.

prout est exemplariter in Deo, et sic dicuntur virtutes exemplares» (generico appare invece il rinvio di BAFFETTI 1998, *ad loc.*, ai capitoli *SG* I 92-94, dedicati alle virtù in Dio). Quella dottrina, come si ricorda a testo, risale a PLOT. *Enn*., I 2, 2-7 (che Tasso leggeva in PLOTINO-FICINO 1540, c. IX*r*), ed era stata ripresa da MACR. *In Somn.* I 8 12-14 («Plotinus inter philosophiae professores cum Platone princeps Libro de virtutibus gradus earum vera et naturali divisionis ratione conpositos per ordinem digerit. Quattuor sunt inquit quaternarum genera virtutum. Ex his primae politicae vocantur, secundae purgatoriae, tertiae animi iam purgati, quartae exemplares»): ad essa Tasso fa riferimento anche nel *Discorso della virtù eroica*, p. 190, e in *Forestiero Napolitano* 33, *Cataneo-idoli* 106 e *Porzio* 80. Alle virtù discusse da Tommaso, Tasso propone qui di aggiungere la clemenza, superando la contrapposizione fra la sua natura umana o divina, e concludendo che essa sia una virtù che si afferma attraverso una pratica umana ispirata dal modello divino. Per Plutarco, cfr. *De sera* 5 550C-E: «Primo itaque considerate, quod ex Platonis sententia, omnium bonorum sese Deus in medium constituit exemplar, ut humana virtus, quum illi admodum conformis esset, haberet quem imitaretur, totisque sequeretur viribus. Etenim rerum omnium natura confusa quum esset, hoc sortita est principium, ut similitudine, ac cognatione quadam divinae virtutis et ideae transformaret, fieretque mundus. [...] Nulla enim re magis deo frui concessum est homini, quam si imitando ac sequendo illius bona et honesta opera, ad virtutem usurpet» (PLUTARCO 1532, p. 340*v*). Quanto a Flavio Giuseppe, Tasso pensava forse al *Proemio* delle *Antichità giudaiche*, dove di Mosè-legislatore si dice che «giudicò che sopra ogn'altra cosa fosse necessario che quelli che vuol bene ordinare e disporre la vita sua, o pure vuol dar'ad altri le leggi, habbia primamente della natura di Dio cognitione, et che in tal guisa di esso l'opere considerate, si venga sforzato di imitare et seguire l'eccellenza dell'esempio» (FLAVIO GIUSEPPE 1581, p. 4). Si ricordi che, nel 1587, Tasso aveva ricevuto da Gherardo Borgogni un esemplare in spagnolo dell'opera (*Lettere* III, n. 817: «Io ringrazio Vostra Signoria de l'istorie di Giuseppe Ebreo tradotto in spagnuolo; non perch'io l'avessi dimandato, ma perchè la bellezza de la lingua ne la quale è tradotto, non consentirà che mi sia grave la fatica di leggerlo di nuovo»), e che tra i suoi postillati è conservato, «interamente annotato», un esemplare dell'edizione basilese del 1559 (cfr. RUSSO 2022, p. 393, post. n. 39).

34. In *ST* II-II q. 159 a. 2 Tommaso pone la clemenza nel novero delle «virtutes humanes» in diretta contrapposizione con la crudeltà, una «malitia humana» distinta dalla ferinità («saevitia vel feritas») che trova la sua perfetta antitesi nell'aristotelica «superexcellentiori virtuti» chiamata «heroicam vel divinam» e nella categoria prettamente cristiana della pietas. *Ezzellino*: Ezzelino III da Romano (1194-1259) è il signore della Marca Trevigiana ricordato da Dante in *Inf.* XII 109-110, che accoglie le testimonianze delle cronache contemporanee relative alla sua efferata crudeltà. Scomunicato nel 1254 da Alessandro IV, fu descritto come *filius diaboli* nella tragedia *Ecerinis* di Albertino Mussato, che alimentò ulteriormente, rendendola leggendaria, la sua fama di crudele tiranno.

T.T. Abbiamo adunque sin ora trovato ch'ella sia umana virtù: cerchiamo l'altre quasi forme di questo genere; e voi, che sapete tutte le cose a mente, dite quel che vi sovviene.[35]

[26] A.C. La diffinì, se ben mi rammento, Marco Tullio prima e Seneca dapoi.

T.T. Cominciam da la prima definizione.

A.C. «La clemenza è virtù per la quale l'animo, concitato ne l'odio, da l'altrui benignità è ritenuto».[36]

T.T. Se l'animo è concitato, la virtù non ha moderate le sue passioni.

A.C. Il concedo.

[27] T.T. Dunque non è virtù confermata, ma continenza più tosto.[37]

A.C. Né questo niego.

T.T. Concedetemi adunque che s'ingannasse Aristotele, a cui non piacque che la continenza fosse genere de la clemenza, o Marco Tullio.[38]

A.C. È verisimile che Marco Tullio più tosto prendesse errore.

35. La discussione ai parr. 14-25 è dunque pervenuta a individuare il *genere* (virtù umana) della clemenza; ora si volge alle differenze specifiche (*forme*), iniziando a vagliare una serie di *auctoritates* per valutare le possibili definizioni della clemenza e la collocazione di quest'ultima rispetto alle altre virtù.

36. Cfr. Cic. *Inv.* II 54 164: «Temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio. Eius partes continentia, clementia, modestia. Continentia est, per quam cupiditas consilii gubernatione regitur; *clementia, per quam animi temere in odium alicuius iniectionis concitati comitate retinentur*; modestia, per quam pudor honesti curam et stabilem comparat auctoritatem» (cfr. Baffetti 1998, *ad loc.*). La definizione è desunta, però, da Thom. *ST* II-II q. 157 a. 1 arg. 2, traducendo la quale il pronome *altrui* (*alicuius*) è erroneamente attribuito alla benignità, e non all'odio: «Tullius dicit, in II *Rhet.*, quod clementia est virtus per quam animus concitatus in odium alicuius, benignitate retinetur». Che Tasso interpreti il passo fuori dal suo contesto è confermato *infra*, 30, quando sembra approvare l'ascrizione senecana della clemenza al genere della temperanza, apparentemente ignorando che tale era anche la posizione ciceroniana.

37. Come afferma Arist. *Eth. Nic.* VII 1145b, «mentre l'incontinente compie, a causa della passione, azioni che pur sa che sono malvagie, l'uomo continente, che sa che i suoi desideri sono malvagi, non li segue in forza del ragionamento»: a quest'ultima fattispecie sembra adattarsi la definizione ciceroniana (decontestualizzata), che considera la *clemenza* come capacità di non cedere al proprio immoderato desiderio di vendetta. Ma, come si è detto, la *clemenza* dovrebbe essere invece una *virtù confermata*, ossia un *habitus* stabile, possedendo il quale l'animo si trova *già* nella giusta disposizione, e non ha bisogno di combattere con passioni malvagie già sconfitte, non più capaci di turbarlo (e si ricordi al riguardo anche il riferimento ai *Topica* del § 17, col relativo commento).

38. Baffetti 1998, *ad loc.*, ricorda che Aristotele tratta della mitezza (*praótes*, ossia medietà riguardo ai sentimenti d'ira) tra le virtù, in *Eth. Nic.* IV 1125b-1126b (e, aggiunge lo studioso, in *Rh.* II 1380a-b), ma qui sembra agire anzitutto la traccia del passo da *Topica* IV citato *supra*, 17.

[28] T.T. Ma consideriam la cosa stessa senza l'autorità; consideriamo, dico, se l'odio conviene a ciascuno che sia clemente: se non può essere clemenza senza odio né senza concitazione, per così dire, non fu clemente Pisistrato, il quale non solo non odiò, ma non fece segno d'adirarsi; non Licurgo, il quale, accecato dal bastone, non si mosse ad alcuno sdegno; né clementi sono i padri o i mariti, se prima non sono commossi ad odio.[39]

[29] A.C. Questa è definizione che diede Cicerone come retore. Forse più vi piaceranno l'altre di Seneca, che ne ragiona come filosofo; e questa fra le sue è la prima: «La clemenza è una temperanza de l'animo ne la podestà del vendicarsi, o vero una piacevolezza del superiore verso l'inferiore nel constituir le pene».[40]

39. Attraverso il ricorso induttivo a casi esemplari, Tasso dimostra per assurdo come il fatto di provare un moto di odio – ossia di una passione smodata che deve essere moderata – non possa essere considerato un tratto essenziale all'esercizio della clemenza, sconfessando così la definizione ciceroniana. *Pisistrato*: tiranno d'Atene citato anche da Dante in *Purg.* XV 94-105 come esempio di mansuetudine, secondo il resoconto di Valerio Massimo in un'occasione decise di non giustiziare un giovane che aveva osato baciare in pubblico sua figlia; in un'altra perdonò, senza adirarsi, l'amico Trasippo che, in preda ai fumi del vino, gli sputò in viso («Non tam robusti generis humanitas, sed et ipsa tamen memoria prosequenda Pisistrati Atheniensium tyranni narrabitur. Qui, cum adulescens quidam amore filiae eius virginis accensus in publico obviam sibi factam osculatus esset, hortante uxore ut ab eo capitale supplicium sumeret respondit, "Si eos, qui nos amant, interficiemus, quid eis faciemus, quibus odio sumus?". Minime digna vox cui adiciatur eam ex tyranni ore manasse. In hunc modum filiae iniuriam tulit, suam multo laudabilius. A Thrasippo amico inter cenam sine fine convicio laceratus ita et animum et vocem ab ira cohibuit, ut putares satellitem ‹a› tyranno male audire. Abeuntem quoque, veritus ne propter metum maturius se convivio subtraheret, invitatione familiari coepit retinere. Thrasippus concitatae temulentiae impetu evectus os eius sputo respersit nec tamen in vindictam sui valuit accendere. Ille vero etiam filios suos violatae patris maiestati subvenire cupientis retraxit. Posteroque die Thrasippo supplicium a se voluntaria morte exigere volente venit ad eum dataque fide in eodem gradu amicitiae mansurum, ab incepto revocavit. Si nihil aliud dignum honore memoriae gessisset, his tamen factis abunde se posteritati conmendasset»: Val. Max. V 1 *ext.* 2, a cui rimanda Baffetti 1998, *ad loc*). *Licurgo*: il leggendario legislatore di Sparta decise di perdonare Alcandro, il quale, infuriato contro di lui per delle leggi a suo parere ingiuste, lo aveva accecato con il suo bastone: «Quando si decise di comune accordo di consegnarlo perché fosse punito, Licurgo non lo maltrattò né lo biasimò e, avendolo convinto ad abbracciare quello stile di vita, lo rese sostenitore di lui e della sua riforma, e in tutto amante della disciplina» (Plut. *Apoph.* 227A-B: Baffetti 1998, *ad loc*).

40. Sen. *Clem.* II 3 1: «Clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi vel lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis poenis» (Baffetti 1998, *ad loc.*). La definizione di Seneca è discussa e interpretata in due differenti *articula* tomistici (*ST* II-II q. 157 a. 1 e a. 3), ai quali Tasso fa riferimento (*infra*, 40-41) per chiarire la connessione tra mansuetudine e clemenza.

[30] T.T. Meglio disse chi la chiamò temperanza:[41] ma Seneca nondimeno parve dubio del *quid est*, poich'una volta l'assegnò per genere la temperanza, l'altra la piacevolezza, quantunque la prima abbia per soggetto il piacere, l'altra i piacevoli ragionamenti.[42]

A.C. Non volle forse intendere de la particolar temperanza, la quale ha particolar soggetto, ma de l'universale di cui parla Platone.[43]

T.T. Di leggieri il vi concedo; ma non vi concederei egualmente che due generi dovesser addursi d'una sola definizione.

[31] A.C. Udite quel ch'egli soggiunga: «È più secura cosa mettervi davanti molte definizioni, perch'una sola definizione non la comprenderebbe intieramente: laonde può esser detta una inclinazione de l'animo a la piacevolezza nel riscuoter le pene».[44]

T.T. Di cosa certa e stabile, come è la clemenza, incerta e mutabile è l'ultima definizione: laonde Seneca mi par quasi pentito di chiamarla virtù e d'averle fatto tanto onore; però dubita s'ella sia tale, come dubitò san Tomaso.[45]

41. Infatti, secondo *Eth. Nic.* VII 1146a, la temperanza costituisce la virtù di chi non è più soggetto a passioni o desideri smodati, come invece accade al continente.

42. *quid est*: quiddità, essenza, secondo una categoria propria della filosofia tomistica. *temperanza... ragionamenti*: Tasso riscontra nella definizione senechiana un'indecisione, poiché la clemenza è assegnata ai due diversi ambiti della *temperantia* («temperanza») e della *lenitas* («piacevolezza»). La temperanza (*sophrosyne)* e la virtù relazionale della «piacevolezza» *(eutrapelia*), spesso tradotta con il termine 'arguzia', sono accomunate dal fatto di rappresentare il giusto mezzo tra due estremi (intemperanza e insensibilità la prima, buffoneria e rusticità la seconda), ma differiscono in merito al soggetto: se, infatti, la temperanza riguarda il piacere, l'arguzia riguarda la socializzazione («piacevoli ragionamenti»): cfr. ARIST. *Eth. Nic.* III 1117b-1118a e IV 1127b-1128b.

43. Aristotelicamente la temperanza, come la continenza, è sempre relativa alla precisa passione che neutralizza. Qui invece dovrebbe essere evocato PL. *Leg.* I 631C: «Fra i beni divini [...] si trova al primo posto, in posizione preminente, la saggezza; al secondo, subito dopo, *l'intelligenza, l'atteggiamento temperante dell'anima*. Terza viene la giustizia che nasce dalla mescolanza di queste virtù con il coraggio. Al quarto posto, infine, mettiamo il coraggio. [...] Tutte le altre disposizioni sono finalizzate a tali valori [...] i quali, a loro volta, guardano tutti all'intelligenza come loro guida». Secondo BAFFETTI 1998, *ad loc.*, la ripresa potrebbe essere mediata da PICCOLOMNI 1583, p. 232, il quale però, dopo aver fornito un rapido sunto del passo platonico, ne contesta la validità: «Qua sententia dubia est: minime enim Temperantia principatum obtinere videtur; cum ea Vim appetendi ignobiliorem (cupiditatem nempe) recte componat, et perturbationem satis vilem moderetur».

44. SEN. *Clem.* II 3 1: «Plura proponere tutius est, ne una finitio parum rem comprehendat et, ut ita dicam, formula excidat; itaque dici potest et inclinatio animi ad lenitatem in poena exigenda». Quest'ulteriore definizione pare sintetizzare la precendente e i due generi che in essa si affacciavano (temperanza e piacevolezza).

45. Il dubbio di Seneca è implicito nel ricorso al concetto di 'inclinazione', differente dalla virtù intesa quale *habitus* consolidato. *come dubitò san Tommaso*: THOM. *ST* II-II q. 157

[32] Ma l'inclinazioni precedono gli abiti, e l'inclinazioni sono naturali e gli abiti sono morali: e fra questi io riporrei più tosto la clemenza, perché ne l'uomo si ricerca il costume confermato, ne le fiere sogliamo cercar l'inclinazioni o gli instinti;[46] come ne' leoni e negli elefanti, de la cui clemenza Plinio scrive molte cose, e particolarmente che ne le solitudini insegnano la strada agli uomini che loro si fanno a l'incontro.[47] **[33]** Laonde non altrimenti questi medesimi animali per timore de l'insidie si fermano a considerare il vestigio umano impresso ne l'arena e rivolgano indietro tutta la schiera, ch'io mi fermi a considerare il vestigio de la ragione impresso nel sentimento; né vorrei ingannarmi, ma, per quel ch'a me ne paia, questa impressione è così ferma che non può esser detta inclinazione.

[34] A.C. Seneca pone molte definizioni perché da tutte apprendiamo quel che sia la clemenza.

T.T. Quasi non basti una sola.

A.C. Ha forse diversi rispetti ora al fine, ora a la materia, ora a la forma.[48]

T.T. Poteva nondimeno raccogliere tutte le cause in una sola definizione, come fanno coloro che non si contentono di quella la qual *constat ex genere et differentiis*; ma al logico peraventura basta ch'ella sia tale; il fisico vi cerca

a. 2 (BAFFETTI 1998, *ad loc.*); le ragioni contrarie all'inserimento della clemenza nella categoria delle virtù, dopo essere state enunciate, sono sistematicamente confutate da Tommaso che la considera parte potenziale della temperanza, capace di mitigare il rigore delle leggi «secundum rationem rectam, quando scilicet oportet, et in quibus oportet».

46. *Ma l'inclinazioni… instinti*: Tasso considera inadeguato il termine «inclinatio» impiegato da Seneca, in quanto le «inclinazioni» rappresentano la parte istintuale dell'essere vivente e sono più conformi alla natura degli animali che a quella dell'uomo, il quale aspira, invece, a un *habitus* solido, stabile, frutto di un compromesso sociale e culturale; la clemenza, in tal senso, essendo una virtù umana, non può essere considerata un'inclinazione, ma, più propriamente, un abito morale.

47. Come indica BAFFETTI 1998, *ad loc.*, si rimanda a PLIN. *Nat. Hist.* VIII 23 («Ipsius animalis [elephantum] tanta narratur clementia contra minus validos, ut in grege pecudum occurrentia manu dimoveat, ne quod obterat inprudens. Nec nisi lacessiti nocent idque cum gregatim semper ambulent, minime ex omnibus solivagi. Equitatu circumventi infirmos aut fessos vulneratosve in medium agmen recipiunt, acie velut imperio aut ratione per vices subeunte») e 48 («Leoni tantum ex feris clementia in supplices. Prostratis parcit et, ubi saevit, in viros potius quam in feminas fremit, in infantes non nisi magna fame»).

48. Secondo Costantini Seneca ha voluto formulare diverse definizioni che tenessero conto delle varie cause individuate, probabilmente ancora sulla scorta del passo appena citato di *Clem.* II 3 1, poco prima del quale si legge: «Et ne forte decipiat nos speciosum clementiae nomen, et in contrario aliquando abducat, videamus *quid sit* clementia, *qualisque sit*, et *quos fines* habeat». La nozione di 'causa' rimanda alla dottrina aristotelica della causalità (cfr. ARIST. *An. Po.* II 11, *Met.* IV 2, quindi *Ph.* II 3) e, in particolare, alle nozioni di causa finale (il fine verso cui un ente tende), causa materiale (la materia di cui è composto un ente) e causa formale (la forma, il modello, l'essenza di un ente).

la materia appresso; il morale, s'io non m'inganno, ha principal riguardo a la forma e al fine, del quale io sono più sollecito che di niuna altra cagione: perché mi sovviene d'aver letto in Aristotele che la definizione deve esser dirizzata a l'ottimo. **[35]** Consideriamo adunque qual sia in queste definizione la causa finale, per ragionare in quel modo ch'i nostri filosofi sono usi di favellare.[49]

A.C. In queste ultime tre io veggio il medesimo fine, cioè di costituir la pena o di riscuoter la pena.[50]

T.T. Ma questo fine pare a voi ottimo, signor Costante?

A.C. Ottima cosa è che gli scelerati abbiano il supplicio, gli infelici per men grave errore men gravemente sian puniti.

[36] T.T. Non ottima è per mio parere, ma necessaria:[51] l'ottima cercherem poi, come abbiam considerate tutte le definizioni; èccene alcuna altra?

A.C. Questa: «La clemenza è moderazione che rilascia alcuna cosa de la debita pena», la qual par condannata da lui medesimo, perché fa meno del debito.

T.T. Se la pena era debita, la virtù dee riscuoter questo debito intieramente.[52]

49. La necessità logica che la definizione restituisca per lo meno l'appartenenza di genere e la differenza specifica del definito è espressa da Aristotele nel primo libro dei *Topica*, ove si afferma esattamente che «la definizione è costituita proprio da genere e da differenza» (103b); anche l'idea conclusiva che nel definire si debba procedere «in relazione a ciò che è meglio» è plausibilmente suggerita da un passo dei *Topica*, in questo caso VI 143a (già ripreso, insieme ad altri schemi sulla definizione, in *Rangone* 36). Come si è anticipato, l'individuazione dell'oggetto privilegiato delle differenti discipline può esser infine ricondotta direttamente alla *Fisica*, che si prefigge di attendere alla natura «nel senso di forma e nel senso di materia» (II 194a), e al libro inaugurale dell'*Etica Nicomachea*, che rivela il finalismo caratteristico della dottrina morale aristotelica. Tasso intende considerare la questione dal punto di vista etico-politico e, in tal senso, propone a Costantini di ricercare la causa finale della clemenza.

50. Nelle tre definizioni di Seneca la clemenza si applica sempre all'atto del fissare e applicare una pena: questo appare il suo unico ambito di pertinenza e la sua ragion d'essere (la *causa finale*).

51. Si riconosce forse, in questo passaggio, un'eco di PL. *Leg.* I 628C-D: «il sommo bene non è né la guerra, né la sedizione [...], ma la pace fra gli uomini e l'amorevolezza, al punto che, oserei dire, la vittoria che lo Stato riporta su sé stesso *non è tanto il bene maggiore quanto addirittura una necessità*». Riadattando l'espressione al diverso contesto, Tasso suggerisce che l'applicazione della *clemenza* in campo penale è certamente necessaria, ma la sua pertinenza deve essere più ampia.

52. SEN. *Clem.* II 3 2: «Illa finitio contradictiones inveniet, quamvis maxime ad verum accedat, si dixerimus clementiam esse moderationem aliquid ex merita ac debita poena remittentem: reclamabitur nullam virtutem cuiquam minus debito facere» (BAFFETTI 1998, *ad loc.*; ma il tema è approfondito in *Clem.* II 7 1-3).

[37] A.C. Così par che voglia conchiudere; ma tutti intendono quel che soggiunge il medesimo autore: «La clemenza è quella che si piega intorno a ciò che meritamente può constituirsi».[53]

T.T. Io credeva che questa clemenza degli Stoici fosse più rigida e simile al collo de' leoni e a quel de le statue, il quale non può in modo alcuno piegarsi; ma poich'ella si torce in qualche modo, è somigliante a quella regola di Lesbo de la qual parla Aristotele ne la sua *Etica*.[54] **[38]** Ma ricerchiamo se ne l'altre cose Aristotele a Seneca sia conforme.

A.C. Già avete detto ch'Aristotele non fa menzione de la clemenza ne le *Morali*.

T.T. Non sotto questo nome, ma sotto l'altro d'equità.

A.C. Sono adunque l'istessa.

[39] T.T. Acciò pensarem poi; ora udite quel ch'egli scriva de l'equità: «L'equità e l'uomo in cui sia questa virtù è colui il quale diminuisce le cose giuste descritte da le leggi, ma non tutte le cose giuste: perché non diminuisce quelle che son giuste veramente per natura, ma le tralasciate dal legislatore, che non può essaminare intieramente tutti i particolari».[55] Da le quali parole io comprendo che l'equità diminuisce le pene: ché pene sono le cose giuste imposte dal legislatore, che non ha potuto antivedere tutti i casi che fanno degno di perdono il trasgressore de le sue leggi. A questo fine adunque

53. Tasso traduce ancora SEN. *Clem.* II 3 2: «Atqui hoc omnes intellegunt clementiam esse, quae se flectit citra id, quod merito constitui posset» (BAFFETTI 1998, *ad loc.*). 'Meritamente [...] constituirsi' varrà qui 'decidersi, stabilirsi in modo legittimo, lodevole'.

54. In contrapposizione al rigore della dottrina morale stoica, Tasso torna a richiamare il concetto aristotelico di equità (cfr. ARIST. *Eth. Nic.* V 1137b): Aristotele, nel tentativo di esemplificare la virtù morale dell'*epieíkeia*, narra che gli architetti dell'Isola di Lesbo erano soliti utilizzare un particolare regolo di piombo che avrebbe avuto la peculiarità di adattarsi alle superfici grezze e irregolari delle pietre da costruzione senza rimanere rigido: l'*epieíkeia*, allo stesso modo, interviene a correggere la norma universale, necessariamente astratta, adattandola alle circostanze particolari. L'esempio del regolo lesbio è impiegato anche nel *Cavaletta*, per garantire un margine di libertà al giudizio del poeta rispetto alle norme canoniche (§§ 134-135). Il dato della rigidità del collo del leone deriva da ARIST. *Part. An.* IV 686a: «In tutti gli animali [il collo] è flessibile e possiede vertebre, con l'eccezione dei lupi e dei leoni il cui collo è formato di un unico osso».

55. Traduce ARIST. *Mag. Mor.* II 1 1198b (*De aequitate*; BAFFETTI 1998, *ad loc.*): «*Est nimirum aequitas et aequus, qui descripta legibus diminuit* ac moderatur, nam quae legislator particulatim examinate ad unguem definire non potest, sed in universum loquitur, hic in eisdem intercedens, deligit quae legislator particulariter quidem definire volebat, verum ei facere non licuit. Eiusmodi certe aequus, non omnino iuxta [*sic*] diminuens: *quandoquidem quae natura ac vere iusta sunt, non diminuit, sed ea duntaxat* [sic] *quae legislator deseruit, cum explere non posset*» (ARISTOTELE 1542, p. 209).

riguarda questa virtù, al quale non ha potuto giunger l'acuta vista del legislatore: e in ciò non sono Aristotele e Seneca molto differenti.

[40] A.C. Se duo gran maestri sono concordi, non possiamo errare.

T.T. Ma concorda seco Aristotele ne la *Topica*, dicendo ch'ella è diminuzione de le cose giuste e de l'utili, cioè de le pene imposte dal legislatore, com'interpretò san Tomaso, dicendo che la clemenza è moderatrice de le pene, la mansuetudine è moderatrice de l'ira.[56]

A.C. Da' suoi detti si può ritrarre non solo quel che sia la clemenza, ma in quel che sia diversa da la mansuetudine.

[41] T.T. Non è questa sola differenza, se vogliamo con gli scolastici filosofare: ma vi s'aggiunge che la clemenza è del superiore a l'inferiore, la mansuetudine di ciascuno verso ciascuno.[57] Ma non è così agevole il distinguere tra la clemenza e l'equità, anzi alcuni degli interpreti l'hanno usate come voce sinonime: e io porto la medesima opinione, fondata, quasi in saldissima pietra, in quella notissima proposizione la qual non ha bisogno di prova, ma serve a provar l'altre.

A.C. Aspetto d'udirla.

[42] T.T. È questa: le cose le quali son medesime ad un terzo son le medesime fra loro. Il terzo è la diminuzione de le pene; le cose le quali sono l'istesso co 'l terzo sono l'equità e la clemenza: laonde in questa guisa si potrebbe far la demostrazione. La clemenza è diminuzion de le pene, la diminuzion de le pene è l'equità: adunque la clemenza è l'equità.[58] Volete contradire?

A.C. Io contradirei con l'autorità de' teologi, s'ella fosse contraria a la vostra ragione.

[43] T.T. A le machine de l'autorità sacra non possono star saldi i fondamenti de l'umana ragione; ma non ci mettiamo a questo pericolo, potendo

56. Riprende la definizione di equità avanzata nei *Topica*, tra altre prese in esame in quella sede esclusivamente dal punto di vista della loro correttezza logico-formale: «l'equità è la diminuzione ciò che è utile e giusto» (IV 141a). Di Tommaso rimanda invece a *ST* II-II q. 157 a. 1 co.: «Et ideo mansuetudo, inquantum refrenat impetum irae, concurrit in eundem effectum cum clementia. Differunt tamen ab invicem, inquantum clementia est moderativa exterioris punitionis, mansuetudo autem proprie diminuit passionem irae» (cfr. BAFFETTI 1998, *ad loc.*).

57. THOM. *ST* II-II q. 157 a. 1 s.c.: «Sed contra est quod secundum praedictam definitionem Senecae, clementia est lenitas superioris adversus inferiorem. Mansuetudo autem non solum est superioris ad inferiorem, sed cuiuslibet ad quemlibet. Ergo mansuetudo et clementia non sunt penitus idem» (BAFFETTI 1998, *ad loc.*).

58. A partire dall'assioma per cui se A è B e B è C, allora A è C, Tasso osserva che se la clemenza consiste in un ridimensionamento delle pene, e il ridimensionamento delle pene si identifica con l'equità, ne consegue che le due virtù debbano identificarsi.

trattar di pace; e la pace fie questa: che siano il medesimo non di numero né di specie (parlo de le specialissime), ma di genere e di proporzione.[59]

A.C. Mi par d'intendere i capitoli de l'accordo.

T.T. Ma s'ella fie l'istessa di genere, fa mestieri che noi troviam la differenza o le differenze per le quali sian diverse l'equità e la clemenza.

A.C. Senza fallo.

[44] T.T. Ma temo ch'i Peripatetici non se ne richiamino ad Aristotele, s'io dirò che la clemenza sia con dolcezza d'affetto, e l'equità senza questa tenerezza. Peroché non vuole Aristotele che nel clemente sia alcuna passione, come abbiamo detto; e s'ella pur vi fosse, converrebbe la dolcezza de l'affetto al clemente più tosto per accidente ch'in altra guisa.[60] Diremo adunque come dicemmo, o più tosto che siano l'istessa virtù per analogia o proporzione, come è definito; perché tale è la clemenza verso la severità, quale verso la giustizia legitima si dimostra l'equità.[61] Ma torniamo a' Peripatetici e a gli

59. Dopo aver dimostrato la coincidenza fra equità e clemenza, Tasso rifiuta (poiché non necessario o pertinente) un intervento che falsifichi le sue conclusioni facendo forza sull'autorità della teologia (*macchine*: 'strumenti', 'argomentazioni'), e propone invece di continuare il ragionamento sul piano della ragione naturale, per arrivare a una conclusione pacifica (*trattare di pace* significa appunto 'stabilire in modo pacifico') che possa essere accettabile per entrambi i punti di vista: che cioè, come si proverà a dimostrare nei paragrafi successivi, il legame tra clemenza ed equità non debba intendersi nei termini di un'identità di specie o di una corrispondenza di tutte le manifestazioni dell'una e dell'altra, bensì in virtù dell'appartenenza di entrambe a un medesimo genere e di un'analogia proporzionale, che si verifica quando due elementi mantengono rapporti assimilabili nei confronti di un'entità terza o di entità affini.

60. L'attribuzione della *dolcezza di affetto* come tratto tipico della clemenza (e non dell'equità) deriverebbe da una delle definizioni senecane sopra citate, qui mediata da *ST* II-II q. 157 a. 3 ad 1: «Et hoc proprie pertinet ad clementiam, propter quod Seneca dicit quod est temperantia animi in potestate ulciscendi. Et haec quidem moderatio animi provenit ex quadam dulcedine affectus, qua quis abhorret omne illud quod potest alium tristare». Distinguere clemenza ed equità in base a un *affetto*, ossia a una perturbazione dell'animo, sembra però in contrasto con quanto Aristotele afferma in *Topica* IV 125b, già ricordato *supra*, 17.

61. Tasso assimila la clemenza all'equità per mezzo dell'analogia di proporzione, variamente formulata e discussa in particolare dalla Scolastica medievale, in base alla quale la similarità di due dati soggetti è dettata da una similitudine di rapporti: sulla falsariga di Thom. *ST* II-II q. 159 a. 1 ad 1 («Ad primum ergo dicendum quod, sicut diminutio poenarum quae est secundum rationem, pertinet ad epieikeiam, sed ipsa dulcedo affectus ex qua homo ad hoc inclinatur, pertinet ad clementiam; ita etiam superexcessus poenarum, quantum ad id quod exterius agitur, pertinet ad iniustitiam; sed quantum ad austeritatem animi per quam aliquis fit promptus ad poenas augendas, pertinet ad crudelitatem»), si individuano nella clemenza e nell'equità i rispettivi correttivi della severità e della giustizia legale/positiva.

Stoici, co' quali ne le contese letterate possiamo adoperare il nostro ingegno, provando e riprovando, e consentendo d'essere approvati e riprovati.[62]

A.C. Torniamo senza indugio.

[45] T.T. La giustizia è virtù conveniente al legislatore ne l'imponere le pene e i premi.

A.C. Così mi pare.

T.T. Ma l'equità non tanto gli appertiene, né la clemenza, s'è la medesima.

A.C. E questo ancora vi concedo.

[46] T.T. A chi dunque s'appertiene?

A.C. Al re, come dice Seneca: e ciò volse insegnar la natura, fingendo il re de l'api senza aculeo.[63]

T.T. Ma se l'equità è una virtù che sta sovra la giustizia, come suona il nome greco *ἐπῐεί́κεια*, il re ancora devrebbe esser sovraposto al legislatore: nondimeno i re e i legislatori furono i medesimi.

[47] A.C. Alcuna volta sono stati i medesimi, come negli antichissimi secoli Minos, Licurgo, Numa e a tempi men remoti Giustiniano e i re longobardi; alcuna volta i legislatori non sono stati re, come non fu Mosè, Solone, Caronda e Paulo e Servio e Muzio e gli altri antichi iuresconsulti, i quali a guisa d'oracoli davano le risposte.[64]

62. Con il calco dantesco (da *Par.* III 3: Baffetti 1998, *ad loc.*) si indicano rispettivamente la dimostrazione del vero (*provando*) e la confutazione del falso (*riprovando*), procedimenti argomentativi liberamente applicabili nel confronto con le *auctoritates* filosofiche.

63. Secondo l'immagine del re delle api trasmessa da Sen. *Clem.* I 3 3 e I 19 3, citato *supra*, 15 (e si ricordi anche, nella dedica, la descrizione di matrice aristotelica delle api egemoni, dotate di un pungiglione del quale non fanno uso).

64. La superiorità dell'equità sulla giustizia, che è dimostrata da Aristotele ad es. in *Eth. Nic.* V 10, è qui affermata da Tasso su basi etimologiche – ἐπιείκεια da ἐπι- (sopra) e εἰκός (giusto) –, per desumerne un'analoga superiorità dei sovrani sui legislatori, pure non sempre confermata nella storia, dati i casi di coincidenza dei due ruoli. Costantini integra l'affermazione del suo interlocutore con un elenco bipartito che comprende da un lato le classiche figure di sovrani-legislatori, e dall'altro *exempla* di legislatori che non esercitarono il potere regio. Nel primo gruppo sono inclusi Minosse, il mitico re di Creta che, secondo la tradizione, istituì la prima costituzione della civiltà minoica; Licurgo, il sovrano spartano citato *supra*, 28; Numa Pompilio, il secondo re di Roma che si impegnò a consolidare le allora fragili istituzioni della città attraverso una capillare riforma politica e religiosa, raccolta, secondo la vulgata, nei *Commentarii Numae*, poi perduti; Giustiniano I (482-565), l'imperatore bizantino che promosse la redazione del *Corpus iuris civilis*, una raccolta di norme che rappresentò la base del diritto comune europeo fino alla prima metà del XIX secolo; e, infine, i sovrani longobardi (si pensi per esempio a Rotari, Grimoldo e Liutprando) che modificarono nella forma e nella sostanza, mettendolo per iscritto, il loro diritto consuetudinario. Del secondo gruppo fanno, invece, parte Mosè, profeta, liberatore e legislatore del popolo

[48] T.T. Possono dunque esser distinti questi offici e queste persone di re e di legislatore.

A.C. Possono senza fallo.

T.T. Sarebbe adunque ragionevole che le virtù ancora fossino distinte, e che l'una non fosse come parte de l'altra, ma come una regola superiore che dirizzasse le nostre umane azioni, e quelle de' re principalmente.[65]

[49] A.C. Distinguetele, se vi pare, e assegnatele come giudicate il meglio.

T.T. Dirò dunque che la giustizia è virtù propia del legislatore, e l'equità è virtù propia del re e del giudice quasi una miglior giustizia; o più tosto che la giustizia è virtù comune, perché ciascuno di lei partecipa, come de la vergogna:[66] ma la clemenza è virtù propria del re e del principe.

ebraico; Solone (640-630 a.C.-560 a.C. circa) politico e giurista ateniese autore della nota riforma timocratica o censuaria; Caronda, il mitico legislatore di Catania del VI secolo a.C., che riformò in particolare il diritto matrimoniale, per cui BAFFETTI 1998, *ad loc.*, rimanda a PL. *Resp.* X 599E; Quinto Muzio Scevola e il suo discepolo Servio Sulpicio Rufo, i due più significativi giureconsulti romani del I secolo a.C., e, infine, Giulio Paolo, il giurista romano impiegato da Giustiniano nella compilazione del *Corpus iuris civilis*. *Iuresconsulti... risposte*: La figura del giureconsulto era talvolta assimilata, nella Roma antica, a quella dell'oracolo: era, infatti, spesso consultato per fornire un responso su un problema di diritto sottopostogli. Una traccia della concezione oracolare del giurista si riscontra in alcuni versi di Ennio citati da CIC. *De Or.* I 45 198-200: «Quid est enim praeclarius quam honoribus et rei publicae muneribus perfunctum senem posse suo iure dicere idem, quod apud Ennium dicat ille Pythius Apollo, se esse eum, unde sibi, si non populi et reges, at omnes sui cives consilium expetant, "summarum rerum incerti: quos ego ope mea / ex incertis certos compotesque consili / dimitto, ut ne res temere tractent turbidas". Est enim sine dubio domus iuris consulti totius oraculum civitatis».

65. Per questo passaggio fondamentale, che fa della clemenza un principio superiore che regola gli atti dei sovrani, Tasso riprende da vicino, adattandolo ai suoi scopi, Thom. *ST* II-II q. 120 a. 2 co.: «Epieikeia ergo est pars iustitiae communiter dictae, tanquam iustitia quaedam existens, ut philosophus dicit, in V Ethic. Unde patet quod epieikeia est pars subiectiva iustitiae. Et de ea iustitia per prius dicitur quam de legali, nam legalis iustitia dirigitur secundum epieikeiam. Unde epieikeia est quasi superior regula humanorum actuum». Il personaggio tassiano sembra, di fatto, scorporare dalla definizione tomistica dell'equità l'idea conclusiva della *superior regula*, che isola come possibile definizione della clemenza.

66. L'argomento della giustiza come «virtù commune» è forse memore di THOM. *Sent. Pol.* lib. 3 l. 3 n. 2, nel quale l'Aquinate commenta il passo in cui Aristotele «praemittit similitudinem, ad ostendendum, quae sit virtus boni civis: et dicit, quod sicut nauta significat aliquid commune multis, ita et civis», e spiega: «Ad propriam enim virtutem uniuscuiusque pertinet, quod habeat diligentem rationem et curam de proprio officio, sicut gubernator de gubernatione, et sic de aliis. *Communis autem virtus est quaedam, quae convenit omnibus*: omnium enim eorum opus ad hoc tendit, ut navigatio sit salva: ad hoc enim tendit desiderium et intentio cuiuslibet nautarum: et ad hoc ordinatur virtus communis nautarum, quae est virtus nautae inquantum est nauta. Ita etiam cum sint diversi cives habentes dissimilia

A.C. Così mi par più ragionevole.

[50] T.T. Ma s'ella è virtù del principe, non devrebbe esser men alta o inferiore a l'altra, la quale abbiam già detto esser virtù commune.

A.C. Non per questa ragione.

T.T. Ma sarebbe la clemenza virtù inferiore e men nobile e generosa, s'a lei si convenisse diminuir solamente la rigidezza de le pene, e la giustizia sola dovesse concedere i premi.

A.C. Così mi pare.

[51] T.T. E oltre acciò sarebbe men libera ne l'operazioni, peroché l'operazion del premiare è volontaria, ma quella del punire non procede assolutamente da la volontà, ma quasi è necessaria, e dovrebbe più tosto essere il contrario: perché la clemenza, come dice Seneca, ha il libero arbitrio, il qual dee più tosto usare nel guiderdone che nel castigo.[67]

A.C. Tutto quel che voi dite stimo assai vero e assai ragionevole, e basta che voi l'abbiate detto.

[52] T.T. Coloro adunque c'hanno attribuito a' principi l'operazione solamente del punire e a' legislatori e a' giudici quella del premiare, non hanno avuto molto risguardo al decoro de' principi e a la natura de le cose. Che ne dite, signor Antonino?

A.C. L'istesso.

[53] T.T. Consideriamo adunque di nuovo la cosa medesima. La clemenza è virtù propia di principe.

A.C. È senza dubbio.

T.T. E a' principi più conviene il dare i premi che le pene, com'insegnò Aristotele medesimo ne la *Politica* e come disse il consigliero in quei versi del mio *Torrismondo*.[68]

officia, et status dissimiles in civitate, *opus commune omnium est salus communitatis*: quae quidem communitas consistit in ordine politiae».

67. Il riferimento, come osserva Baffetti 1998, *ad loc.*, è a Sen. *Clem.* II 7 3: «Clementia liberum arbitrium habet; non sub formula, sed ex aequo et bono iudicat; et absolvere illi licet et, quanti vult, taxare litem. Nihil ex his facit, tamquam iusto minus fecerit, sed tamquam id, quod constituit, iustissimum sit».

68. Baffetti 1998, *ad loc.* rimanda ad Arist. *Pol.* V 1315a: «[il tiranno] deve poi conferire onori a coloro che sono bravi in qualche campo, in modo tale che ritengano che mai sarebbero stati onorati in misura maggiore da cittadini indipendenti, e tali onori deve essere lui a distribuirli, mentre deve infliggere le pene servendosi di altri magistrati e tribunali». Nel ms. Estense, testimone autografo della prima stesura, dopo *Torrismondo* segue uno spazio bianco; nel ms. Barberiniano si legge: «Vi mancono tre righe etiam nell'originale». L'Ottoboniano integra inserendo la citazione: «Dura condizione e dura legge / Di tutti noi che siam ministri e servi. / A noi quanto di grave è qua giù e d'aspro, / Tutto far si conviene, e diam sovente / Noi severe sentenze e pene acerbe: / Il diletto e 'l piacer serbano i regi / A

A.C. Furono parole di savio consigliero.

T.T. A la clemenza dunque più s'appertiene l'accrescer i premi che lo sminuir le pene.

A.C. Così stimo.

[54] T.T. E s'io non avrò ardimento d'affirmare ch'ella sia una migliore giustizia, come l'equità, o superiore a la giustizia, almeno non dubiterò d'esser riprovato, dicendo ch'ella sia virtù secondo alcuna considerazione principalissima o, come dicono, *secundum quid*: perché niuna altra fa l'operazioni de' principi più grate e più accettevoli a quel soprano principe al quale obbediscono tutte le podestà, e niuna gli fa a lui più simiglianti e niuna più stabilisce l'altissima sedia reale.[69]

A.C. Credo.

[55] T.T. Sarà dunque la clemenza definita in uno altro modo, non co 'l genere peggiore ma co 'l più nobile, come insegna Aristotele ne la *Topica*.[70] La clemenza è uno accrescimento de le cose utili e giuste, cioè de' doni e del guiderdone e de la mercede meritata; perciò che, potendo ella far l'uno e l'altro effetto, da questo principalmente devrebbe esser determinata. E ciò non mi concedete?

A.C. Similmente.

[56] T.T. Ma temo che la clemenza non vi paia virtù: percioché la virtù è ne la mediocrità, ma l'accrescimento e la diminuzione è co l'eccesso e col difetto.

A.C. L'una e l'altro è congiunta co 'l vizio.

T.T. Tutta volta la cosa sta altrimenti: perché questa virtù, accrescendo il poco e scemando il soverchio, la riduce a mediocrità.[71]

se medesmi, e 'l far le grazie e i doni», che corrisponde a *Torr.* III 1 1547-1553 (cfr. RAIMONDI 1958, II/II, p. 781 apparato). Se, come pensa Raimondi, quella da cui furono tratti il Barberiniano e l'Ottoboniano era la copia di dedica, si può desumerne o che fosse stata donata al Granduca con questa evidente lacuna, o che i versi vi fossero aggiunti in un secondo momento: nel qual caso, la citazione andrebbe reintegrata a testo.

69. Pur non osando dichiarare apertamente la clemenza una virtù superiore alla giustizia in senso assoluto, Tasso afferma che si deve considerarla fra le più grandi virtù almeno in senso relativo (*secundum quid*), in quanto essa rende sommamente graditi a Dio (*quel soprano principe...*) gli atti dei sovrani, li rende a Lui più simili e garantisce un solido fondamento al loro potere.

70. Ancora un rimando alle strategie definitorie esposte da Aristotele nei *Topica*, e precisamente all'idea che nel definire si debba procedere «in relazione a ciò che è meglio» (VI 143a, già ripreso *supra*, 34).

71. Tasso enuclea la dottrina aristotelica della virtù come medietà (*mesòtes*) tra due vizi estremi, uno per difetto e l'altro per eccesso (*Eth. Nic.* II 1106b-1107a), precisando che la clemenza non accresce doni, ricompense e premi in modo indiscriminato, ma agisce secondo un *medium rationis* che garantisce l'approssimazione al giusto mezzo.

A.C. Bella in vero e nuova è la definizione e, se non sono errato, molto vera né meno ingegnosa.

[57] T.T. Ma se fosse lecito d'addur molte definizioni o di raccogliere in questa tutte le cagioni, si potrebbe dire che la clemenza fosse una magnanimità del perdonar l'ingiurie, o vero un'altezza d'animo dimostrata nel perdono, con la quale i principi, accrescendo i premi e i doni, s'acquistano la benevolenza. E questo è l'ottimo fine.[72]

[58] A.C. Nulla conosco che manchi a questa definizione, se non l'autorità de' principi ch'abbiano con l'essempio dimostrata esser questa la vera clemenza.

T.T. Non è maraviglia che gli essempi sian rari, poiché rara è la virtù; ma di quella altra che si può dire ordinaria, e quasi da giudice, molti sene troverebbono.[73]

[59] A.C. Or ragioniamo de la real clemenza e di coloro che regiamente sono clementi, de' quali si potrebbe dire:

> Pochi eran, perché rara è vera gloria,
> Ma ciascuno per sé parea ben degno
> Di poema degnissimo e d'istoria.[74]

72. Tasso integra e completa la nuova definizione che ha appena proposto, assimilando la clemenza alla magnanimità e confermando che il suo campo di pertinenza, relativo innazitutto ai sovrani ('*magnanimi*', in senso di animi grandi e illustri, per eccellenza), comprende sia la mitigazione dei castighi sia l'accrescimento delle ricompense. Il principe, esercitando la clemenza così intesa, conferma non solo la sua superiorità morale, ma si assicura, altresì, la benevolenza universale: la causa finale («ottimo fine») di questa virtù è dunque il rafforzamento del potere del principe, e della stabilità dello Stato. Nell'espressione «un'altezza d'animo *dimostrata nel perdono*», quest'ultima parte risulta aggiunta in un secondo momento (cfr. RAIMONDI 1958, II/II, p. 782 apparato): sembra trattarsi di una addizione incongrua e anzi erronea, dal momento che confonde la chiara distinzione, propria della frase primitiva e coerente con il ragionamento di Tasso, fra i due poli della *magnanimità del perdonar l'ingiurie* e l'*altezza d'animo* dell'accrescere *i premi e i doni*.

73. A fronte della difficoltà di trovare esempi numerosi di questa clemenza somma tipica dei sovrani, che si esercita nell'accrescere i premi, Tasso afferma che è invece più comune quella *ordinaria*, propria ad esempio dei giudici, che si limita a non applicare i castighi con rigore e severità.

74. Tasso riadatta PETRARCA, *Tr. Mor.* I 16-18 (così legge l'ultimo verso nelle edizioni moderne: «...di poema *chiarissimo* e d'istoria»). La medesima fonte petrarchesca agisce anche nel distico finale di una nota ottava della *Liberata*, dedicata alle nuove scoperte geografiche: «ché quel poco darà lunga memoria / di poema dignissima e d'istoria» (*GL* XV 32 7-8).

T.T. Non furono a Patroclo tanto convenevoli l'arme e gli ornamenti d'Achille e i cavalli e 'l carro, quanto a' clementi la gloria di questi leggiadrissimi versi; ma ricerchiamo quai sono: e fra i primi ci si fa incontro Filippo.[75]

A.C. Bello e reale incontro veramente.

[60] T.T. Scrivesi di Filippo che, veggendo nel suo regno di Macedonia Arcadio, il quale aspramente il malediceva, benché gli altri il consigliassero a castigarlo, egli volse che riportasse in vece del supplicio i doni del forestiere o, come dicono, ospitali. Facendo poi ricercare qual fama spargesse fra' Greci, tutti fecero testimonianza che di lui era divenuto mirabil laudatore; laonde disse agli amici: «Io sono miglior medico di questa infermità». **[61]** Potrei riporre fra' doni de la clemenza quelli mandati da Maga a Filemone il comico, se 'l dono d'una palla e d'alcuni dadi non convenissero a' fanciulli più tosto ch'a poeta; e dogliomi che dopo Filippo io non rincontri Alessandro suo figliuolo, il quale a Calistene e a Clito crudele si dimostrò vie più ch'a magnanimo re non era conveniente: ma la umanità usata a Poro re degli Indiani, trattandolo regiamente, si può annoverare fra l'azioni di clemenza, perché tutte le cose ne' trattamenti reali sono contenute.[76] **[62]** La medesima altezza d'animo recò a simil benignità Filippo Maria Visconte ne la prigionia d'Alfonso d'Aragona, e Carlo Quinto imperatore in quella di Francesco re di Francia;

75. La vestizione di Patroclo con le armi di Achille, esclusa soltanto la lancia troppo pesante, è narrata in HOM. *Il.* XVI 130-144. Su Filippo II di Macedonia (382-336 a.C), padre di Alessandro Magno, si veda la nota seguente.

76. Tasso tratteggia una serie esemplare di casi di clemenza attuata o mancata da parte di sovrani dell'antichità classica. Gli *exempla* sono desunti da PLUT. *Coh. Ira* 9 (cfr. BAFFETTI 1998, *ad loc.*): il primo aneddoto (ivi, 457E-F) riguarda Filippo II: «Praeterea quum Arcadion quidam Achivus non desinerete maledicere Philippo, monitusque ut fugeret ubicumque locorum essent, qui non nossent Philippum, ubi post aliquo casu rursus esset visus in Macedonia, amici erant autores ut puniretur, nec enim oportere negligi tantam petulantiam. Philippus autem quum occurrisset homini, humaniter cum eo colloquutus, mox etiam xeniis ac donis ad eum missis, postea iussit eos percontari, quomodo iam de se loqueretur apud Graecos. Cunctis autem testificantibus, eum hominem iam mirum Philippi laudatorem esse factum: ego igitur, inquit, melior medicus quam vos»; il secondo (458A) è incentrato sulla disputa tra Maga, re di Cirene, e il poeta siceliota Filemone: «Egregia vero sunt, quae [...] fecit [...] Magas erga Philemonem, qui quum a poeta publice taxatus esset in theatro [...] satelliti mandavit, ut nudo ense cervicem dumtaxat attingeret, moxque comiter abiret. Deinde missis talis ac sphaera, tanquam puerulo, qui non saperet, dimisit»; l'elenco si chiude con Alessandro Magno (457B), crudele nel condannare il suo luogotenente Clito e il filosofo Callistene, ma clemente nei confronti di Poro, re di Paurava (antica India nord-occidentale): «Alexander vero amarulentior solito fuit, in his quae gessit adversus Callisthenem et Clitum. Sane Porus captus quum hortaretur eum, ut se regaliter tractaret, ac rege percontante, numquid praeterea? In hac voce, inquit, *regaliter* insunt omnia» (PLUTARCO 1532, cc. 447*r-v*).

il contrario essempio de la barbara ferità usata ne' re prigionieri dimostrò il Tamerlane vittorioso ne la persona del gran Turco, la cui crudeltà fu da la giustizia del cielo rigidamente vendicata.[77] **[63]** Ma torniamo ad Alessandro, di cui l'ira diminuì la gloria

> E fe' 'l minore in parte che Filippo,[78]

quasi trasportandolo fuor di sua natura benigna: però fu clemenza degli scrittori il diminuir quella infamia che per la morte d'un filosofo, quasi debita pena, gli era dovuta.[79]

A.C. Al magnanimo re peraventura fu lunghissima pena d'un breve furore il dolor de la penitenza.[80]

[64] T.T. Or passiamo a' Romani, e consideriamo insieme la liberalità, la quale devrebbe esser compagna de la clemenza, come dice Valerio Massimo.[81]

77. Sono qui citati due esempi di magnanimità e uno di ferocia tratti dalla storia contemporanea: nel corso della lotta di successione del Regno di Napoli tra Angioini e Aragonesi, i genovesi dell'ammiraglio Biagio Assereto consegnarono il re Alfonso V d'Aragona (1393-1458) a Filippo Maria Visconti (1392-1447) che, sorprendentemente, ne deliberò la scarcerazione; in modo analogo Carlo V d'Asburgo (1500-1558) restituì la libertà a Francesco I di Francia (1494-1547) caduto prigioniero degli spagnoli durante la battaglia di Pavia (1525); il condottiero mongolo Tīmūr Barlas (1336-1405), conosciuto in Europa come il Tamerlano, al contrario si dimostrò oltremodo crudele, condannando a morte, dopo averlo sconfitto in battaglia, il sultano dell'impero ottomano Bayezid I (1354-1403). *la cui crudeltà... vendicata*: secondo Tasso, Tamerlano fu punito per la sua crudeltà dalla giustizia divina che gli riservò una morte orribile: spirò, infatti, stremato dalla febbre e in preda a dolori fortissimi, nel corso della campagna per la conquista della Cina.

78. Tasso impiega qui *Rvf* 232 1-2: «Vincitore Alexandro l'ira vinse, / et fe' 'l minore in parte che Philippo» (l'ira soggiogò Alessandro, che aveva trionfato contro numerosi e temibili avversari, rendendolo sotto questo aspetto inferiore a suo padre Filippo). Il medesimo luogo è ripreso esplicitamente e commentato, a proposito dell'ira smodata del sovrano macedone, in *Porzio* 187.

79. Il riferimento è all'omicidio, già ricordato (§ 61), di Callistene, citato come filosofo in quanto la tradizione gli attribuisce una raccolta di *Apoftegmi* di stampo aristotelico, pervenutaci allo stato frammentario.

80. L'idea che Alessandro possa aver sperimentato a lungo il rimorso per azioni dettate da un furore momentaneo pare modellarsi sulla terzina conclusiva di *Rvf* 232 12-14: «Ira è breve furore, et chi nol frena, / è furor lungo, che 'l suo possessore / spesso a vergogna, et talor mena a morte». Come suggeriscono i commentatori, il testo petrarchesco si ispira a sua volta ad Orazio («Ira furor brevis est», *Epist.* I 2 62) e a Seneca («iram dixerunt brevem insaniam», *De ira* I 1 2).

81. Nell'ottica romana la clemenza è strettamente connessa con la liberalità: «Liberalitati quas aptiores comites quam humanitatem et clementiam dederim, quoniam idem genus laudis expetunt?» (Val. Max. 5 1 *init.*: cfr. Baffetti 1998, *ad loc.*).

Paulo Emilio sollevò Persa e l'onorò ad una istessa mensa;[82] Pompeio ripose il diadema a Tigrane;[83] Cesare donò molti regni, ma alcuni con diminuzione, come quello che restituì a Deiotaro: e bench'egli il titolo di clementissimo meritasse e verso molti si mostrasse di pietosa liberalità pieno, in questa sua azione nondimeno la sua clemenza non fu peraventura perfetta.[84] **[65]** Perfetta in ciascuna parte fu quella d'Augusto verso Erode re de' Giudei, il quale aveva seguito Antonio ne la battaglia navale, perché l'altezza d'animo dimostrata dal re ne la sua orazione fu quasi eguale a quella d'Augusto ne la restituzione del regno con accrescimento di podestà e d'onore, come racconta Gioseppe Ebreo;[85] ma non fu allora solamente maravigliosa la clemenza d'Augusto.

A.C. Bastava forse questo essempio a dimostrar la sua clemenza.

[66] T.T. Memorabilissimo nondimeno oltre tutti gli altri è quello che narra Seneca, bench'egli fosse mosso da l'onesto consiglio di Livia sua moglie.

A.C. Le donne adunque ebbero gran parte ne la suprema laude di Cesare.

T.T. Così avenne: laonde possiam conoscere quanta sia falsa l'opinio-

82. Il console romano Lucio Emilio Paolo (229-160 a.C.), dopo aver sconfitto a Pidna il re macedone Perseo (213-165 o 162 a.C.) lo invitò ad entrare nella sua tenda, a sedersi accanto a sé in pieno consiglio e a partecipare alla sua mensa: «L. [...] Pauli [...] cum Persen parui temporis momento captiuum ex rege ad se adduci audisset, occurrit ei Romani imperii decoratus ornamentis conatumque ad genua procumbere dextera manu adleuauit et Graeco sermone ad spem exhortatus est. Introductum etiam in tabernaculum lateri suo proximum in consilio sedere iussit nec honore mensae indignum iudicauit» (VAL. MAX. 5 1 8: cfr. BAFFETTI 1998, *ad loc.*).

83. Gneo Pompeo Magno (106-48 a.C.) sconfisse Tigrane II d'Armenia, detto il Grande (140 circa-55 a.C.), ma gli concesse di continuare a regnare sull'Armenia fino alla sua morte come suddito di Roma: «Haec L. Pauli humanitas admonet me ne de Cn. Pompei clementia taceam. Regem Armeniae Tigranem, qui et per se magna cum populo Romano bella gesserat et infestissimum urbi nostrae Mitridatem Ponto pulsum uiribus suis protexerat, in conspectu suo diutius iacere supplicem passus non est, sed benignis uerbis recreatum diadema, quod abiecerat, capiti reponere iussit certisque rebus imperatis in pristinum fortunae habitum restituit, aeque pulchrum esse iudicans et uincere reges et facere» (VAL. MAX. 5 1 9: BAFFETTI 1998, *ad loc.*).

84. Giulio Cesare (100-44 a.C.), noto per i suoi atti di clemenza (*clementia Caesaris*), privò dei suoi domini il tetrarca della Galazia Deiotaro (120 circa-41 a.C.), accusato di aver progettato una congiura contro di lui; il sovrano, convocato a Roma per il processo, fu difeso da Cicerone che scrisse per l'occasione l'orazione *Pro rege Deiotaro*.

85. Augusto concesse il perdono e favorì la reintegrazione al trono di Erode il Grande (73-4 a.C.-4 a.C.), Re della Giudea, che, durante la battaglia di Azio, si era schierato con Marco Antonio; l'imperatore apprezzò, secondo lo storico, la forza retorica dell'orazione che il sovrano giudaico gli rivolse per ottenere la grazia: cfr. JOSEPH. *Ant. Iud.* XV 187-201 (BAFFETTI 1998, *ad loc.*)

ne di coloro che biasimano i consigli de le donne.[86] **[67]** Ma le circostanze de l'azione voi le sapete: però è soverchio il narrarle; nondimeno la grandezza del fatto m'invaghisce in un certo modo e mi trasporta a ragionarne. Era L. Cinna sospetto d'aver congiurato contra Cesare, già maturo d'età, già solo ne l'imperio, già imperatore del mondo placato e da lui conservato; percioché tutto il sangue civile fu sparso mentre la potenza era divisa fra tre principi[87], ma poi che fu congiunta in Ottavio, non contaminò stilla di sangue l'altissima fama e la clemenza del glorioso imperatore: laonde, quanto parea maggiore la pazzia del giovene inconsiderato e quasi convinto, tanto fu più laudevole l'azione d'Augusto.[88] Dato dunque a ciascuno licenza da la sua camera, fece chiamar Cinna solamente e comandò che gli fosse data un'altra sedia. **[68]** «Questo, disse, dimando prima a te, che non interrompa le mie parole e che non gridi in mezzo al mio ragionamento, perché avrai altro tempo libero da ragionare. Io, Cinna, avendoti ritrovato ne l'essercito e negli alloggiamenti degli avversari, non sol fatto mio nemico ma nato, ti salvai, concedendoti tutto il patrimonio. Oggi sei tanto ricco e tanto felice ch'i vincitori portano invidia al vinto. Ti diedi il sacerdozio che mi dimandavi, preponendoti a molti, i padri de' quali avevano già sotto me militato. Essendo io così di te benemerito, deliberasti d'uccidermi».[89] **[69]** Gridando Cin-

86. Il riferimento è all'episodio raccontato in SEN. *Clem.* I 9 4-12: Augusto decide di perdonare Gneo Cornelio Cinna Magno (44 a.C.-5 d.C.), nonostante avesse le prove del suo tradimento (stava, infatti, preparando una congiura alle sue spalle). *Bench'egli… sua moglie*: secondo SEN. *Clem.* I 9 6 fu la moglie Livia Drusilla (58 a.C.-29 d.C.) che persuase Ottaviano, indeciso sulla linea di condotta da adottare, a perdonare Cinna. Tasso ritorna sull'episodio al § 81. Tra quanti reputano inaffidabili i *consigli* delle donne, ai due estremi di una lunga tradizione misogina, rientrano sicuramente Aristotele (per ciò che si legge nel I libro della *Politica*) e Ariosto (*OF* XXVII 1); alla esplicita dimostrazione *Che il consiglio delle donne è buono*, con ricapitolazione dei testimoni favorevoli e contrari, è invece dedicato il cap. 12 del trattato *La difesa per le donne* del ferrarese Vicenzo Sigonio, composto intorno al 1560 e pubblicato per la prima volta solo nel 1978.

87. *tre principi*: il secondo triumvirato, stipulato il 26 novembre del 43 a.C. da Ottaviano Augusto, Marco Antonio ed Emilio Lepido.

88. L'inizio del racconto interpreta e riassume per sommi capi SEN. *Clem.* I 9 1-2. Come osserva BAFFETTI 1998, *ad loc.*, il passo seguente (§§ 67-72) è invece una traduzione letterale dei parr. I 9 7-12 della stessa opera. Si ricordi, a proposito del nome di *L. Cinna*, che si tratta di un'inesattezza anagrafica ripresa dalla fonte senechiana: il *praenomen* infatti non è Lucio, ma Cornelio, per un errore che potrebbe forse tradire una corruttela («L.» in luogo di «vel») del testo originale (PRÉCHAC 1967).

89. Traduce SEN. *Clem.* I 9 7-8: «Cinnam unum ad se accersit dimissisque omnibus e cubiculo, cum alteram Cinnae poni cathedram iussisset: "Hoc" inquit "primum a te peto,

na a questa voce ch'egli non era così pazzo: «Non m'osservi, disse, la fede, o Cinna, perché siam rimasi d'accordo che non mi disturberai nel ragionare. Ti vai apparecchiando per darmi la morte». Aggiunse il loco, i compagni, il dì, l'ordine de l'insidie e la persona a cui aveva confidate l'arme:[90] e vedendolo trafitto e omai tacito non per patto solamente ma per conscienza, soggiunse: **[70]** «Con quale animo il fai? per esser tu principe? La republica sta male, s'io solo ti sono impedimento al signoreggiare: non puoi difender la propia casa; dianzi fosti superato nel giudizio dal favor d'un uomo ignobile e nato d'un servo: in guisa stimi facil cosa l'esser avvocato contra Cesare, di cui non puoi farne alcuna altra più agevolmente? Cedo, s'io solo impedisco le tue speranze. Paulo e i Fabi Massimi e i Cossi e i Servili ti sopporteranno, e tanta schiera de nobili che non si mettono avanti i titoli e i nomi vani, ma sono ornamento e onore a l'imagini de' suoi maggiori?».[91] **[71]** In questo modo, com'è scritto, ragionò seco più di due ore, prolungando co 'l ragionare questa pena de la quale era solo contento: «Ti do Cinna la vita: e te la do, disse, una altra volta, prima al nemico, ora a l'insidiatore e al paricida. Cominci da questo giorno fra noi l'amicizia; contendiamo di fede, io nel darti la fede e tu ne l'esser di lei debitore».[92] **[72]** Dapoi spontaneamente gli diede il consolato, lamentandosi che non avesse ardimento di chiederlo, e

ne me loquentem interpelles, ne medio sermone meo proclames; dabitur tibi loquendi liberum tempus. Ego te, Cinna, cum in hostium castris invenissem, non factum tantum mihi inimicum sed natum, servavi, patrimonium tibi omne concessi. Hodie tam felix et tam dives es, ut victo victores invideant. Sacerdotium tibi petenti praeteritis conpluribus quorum parentes mecum militaverant dedi. Cum sic de te meruerim, occidere me constituisti"».

90. Traduce SEN. *Clem.* I 9 9: «Cum ad hanc vocem exclamasset procul hanc ab se abesse dementiam: "non praestas" inquit "fidem, Cinna; convenerat ne interloquereris. Occidere, inquam, me paras"; adiecit locum, socios, diem, ordinem insidiarum, cui commissum esset ferrum».

91. Traduce SEN. *Clem.* I 9 10: «Et cum defixum videret nec ex conventione iam, sed ex conscientia tacentem: "quo" inquit "hoc animo facis? ut ipse sis princeps? male mehercules cum populo Romano agitur, si tibi ad inperandum nihil praeter me obstat: domum tueri tuam non potes (nuper libertini hominis gratia in privato iudicio superatus es), adeo nihil facilius potes quam contra Caesarem advocare. Cedo, si spes tuas solus inpedio: Paulusne te et Fabius Maximus et Cossi et Servilii ferent tantumque agmen nobilium non inania nomina praeferentium, sed eorum qui imaginibus suis decori sint?"».

92. Traduce SEN. *Clem.* I 9 11: «Ne totam eius orationem repetendo magnam partem voluminis occupem (diutius enim quam duabus horis locutum esse constat, cum hanc poenam qua sola erat contentus futurus extenderet): "vitam" inquit "tibi, Cinna, iterum do, prius hosti, nunc insidiatori ac parricidae. Ex hodierno die inter nos amicitia incipiat; contendamus, utrum ego meliore fide tibi vitam dederim an tu debeas"».

l'ebbe sempre amicissimo e fedelissimo; egli fu solo erede, né più da alcuno altro fu insidiato.[93] Ecco il fine de la clemenza.[94]

[73] A.C. Maraviglioso avenimento avete narrato, e con maravigliose parole postomi quasi avanti gli occhi Cesare e Cinna, e vi lamentate di non aver memoria.[95]

T.T. È maraviglia ancora ch'io di queste poche parole di Seneca, a le quali spesso vo ripensando, mi sia ricordato: e quanto più vi ripenso, tanto trovo maggiore occasione di dubbitare.

[74] A.C. Io credeva che la clemenza d'Augusto potesse scacciare ogni dubbio e confermar la vostra opinione; perché da le cose già dette si può conchiudere che Cesare scemò la pena debita a Cinna, almeno di timore, potendolo tener dubbio de la vita un anno o un mese o un giorno, e si contentò di due ore solamente, con tanto favore di colui ch'in questa guisa era punito con la vergogna d'ascoltare la sua colpa da la bocca de l'imperatore: accrebbe ancora la clemenza, dandogli il consolato e, molto più, ricevendolo ne l'amicizia.[96]

[75] T.T. Cotesto è vero senza fallo, e per vostra cortesia detto in confermazione del mio parere: ma, se ben mi soviene, noi dicemmo che per auto-

93. Traduce Sen. *Clem.* I 9 12: «Post hoc detulit ultro consulatum questus, quod non auderet petere. Amicissimum fidelissimum que habuit, heres solus illi fuit. Nullis amplius insidiis ab ullo petitus est».

94. Ottaviano conferì il consolato a Cinna nel 5 d.C., dunque molto tempo dopo la congiura: il dato non emerge dal testo senechiano, e di conseguenza da quello tassiano, che risultano molto vaghi in merito; ai due autori interessano, infatti, maggiormente le finalità morali e politiche della clemenza: sulle orme di Seneca, che in questo modo ne chiarisce la dimensione razionale, e non passionale, Tasso ribadisce che «il fine de la clemenza» è garantire al principe quella sicurezza e stabilità che non possono essere raggiunte attraverso l'esercizio della severità.

95. Nell'elogiare lo stile di Tasso traduttore, Costantini richiama il motivo dell'*enargeia* o *evidentia*, per cui l'oratore, supportato da un'esposizione chiara e lineare, riesce a materializzare davanti agli occhi (*ante oculos ponit*) dell'uditore una serie di immagini. Il motivo riveste un'importanza peculiare nella tradizione degli *specula principis*, alla quale appartiene anche il *De Clementia* senechiano, che si avvalgono dello strumento dell'*exemplum* per rendere chiaro ciò che risulta oscuro e incomprensibile: Tasso, in tal senso, ha sfruttato la forza delle immagini per esemplificare le riflessioni teoriche sulla clemenza precedentemente addotte. Il lamento per il forte indebolimento di una memoria un tempo prodigiosa, comparso all'inizio del dialogo (§ 3), è motivo ricorrente nelle epistole scritte da Sant'Anna (cfr. ad. es. le *Lettere* nn. 182, 190, 258, 351, 496 e 647).

96. Costantini interpreta l'*exemplum* esplicitandone la coerenza con i due elementi fondamentali della definizione di *clemenza* data da Tasso: Augusto *riduce il castigo*, non solo perdonando Cinna ma accorciando il tempo in cui egli potesse temere di essere condannato a morte, e *accresce i premi*, accogliendolo nell'amicizia e concedendogli la carica di console.

rità d'Aristotele la clemenza era diminuimento de le cose giuste e utili[97]: per la nostra deveva esser più tosto accrescimento de le cose giuste che ne l'utili sono comprese.

A.C. Così fu conchiuso.

[76] T.T. Egli per la diminuzione de le cose giuste intendeva le pene pecuniarie imposte da la legge, io intesi de l'accrescimento de la mercede o vero del dono. Ma ora non so ritrovare quai premi da le leggi sian proposti a la nobiltà, perch'in Cinna oltre la gentilezza del sangue non so quel che si potesse lodare. **[77]** In Erode senza dubio si poteva commendare il valore e la costanza d'aver seguito Antonio sino a la morte, e l'altezza de l'animo similmente nel manifestare al vincitore l'affezione portata al vinto suo nemico: laonde giudiciosa clemenza parve quella d'Augusto ne l'accrescer l'onor d'Erode; ma quella ch'usò con Cinna per consiglio de la moglie, fu più tosto fortunata, poi che pose fine a le discordie civili e a l'insidie de' suoi nemici.[98]

[78] A.C. Discreto fu per mio aviso il consiglio de la moglie, e giudiciosa, non sol magnanima, la deliberazione d'Augusto: perché gli animi de' nobili con niuno altro artificio sono presi più agevolmente che con questo d'accrescer l'onore e la degnità.

T.T. Dunque la clemenza è uno artificio usato dal principe per farsi benevolo il popolo e la nobiltà.

[79] A.C. E quale sconvenevolezza sarebbe?

T.T. Niuna peraventura, se l'un genere da l'altro fosse contenuto: perché la clemenza è virtù e la virtù è, come dicono alcuni filosofi, un'arte de la vita, e l'arte in certo modo è scienza. Ma bello e mirabile e leggiadro e magnanimo e glorioso artificio è questo del perdonare a' nemici e di vincer gli animi loro e di soggiogarli co' benefici e con le grazie; e miglior principe è colui il quale è miglior artefice.[99] Però più lodiam l'imperio d'Augusto che quel di

97. Vd. § 40.

98. Tasso mette alla prova la parte innovativa della propria definizione, che non sembra trovare conferma nell'episodio narrato: se infatti la *clemenza* è un accrescimento della ricompensa dovuta, non si capisce quale ricompensa avrebbe mai meritato il traditore Cinna, nella cui persona l'unico aspetto lodevole era l'essere nobile (Sen. *Clem.* I 9 3: «Nox illi [*scil.* Augusto] inquieta erat, cum cogitaret *adulescentem nobilem, hoc detracto integrum, Cn. Pompei nepotem*, damnandum»), che però non è una virtù e non merita premi: il suo caso è infatti ben diverso da quello di Erode (vd. § 64), dove era possibile valorizzare e in qualche modo premiare la generosa fedeltà nei confronti dell'alleato Antonio, benché quegli fosse nemico di Augusto. Se dunque quella di Augusto non fu vera clemenza, anche l'effetto ottenuto perdonando Cinna, ossia la fine degli attentati, non sarebbe stato il fine raggiunto attraverso la pratica di quella virtù, bensì solo una conseguenza fortuita («fu più tosto fortunata»).

99. Attraverso questo passaggio, il discorso si precisa in senso più marcatamente politico: all'*accrescimento* dei premi (meritati) si affianca il *conferimento* di premi non dovuti

Cesare suo padre, o almen più felice fu la clemenza del figliuolo: e se Cesare nel restituire il regno al buon re Deiotaro l'avesse restituito non con diminuzione ma con augumento, come il restituì Augusto ad Erode, avrebbe avuto peraventura miglior consigliere e più fedele amico.[100] **[80]** Ma non si legge in Svetonio che Giulio Cesare nel rendere i regni de' vinti ampiasse i confini d'alcuno, benché gli restringesse de molti.

A.C. Questa fu sapienza del figliuolo.

T.T. Ma sua fortuna fu che fosse più felice ne l'amicizia di Cinna che Giulio in quella di Bruto.[101]

[81] A.C. Furono adunque congiunte nel figliuolo la sapienza e la fortuna.

T.T. Così estimo; ma a quale arte assomigliarem noi quella de la clemenza? a l'arte forse del medicare?[102] Ricordianci le parole e il consiglio di Livia, che, se ben mi rammento, fu questo: «Fa, disse al marito, quel che sogliono i medici, i quali, dove non giovino i rimedi usati, tentano i contrari; nulla t'è sino ora giovata la severità: Salvidieno da Lepido fu seguito, Lepido da Murena, Murena da Cepione, Cepione da Egnazio, per tacer degli altri, i quali è gran vergogna ch'avessero ardimento. Or tenta come ti riesca la clemenza:

(in ciò sta la dimensione di *artificio*), senza che questo scada nel mero arbitrio e senza che venga meno la pertinenza della clemenza al campo della virtù. La sua applicazione è infatti resa legittima e anzi nobilitata nel suo contribuire alla stabilità del potere regio e all'esorcizzazione del rischio di possibili congiure. L'associazione di genere tra azione virtuosa e arte, e così la possibilità di esercitare la virtù mediante il ricorso ad artifici, sono teorizzate anche nel *Ficino*: «l'arte dunque si dimostra ne l'azioni non altrimenti che la prudenza; e la prudenza ancora negli artifici si può dimostrare. [...] Non sono dunque distinti i generi, non gli obietti, non gli abiti de l'arte e de la prudenza, ma l'arte è prudenza e la prudenza è arte, o l'una da l'altra è contenuta» (33-34). Il riferimento alla virtù come *arte della vita* è forse memore di Cic. *Fin.* I 13 42: «Ut enim medicorum scientiam non ipsius artis, sed bonae valetudinis causa probamus, et gubernatoris ars, quia bene navigandi rationem habet, utilitate, non arte laudatur, sic *sapientia, quae ars vivendi putanda est, non expeteretur, si nihil efficeret*»; ma si veda anche la sintesi di Aug. *De civ. D.* IV 21: «Ars quippe ipsa bene recteque vivendi virtus a veteribus definita est». La celebrazione di una politica di governo caratterizzata dal *parcere subiectis* (*Aen.* VI 853) non può che rimandare alla politica (e alla propaganda) prima di Cesare e poi di Ottaviano, e Tasso subito lo esplicita proponendo un confronto fra i due a questo livello. Sui nessi, poi, tra *perdono* e *vittoria* si ricordi almeno la conclusione epigrammatica di *Tre donne intorno al cor*: «ché perdonare è bel vincer di guerra» (Dante, *Rime* 13 107).

100. Per l'episodio di Cesare e Deiotaro vd. *supra*, 64.

101. Cfr. Svet. I 25 e 34-36 (sulle vittorie di Cesare), e 80-83 (sulla congiura e sull'assassinio, con il coinvolgimento di Marco Bruto).

102. Sul possibile nesso fra questo paragone e l'originaria pertinenza medicea del dialogo, cfr. l'*Introduzione*.

perdona a Cinna, il quale è colto in fallo veramente, né può omai più nuocere a la tua vita, perch'è scoperto, ma giovare a la tua fama».[103]

[82] A.C. Savio e clemente consiglio fu questo, ma di moglie al marito non sospetta, o almeno in ciò non sospetta.

T.T. Non aveva forse Ottavio ancora cagione di suspicare.[104] Filippo appresso Plutarco assomiglia il clemente al medico, poich'il maldicente Arcadio co' suoi doni era divenuto lodatore de la virtù: «Io, disse agli amici, sono assai miglior medico di voi, avendo guarito costui de l'infermità»; e intendeva de la maladicenza o de la pazzia de l'ingiuriare i principi: perch'in altra guisa non poteva peraventura risanare.[105]

[83] A.C. Il donare è medicina certissima a tanto male; ma clementi e misericordiosi furono i medici, e fortunato chi da le mani de' grandissimi principi poté esser medicato.[106]

103. Come osserva BAFFETTI 1998, *ad loc.*, Tasso traduce ancora SEN. *Clem.* I 9 6: «Interpellavit tandem illum Livia uxor et: 'Admittis' inquit 'muliebre consilium? Fac, quod medici solent, qui, ubi usitata remedia non procedunt, temptant contraria. Severitate nihil adhuc profecisti; Salvidienum Lepidus secutus est, Lepidum Murena, Murenam Caepio, Caepionem Egnatius, ut alios taceam, quos tantum ausos pudet. Nunc tempta, quomodo tibi cedat clementia; ignosce L. Cinnae. Deprensus est; iam nocere tibi non potest, prodesse famae tuae potest'». *Salvidieno ... ardimento*: la Livia senechiana ricorda al marito le più note congiure del passato e gli scarsi risultati della sua condotta severa: Quinto Salvidieno Rufo Salvio, collaboratore di Ottaviano, fu accusato di tradimento e si suicidò dopo la condanna del senato; Marco Emilio Lepido organizzò una congiura per uccidere Ottaviano nel 30 a.C. ma, scoperto da Mecenate, fu condotto ad Azio e condannato a morte; Aulo Terenzio Varrone Murena, console con Ottaviano nel 23 a.C., fu accusato in quello stesso anno di essere coinvolto nella congiura di Fanno Cepione (a sua volta condannato a morte per lesa maestà) e venne ucciso; Marco Egnazio Rufo congiurò contro l'imperatore e fu per questo condannato alla pena capitale.

104. Qui Tasso è forse memore dello stesso episodio nella versione di DION. CASS. LV 22 1-2: «Augusto diede ascolto a questi suggerimenti di Livia; prima prosciolse tutti coloro che si trovavano sotto accusa dopo aver rivolto alcune parole di ammonizione, ed in seguito si spinse fino a designare Cornelio console. Conseguentemente a questa scelta Augusto attirò su di sé il favore sia di Cornelio che degli altri cittadini a tal punto che nessun altro non solo non complottò mai più realmente contro di lui, ma non fu mai nemmeno sospettato di farlo; *fu piuttosto Livia, invece, la quale fu la responsabile principale della salvezza di Cornelio, ad essere sul punto di venire accusata di aver attentato alla vita di Augusto*» (sui sospetti che Livia fosse coinvolta nelle disgrazie che accaddero ai suoi figliastri o nipoti, discendenti di Ottaviano appartenenti alla *gens Iulia*, per favorire nella successione il suo figlio di primo letto Tiberio Claudio Nerone, e addirittura nella morte dello stesso Augusto, cfr. anche TAC. *Ann.* I 5 1, I 6 2-3, IV 71 4 e DION. CASS. LIII 33 4, LV 32 1 e LVI 30 1-2).

105. L'aneddoto citato *supra*, 60-61, è desunto, come si è detto, da PLUT. *Coh. Ira* 9 457E-F.

106. *Il donare è medicina certissima a tanto male*: calco da BOCCACCIO, *Decam.* I Introduzione 21 («ridere e beffarsi esser medicina certissima a tanto male»).

T.T. Ciò debbiam peraventura considerare, dico se la clemenza sia misericordia e l'arte de l'usar clemenza simile a quella del medico misericordioso: perché si legge nel medesimo autore che la medicina de gli animi è la giustizia, arte oltre tutte l'altre grandissima per testimonio di Pindaro e di mille famosi scrittori: e ci risana dal vizio con le pene, non altrimente ch'il medico severo soglia adoperare il ferro e il fuoco per salute de l'infermo.[107] **[84]** Ma il clemente co' doni o con la mercede è simile al medico ch'usa i lenitivi e l'odorifere unzioni: e di ciò per mio parer non è dubbio; dubbitar si potrebbe se 'l clemente sia miserevole, se già Seneca non avesse determinato il contrario, dimostrando che la misericordia è una infermità de l'animo e vicina a la miseria, e che 'l savio non ha misericordia.[108] Ma se noi vogliamo starcene a le decisioni di Seneca, acqueterem l'animo ne l'opinioni d'uno Stoico.

[85] A.C. Severa fu la dottrina degli Stoici, e però alcuna volta par nemica de la misericordia.

T.T. Non solo severa ma falsa: perché la indignazione è più tosto contraria a la misericordia, come volle Aristotele. Ma degno è di maggior considerazione ch'egli biasimi quelli affetti o quelle passioni che ne l'animo sono degni di laude, fra' quali è lo sdegno e la misericordia, con durezza veramente da stoico.[109] **[86]** Laonde fra loro e le statue a pena ch'io conoscessi differenza:

107. Come osserva BAFFETTI 1998, *ad loc.*, Tasso riprende da vicino PLUT., *De sera* 4 550A: «Quemadmodum enim imperitus, medici considerationem, cur aegrum non pridem, sed postea inciderit, sive heri, non hodie laverit, coniicere haud potest: ita et de deo firmum quid certumve asserere hominis est officium minime, praeter hoc solum, quod ipse tempus optime novit, quo malitiae medicinam adhiberi conveniat, ac tanquam pharmacum unicuique praebeat supplicium, quamvis non magnitudine, mensuraque aequali, seu tempore uno eodemve, in omnibus pariter medeatur delictis. Quod vero animae medicina, quae ius ac iustitia appellatur, omnium aliarum sit artium maxima, inter multos alios Pindarus quoque testatur, qui optimum appellat artificem, gubernatorem et dominum rerum omnium deum, utpote verae iustitiae factorem et creatorem, cui soli definire conveniat, quando, quomodo, ac quousque scelestorum unusquisque plecti debeat» (PLUTARCO 1532, c. 340*r*).

108. SEN. *Clem.* II 5 4 (BAFFETTI 1998, *ad loc.*): «Misericordia est aegritudo animi ob alienarum miseriarum speciem aut tristitia ex alienis malis contracta, quae accidere immerentibus credit; aegritudo autem in sapientem virum non cadit; serena eius mens est, nec quicquam incidere potest, quod illam obducat. Nihilque aeque hominem quam magnus animus decet; non potest autem magnus esse idem ac maestus». Il tema è toccato da Tasso anche nel *N. overo de la pietà*.

109. La discussione (e contrapposizione) di compassione (dolore di fronte a sventure immeritate) e sdegno (dolore di fronte a fortune immeritate) è in ARIST. *Rh.* II 1386b (cfr. BAFFETTI 1998, *ad loc.*), dove si afferma che entrambe sono proprie di un carattere nobile. Per la supposta condanna dello sdegno da parte di Seneca, Tasso allude forse alle tesi espresse nel *De ira* (cfr. cap. 9, dove si sostiene che l'ira «perniciosa est nec inter auxilia numeranda», confutando esplicitamente l'opinione di Aristotele), oppure nel *De constantia*

peroch'il non lagrimare ne la morte degli amici, il non commoversi nel pericolo de gli innocenti, il non risentersi per la temerità de gli scelerati, il non intenerirsi a' preghi de' supplichevoli, il non piegarsi a l'infelicità di coloro ch'immeritamente sono infelici, è durezza simile a quella de le colonne del marmo: ma si dee biasimar questa durezza fra' giudici o ne' tribunali, benché sia laudevole ne le morbide piume degli ampissimi letti, dove la dimostrò uno di questi filosofi a Frine cortigiana; e di lui disse il Petrarca:

> E Senocrate via più duro ch'un sasso.[110]

[87] Ma non sarebbe peraventura stato così immobile ne la causa di Socrate o in quella d'Aristide o di Temistocle o di Focione:[111] ma se ben ho considerate tutte le parole di Seneca, egli non è costante ne la sua costantissima o più tosto rigidissima filosofia.

A.C. Alcuna volta peraventura si dimenticò d'esser filosofo, ricordandosi d'essere oratore; ma quai son le parole dov'egli dimostrò l'instabilità de l'opinione?

sapientis, secondo cui il saggio non può essere raggiunto dall'ingiustizia né dall'offesa (ove anche lo si paragona a una pietra inscalfibile: cfr. *Constant.* III 5: «Hoc igitur dico, sapientem nulli esse iniuriae obnoxium; itaque non refert, quam multa in illum coiciantur tela, cum sit nulli penetrabilis. Quomodo quorundam lapidum inexpugnabilis ferro duritia est nec secari adamas aut caedi vel deteri potest sed incurrentia ultro retundit, [...] ita sapientis animus solidus est et id roboris collegit, ut tam tutus sit ab iniuria quam illa quae rettuli»). Della condanna stoica di sdegno e misericordia, in opposizione alla dottrina peripatetica, parla del resto a più riprese anche Piccolomini, che forse è qui il principale riferimento per Tasso: «Stoici negarunt viro probo indignazione et misericordia locum habere quia virtus purgatoria et evellit omnes perturbationes» (Piccolomini 1583, p. 209). Una presa di distanza nei confronti del rigore dell'etica stoica e della sua impostazione puramente razionalistica si manifesta nelle riflessioni del *Porzio*.

110. Citazione imprecisa da Petrarca, *Tr. Fam.* III 74: «e Xenocrate più saldo d'un sasso»; Tasso allude a un aneddoto ripreso verisimilmente da Val. Max. IV 3 *ext.* 3, nel quale Senocrate, paragonato ad una statua di marmo, resiste alle *avances* della meretrice Frine; meno pertinente il rimando (Baffetti 1998, p. 854 *ad loc.*) a Diog. Laert. IV 7. L'episodio è ricordato (Borsetto 1986, pp. 23-25) anche in *Porzio* 190 («come fu in Zenocrate, il quale a guisa d'immobile statua si giacque con Frine meretrice») e in *GL* XVI 58 7-8 («odi il pudico / Senocrate d'amor come ragiona!»). *ma... letti*: 'questa durezza d'animo deve essere condannata nelle decisioni giudiziarie e, al contrario, lodata nel resistere alle tentazioni sensuali'.

111. Esempi di personaggi storici condannati ad una pena ingiusta o troppo severa: Socrate (470 o 469-399 a.C.) fu condannato a morte, con l'accusa di empietà, mediante l'assunzione di cicuta; Aristide (530 circa-462 a.C. circa) e Temistocle (530/520-459 a.C. circa), storici rivali politici, furono entrambi, per diverse ragioni, condannati all'ostracismo; Focione (402 circa-318 a.C.) fu condannato per tradimento e giustiziato dagli ateniesi.

[88] T.T. Quelle ch'adduceste dianzi ne la definizione, dicendo che la clemenza è quella che si piega intorno a ciò che meritamente può constituirsi:[112] però che non si può piegare che non si muova; laonde chi biasima il movimento biasima il piegarsi, e chi condanna il piegarsi condanna la clemenza, la quale, come a lui parve, è pieghevole virtù.

A.C. Peraventura egli non vitupera ogni movimento de l'animo, ma solamente i torbidi e veementi.

[89] T.T. In ciò non sarebbe molto differente da' Peripatetici, i quali insegnano come le virtù morali, collocate ne la parte sensitiva e affettuosa, possano raffrenare l'impeto de le passioni, le quali altro non sono che movimento de l'anima sensuale con opinione d'alcun bene o d'alcun male.

A.C. La differenza adunque è più tosto de' nomi che de le cose.[113]

[90] T.T. Così stimo, come quella fra *ignoscere* e *parcere*; perché Seneca non concede ch'il savio *debeat ignoscere*, vuol nondimeno che *possit parcere*; ma noi, come disse quel poeta de la sua medesima in rispetto de la greca, *propter egestatem linguae et rerum novitatem* non abbiamo tante parole, e siamo vinti da' Latini ne la copia e ne le ricchezze de la favella.[114] Però diremo

112. Per la definizione senechiana a cui qui si allude vd. *supra*, 37.

113. Gli stoici e i peripatetici hanno opinioni piuttosto diverse sulle passioni dell'animo: i primi, infatti, consigliano di estirpare ogni tipo di passione, mentre gli altri propongono di moderarle e di servirsene per agire virtuosamente. Il possibile avvicinamento delle due posizioni qui proposto sembra porsi sulla scia di THOM. *ST* I-II q. 59 a. 2: «fuit discordia inter Stoicos et Peripateticos, sicut Augustinus dicit, IX de Civ. Dei. Stoici enim posuerunt quod passiones animae non possunt esse in sapiente, sive virtuoso, Peripatetici vero, quorum sectam Aristoteles instituit [...] posuerunt quod passiones simul cum virtute morali esse possunt, sed ad medium reductae. Haec autem diversitas, sicut Augustinus ibidem dicit, magis erat secundum verba, quam secundum eorum sententias. Quia enim Stoici non distinguebant inter appetitum intellectivum, qui est voluntas, et inter appetitum sensitivum, qui per irascibilem et concupiscibilem dividitur; non distinguebant in hoc passiones animae ab aliis affectionibus humanis, quod passiones animae sint motus appetitus sensitivi, aliae vero affectiones, quae non sunt passiones animae, sunt motus appetitus intellectivi, qui dicitur voluntas, sicut Peripatetici distinxerunt, sed solum quantum ad hoc quod passiones esse dicebant quascumque affectiones rationi repugnantes. Quae si ex deliberatione oriantur, in sapiente, seu in virtuoso, esse non possunt. Si autem subito oriantur, hoc in virtuoso potest accidere [...]. Sic igitur, si passiones dicantur inordinatae affectiones, non possunt esse in virtuoso, ita quod post deliberationem eis consentiatur; ut Stoici posuerunt. Si vero passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt a ratione ordinati».

114. SEN. *Clem.* II 7 2 (cfr. BAFFETTI 1998, *ad loc.*): «Sed illud [sapiens], quod ex venia consequi vis, honestiore tibi via tribuet; parcet enim sapiens, consulet et corriget; idem faciet, quod, si ignosceret, nec ignoscet, quoniam, qui ignoscit, fatetur aliquid se, quod fieri debuit, omisisse». Nella conclusione del suo trattato, Seneca sostiene che il saggio non

ch'al savio si convenga il perdonare e il rimettere egualmente, benché del rimettersi potesse farsi altra considerazione.

A.C. Si concederà dunque al saggio il rimettere.

T.T. O si concederà al saggio il perdonare, o si negherà a l'uomo l'umanità.[115] **[91]** Ma noi cerchiamo qual sia questo saggio modo o questo artificio o questa prudenza di perdonare, perché non è dubbio alcuno ch'egli vi sia; e forse da Plutarco fu meglio conosciuto che da alcuno altro: peroch'egli disse che la dottrina di punire bene e a tempo e con utilità non impedisce la pena.[116] Ma qual fosse questo utile o questo decoro, Plutarco avrebbe meglio dichiarato, sì come colui che ne le virtù politiche fu maestro di Traiano, ottimo imperatore,[117] e più dotto o più fortunato almeno di Seneca, di cui fu discepolo Nerone. Però ben disse il Petrarca:

> Ed in suoi magisteri assai dispari
> Quintiliano, e Seneca, e Plutarco.[118]

[92] E, se non m'inganno, avrebbe distinti i modi, i tempi e l'occasioni di perdonare e le persone a le quali si conviene concedere il perdono o di negarlo. Perché gloriosa azione è il perdonare ad un filosofo, ad un poeta e a ciascuno altro che per eccelenza d'ingegno e di lettere o di valore e d'esperienza è degno di stima e può giovare al mondo, al principe, a la patria; ma non merita

può *perdonare* (*ignoscere*), intendendo il perdono come l'annullamento di una pena dovuta, contrario dunque a ciò che *si deve fare*; egli però potrà *risparmiare* (*parcere*) il colpevole e prendersene cura per correggerlo. *propter egestatem linguae et rerum novitatem*: 'a causa della povertà della lingua e della novità dei concetti'. Si tratta, come osserva BAFFETTI 1998, *ad loc.*, di un verso tratto da LUCR. I 139, ora piegato da Tasso a significare la mancanza, in italiano, di una distinzione precisa come quella tra *ignoscere* e *parcere*.

115. Lo stesso Seneca aveva legato strettamente clemenza e *humanitas*, respingendo l'idea che la dottrina stoica la negasse al sapiente (cfr. *Clem.* II 5 3: «Quod si est, quidni haec male audiat scientia, quae dediscere humanitatem iubet portumque adversus fortunam certissimum mutuo auxilio claudit?»).

116. Cfr. ad es. PLUT. *De sera* 8 553D: «Nonne igitur modo ac tempore convenienti in facinorosos animadvertere, longe existimandum melius esse, quam inconsulte confestimque supplicium sumere?» (PLUTARCO 1532, c. 343*v*).

117. Nel medioevo e nel Rinascimento Plutarco era noto come precettore di Traiano: la falsa notizia era stata diffusa da Giovanni di Salisbury che nel *Polycraticus* (VI 8), a sostegno della sua affermazione, riportò dei passi tratti dalla presunta *Institutio Traiani*, un trattato apocrifo databile tra il IV e il V secolo.

118. PETRARCA, *Tr. Fam.* III 89-90: Tasso segue una delle due interpretazioni tradizionali del passo petrarchesco, reputando che citi il maestro di Domiziano, quello di Nerone e quello di Traiano (e non, invece, un retore, un filosofo e uno storico).

lode il perdonare a' ladroni, a' micidiali, a' venefici e a gli altri uomini di male affare, o non sempre; perché la cortesia usata da Ghin di Tacco a l'abate di Clugnì meritò perdono.[119] **[93]** E se già Seneca lodò Nerone, che nel sottoscriver la sentenza contra un ladrone disse: *vellem nescire literas*, il lodò, quasi lusingandolo o quasi pungendolo, perch'egli s'avedesse de l'errore.[120]

A.C. Non era necessario men sottile avedimento con quello imperatore.

[94] T.T. Il medesimo artificio usò dicendo: *ex clementia omnes idem sperant*: tutti speriamo il medesimo da la clemenza; imperoch'ella dee distinguere tra le persone e tra i meriti e le colpe non meno che tra i premi e le pene: altrimenti ella sarebbe indiscreta o men discreta de la giustizia, che non approva la pena del talione o del contrapasso.[121] Non deveva adunque lo scherano e 'l filosofo sperar il medesimo da la clemenza da principe giudicioso, né le colpe de la volontà e de la fortuna devevano esser pesate con la medesima bilancia popolare, peroch'alcuna volta la fortuna è in vece di colpa: laonde negli innocenti ancora può aver luogo la clemenza. **[95]** Conchiudiamo adunque il ragionamento con l'opinione de' teologi, che la clemenza nel moderar le pene adoperi una diritta ragione: perché non ogni apparenza di questa virtù è vera clemenza, né quella di Saul o d'Acabo piacque a Dio.[122]

119. Il riferimento è a BOCCACCIO, *Decam.* X 2: il masnadiero Ghino di Tacco guarisce l'Abate di Cluny, suo prigioniero, da un fortissimo mal di stomaco attraverso un regime dietetico molto rigido a base di pane arrostito e fave secche. Una volta guarito, l'abate, memore della cortesia ricevuta, convincerà papa Bonifacio VIII non solo a concedere la grazia a Ghino, ma anche a fregiarlo del titolo di priore dell'Ordine degli Ospedalieri di San Giovanni di Gerusalemme. Un riferimento alla medesima novella è in *Beltramo* 32.

120. SEN. *Clem.* II 1 2 (BAFFETTI 1998, *ad loc.*): «Animadversurus in latrones duos Burrus praefectus tuus, vir egregius et tibi principi natus, exigebat a te, scriberes, in quos et ex qua causa animadverti velles; hoc saepe dilatum ut aliquando fieret, instabat. Invitus invito cum chartam protulisset traderetque, exclamasti: 'Vellem litteras nescirem!'». Tasso interpreta il passo in senso antifrastico: la lode eccessiva della renitenza neroniana nel firmare quella (giusta) condanna celerebbe la disapprovazione, da parte del filosofo, di una clemenza male applicata.

121. SEN. *Clem.* I 1 9 (BAFFETTI 1998, ad loc.). Anche questo passo sarebbe da interpetare in senso antifrastico, per non cadere in una lettura radicalmente egualitaria per Tasso inaccettabile: a ribadire che la clemenza deve essere proporzionata allo *status* di chi ne beneficia e al possibile giovamento che egli può portare alla società, e non può essere dunque applicata indiscriminatamente, come accade anche nell'ambito della giustizia correttiva, che pur avendo come obiettivo una compensazione dei torti secondo proporzione aritmetica non deve regolamentare in nessun caso il rapporto tra colpe e pene (o vittime o colpevoli) applicando puramente la legge del contrappasso (cfr. *Eth. Nic.* V 1132b-1134a).

122. THOM. *ST* II-II q. 157 a. 2, a cui Tasso si riferisce, sottolinea che l'esercizio della clemenza deve fondarsi su una solida base razionale che consenta di collocarla nell'alveo delle virtù morali. *né quella di Saul o d'Acabo*: il riferimento è a due episodi biblici indicativi di uno

A.C. Nel fine del ragionamento tutti sono stati concordi, Stoici e Peripatetici e teologi e filosofi, e le ragioni umane con le divine si sono collegate.

[96] T.T. Questa concordia è sempre ne le cose vere. Ma piaccia a Dio che ne l'ottimo principe si manifesti la scienza o la prudenza del perdonare, e quella del premiar similmente e d'onorar la virtù co' suoi doni.[123] Fra tanto vorrei che le mie parole a guisa di trombe facessero risonare ne gli orecchi e ne gli animi di ciascuno quella sentenza: «Niuna cosa è che meriti maggior gloria del principe senza pena ingiuriato».[124]

scorretto esercizio della clemenza: Saul, primo Re d'Israele, decise, violando l'ingiunzione divina, di risparmiare la vita al re amalecita Agag che aveva sconfitto nel corso della fortunata spedizione nel Negev (I Reg 15,3-9); Acab, uno dei successori di Saul, anteponendo gli interessi del suo popolo alle prescrizioni divine, strinse un'alleanza politico-militare con l'avversario Ben-Hadad I di Damasco, incorrendo nell'ira dei profeti che gli preannunciarono il castigo di Dio (III Reg 20,32-33).

123. In conclusione, Tasso sottolinea come la sua nuova definizione di clemenza quale virtù speculativa (*scienza*) e pratica (*prudenza*) che dirige nel perfetto principe non solo l'amministrazione delle punizioni, ma anche quella delle ricompense, riassuma concordemente l'insegnamento della teologia e delle diverse scuole filosofiche.

124. Tasso traduce SEN. *Clem.* I 20 3 («nec quicquam esse gloriosius principe impune laeso»; BAFFETTI 1998, *ad loc.*), ma l'enfasi del passo ne rimarca ovviamente l'applicabilità ai suoi trascorsi personali, con riferimento primo ai Medici, destinatari del dialogo, e magari in secondo luogo anche ai Gonzaga e agli Este.

Il Cataneo
overo de le conclusioni amorose

Introduzione e commento
di Federica Alziati

Genesi e tradizione

La tradizione testuale del dialogo è piuttosto limpida. L'edizione critica deriva il testo dall'autografo tassiano, conservato alla Biblioteca Nazionale di Napoli (nel manoscritto I. B. 56, siglato N da Raimondi): il testimone si trova in un volume rilegato composto da due fascicoli distinti, il primo dei quali restituisce la redazione del *Minturno*, mentre il secondo comprende le lezioni contigue di *Cataneo* e *Ficino* (cfr. Bonfigli 1927, Raimondi 1958, I, pp. 170-171, Russo 2002, pp. 42-43, ed ora Russo 2022, p. 384, n. 64); l'apparato registra soltanto le varianti autografe, perché si considerano ininfluenti, in quanto derivate da N, le copie apografe e l'*editio princeps* postuma curata da Foppa nel 1666 (cfr. ancora Raimondi 1958, I, pp. 170-173).

Risulta invece problematico definire con esattezza gli estremi cronologici della composizione. L'autografo non fornisce sufficienti dati circostanziali e l'unico riferimento evidente al dialogo da parte di Tasso sarebbe racchiuso in una nota del *Commento* d'autore al sonetto XX delle *Rime d'amore*, nell'edizione Osanna del 1591: la spiegazione del v. 10 rimanda infatti a quel che «si dichiarerà ne' *Dialoghi delle Quistioni Amorose*» (cfr. *Rime d'amore* 2016, p. 237). Considerando conclusa entro il 1590 l'elaborazione del *Commento*, Raimondi ipotizza per il *Cataneo* una composizione non «molto posteriore» alla svolta del decennio (vd. Raimondi 1958, I, pp. 51-52). La stessa datazione del *Commento* è tuttavia da tempo oggetto di dibattito, come non ha mancato di sottolineare (anche nella prospettiva del *Cataneo*) Russo 2002, pp. 23-26. A partire da menzioni esplicite del lavoro di autoesegesi di cui reca traccia l'epistolario tassiano (in particolare nelle lettere 995 e 1084), Martignone 1995 proponeva, ad esempio, di anticiparne la stesura «tra la fine del 1586 e l'estate del 1588 (con la possibilità, s'intende, di ulteriori interventi successivi)», mentre le ricognizioni di Vania De Maldé confluite nella recente edizione critica delle *Rime d'amore* situano il *Commento* «fra i primi mesi del 1589 e l'aprile del 1590» (cfr. la *Nota al testo*, pp. IX-XXIII). Nei margini d'incertezza che permangono, qualche dato ulteriore può essere raccolto dal cantiere delle prose dialogiche. In primo luogo, l'individuazione del motivo ispiratore del *Commento* nella lezione di Plutarco

– secondo quanto si dichiara nella prefazione dell'edizione Osanna vergata da Tasso e firmata dall'editore: «havendo osservato in Plutarco il modo co 'l quale deono esser letti i poeti, ha aggiunta la spositione alle sue rime, quasi antidoto nel pericolo del veleno amoroso, o più tosto indicio co 'l quale da' giovani lettori si potranno conoscere le cose salutifere dalle piacevoli» (*Rime d'amore*, p. 353) – trova anticipazione nel *Cataneo-idoli*, composto nel 1585 e pubblicato nel 1586, nel quale l'opuscolo plutarcheo *Come ascoltare i poeti* è indicato ai giovani lettori di poesia esattamente quale antidoto contro «il dolce veleno amoroso» (84-87). In seconda battuta, tra le molteplici *auctoritates* chiamate in causa a beneficio dell'esegesi, si segnalano alcune fonti dei dialoghi composti alla metà degli anni Ottanta: le *Ragioni* di Ludovico Castelvetro («l'oppositore del Caro ne la *Replica*»: cfr. il commento al componimento XXIII, pp. 239-240), discusse nel *Cataneo-idoli*; le opere di Giulio Camillo Delminio (evocato in quattro occasioni, per le rime XIII, L, CXIII e CXVII: pp. 230, 259, 307 e 311-312: vd. Puzzo 2023, pp. 79-88), termine di confronto delle argomentazioni conclusive della *Cavaletta* (redatta nel 1585 e data alle stampe nel 1587); e così la *Giuntina di rime antiche* (IV, pp. 222-223), ampiamente consultata per le citazioni poetiche del medesimo dialogo *de la poesia toscana* (benché poi richiesta con insistenza al Costantini ancora tra 1589 e 1591: cfr. Russo 2002, pp. 73 e sgg.). A tali considerazioni non può che accompagnarsi, infine, l'ipotesi che il rimando al *Cataneo* presente nel *Commento*, sebbene coniugato al futuro («si dichiarerà»), si debba interpretare quale conferma che Tasso stesse per lo meno già lavorando al dialogo e contasse di pubblicarlo in avvenire, piuttosto che come prova che la composizione del testo non fosse ancora avvenuta o addirittura nemmeno iniziata.

L'indizio più considerevole a favore di una genesi alta del *Cataneo* resta l'apparizione a stampa nel 1588, a Bergamo, dei *Discorsi sopra le cinquanta conclusioni amorose del sign. Torquato Tasso* di Vitale Zuccolo: secondo la convincente ricostruzione di Russo 2002, pp. 43 e sgg., Tasso sarebbe venuto a conoscenza del lavoro di Zuccolo in occasione del suo soggiorno bergamasco nell'estate del 1587 e ne avrebbe tratto spunto per tornare a discutere le giovanili *Conclusioni amorose*. L'esame puntuale delle argomentazioni del *Cataneo* consente, del resto, di rintracciare in diversi paragrafi un richiamo esplicito o una risposta indiretta alle tesi sostenute nei *Discorsi*, avallando l'ipotesi della contiguità delle due operazioni (vd., al riguardo, i §§ 19-20, 36, 40-42 e 48, e le relative note di commento). Sempre sul piano degli elementi interni al dialogo, occorre rilevare nei paragrafi iniziali una notevole sovrapposizione di temi, ma soprattutto di immagini e similitudini, con gli esordi del *Cataneo-idoli* (cfr., in particolare, i §§ 14-17); anche il motivo portante del rapporto tra amore ed elezione, destinato ad essere ripreso in termini analoghi nel *Manso* (risalente al 1592: vd. Raimondi 1958, I, pp. 52-55, e Russo 1998), si era affacciato già a partire dagli scambi del *Dialogo*, edito per

la prima volta nel 1583, poi ripreso dall'autore, forse nel 1587 (cfr. il relativo commento). Si aggiunga, da ultimo, il profondo legame, ben al di là del piano della tradizione testuale, con il *Ficino*: come indicato da ARDISSINO 2003, pp. 95 e sgg., e RUSSO 2002, pp. 42 e sgg., il rifiuto del determinismo che connota il presente dialogo ha immediata corrispondenza nella visione provvidenziale e nella celebrazione del libero arbitrio avanzate nel dialogo *de l'arte*, a loro volta in sintonia con la rivendicazione della libertà di giudizio degli artisti e con le riflessioni sulla complementarità di prudenza e fortuna della *Cavaletta* (sul ricorrere di simili tematiche anche in precedenza si vd. almeno SELMI 2017, pp. 18-19 e sgg.).

I diversi elementi considerati, nessuno dei quali in sé probante, concorrono a suggerire una continuità d'ispirazione e d'intenti tra gli ultimi dialoghi composti a Sant'Anna e la successiva produzione, compresi il *Cataneo* e il *Ficino*. Se si valuta che quest'ultimo, come ha fatto notare Emilio Russo, fu probabilmente concluso entro l'estate del 1590, in concomitanza con gli estremi tentativi da parte di Tasso di guadagnare il favore dei Medici e dell'ambiente fiorentino, e se si accetta come caposaldo l'apparizione dei *Discorsi* dello Zuccolo nel 1588, non si potrà che concordare con la proposta dello studioso (accolta anche da GIGANTE 2007, pp. 252-253) di individuare le radici dei due testi nell'intensa stagione di scrittura e riscrittura che seguì la liberazione dal carcere, nella seconda metà degli anni Ottanta, e immaginarne ormai compiuta la vicenda compositiva al volgere del decennio.

Argomento

Il dialogo *de le conclusioni amorose* si profila in modo distinto rispetto alle precedenti prove dialogiche di argomento analogo: non persegue una definizione di amore passando in rassegna i pronunciamenti della tradizione filosofica, come accade nella *Molza*, ed elude una vera disamina della fenomenologia erotica, evitando la casistica dispiegata nel *Dialogo*, senza neppure rimettere puntualmente in discussione motivi topici quali la gelosia e la pietà, già affrontati in *Forestiero Napolitano* e *N*. L'interlocutore principale ha le sembianze del giovane Tasso, «poeta innamorato» (1), eppure rifugge «lo strepito e l'applauso» del «teatro di donne e de cavalieri» che anima la corte e alimenta in seno ad essa le dinamiche affettive (4), finendo piuttosto per assomigliare all'immagine ritrosa e refrattaria ai legami passionali che il Forestiero Napolitano dà di sé negli esordi del *Gianluca* (e nella *Molza*, in cui però non si estranea dal consesso di gentildonne radunate a discorrere di amore). La stessa difesa della scrittura che apre il dibattito, rovesciando l'elogio socratico-platonico dell'oralità, è una celebrazione delle «lettere, che sogliono esser scritte con animo quieto e vacuo da le perturbazioni», fedeli e coerenti interpreti del vero, opposte alla volatilità della voce, spesso «commos-

sa per timore e per amore e per odio e per misericordia, e da tutte le passioni [...] agitata» (15). Si tratta, evidentemente, di una potente apologia del mestiere dello scrivere, significativamente consegnata a un genere ibrido come il dialogo, che al contempo mima e immortala l'estemporaneità del confronto orale (come indica PIGNATTI 2001, p. 133; vd. anche PIGNATTI 1991, pp. 28-35); ma non si potrà non leggere tra le righe anche la contrapposizione tra due differenti interpretazioni dell'attività letteraria: da una parte la letteratura che insegue «la sapienza, la quiete, la solitudine» (15) – perfettamente incarnata dalle stesse prose dialogiche tassiane –, dall'altra una vena poetico-oratoria asservita alle contingenze dell'amor cortese e dell'elogio cortigiano. Non a caso, Tasso dichiara subito di preferire «d'aver per giudice [...] il consenso de' letterati e la posterità di tutti i secoli ch'un mirabil teatro di belle donne e di cortesi cavalieri» (17).

Se Danese Cataneo inaugura la discussione rimproverando al poeta un ambizioso sconfinamento dai territori familiari della lirica verso le latitudini sconfinate della filosofia in occasione della disputa delle sue cinquata *Conclusioni amorose* sul proscenio dell'Accademia Ferrarese («non contento d'avere acquistato [...] grandissima lode ne la poesia, avete voluto ne le quistioni filosofiche contendere co' filosofi medesimi»: 1), il giovane Torquato non sembra altrettanto spaventato da eventuali discese nel «campo [...] de la verità» (1-2), quanto piuttosto desideroso di prendere le distanze da molte delle proposizioni difese, che egli si affretta a ricondurre al magistero filosofico-cortigiano di Antonio Montecatini («sue erano le conclusioni per la maggior parte, e io, da lui ammaestrato»: 2; «la definizione fu data dal signor Montecatino [...] ma la mia propria opinione è peraventura diversa»: 20). Fuor di finzione dialogica, per l'autore del *Cataneo* il ritorno sui passi giovanili coincide dunque con l'opportunità di riformulare e aggiornare alcune delle proprie prese di posizione in materia d'amore alla luce delle speculazioni dell'età matura, in un tentativo di «rivendicazione di autonomia» rispetto ai maestri di un tempo e, più in generale, di 'rilettura' della sua «storia intellettuale e poetica», non dissimile dall'operazione condotta in parallelo nell'autocommento alle *Rime d'amore* (come suggerisce lucidamente ARDISSINO 2003, pp. 50 e sgg.; vd. anche l'affondo di SELMI 2017, pp. 47-54).

La direttrice di tale rilettura è indicata in modo inequivocabile dalla scelta delle conclusioni da riporre a tema (insieme ad altre implicitamente chiamate in causa). Seguendo la traccia dell'ottava proposizione, si prende le mosse dalla definizione di amore quale «desiderio d'unione per compiacimento di bellezza» (19), per sconfessare subito, con la scorta principale dell'autorità teologica dello pseudo-Dionigi Aeropagita, qualsiasi aspirazione dell'amore sensuale a candidarsi come forza unificante e pacificatrice: fonti poetiche, storiografiche, filosofiche e dottrinali si susseguono allora a svelare la natura divisiva della passione carnale e la sua azione disgregante a scapito dell'individuo (che a causa dei sen-

timenti sperimenta un dissidio tra le facoltà concupiscente, irascibile e razionale) e della società (che patisce le discordie e i conflitti generati da gelosie e rivalità tra amanti). Alla condanna inappellabile delle conseguenze della concupiscenza non segue, tuttavia, l'equiparazione dell'esperienza amorosa a un polo di segno totalmente negativo: la tesi successiva problematizza, infatti, il rapporto tra amore e odio («l'odio non è contrario a l'amore ma seguace»: 33) e dà adito alla conferma, da parte di Tasso, dell'impossibilità di un'opposizione sullo stesso piano dei due. È indubbio che «gli amori particolari» giacciono al livello conflittuale e mutevole delle amicizie e inimicizie reciproche (35), ma l'amore in quanto tale si sottrae alla competizione e non patisce sopraffazione da qualsivoglia espressione di odio. La preminenza gerarchica dell'amore, cui risulta subordinato ('seguace') ogni altro sentimento, deriva dalla sua natura di principio vitale che trascende le contingenze e anima ogni forma di esistenza, poiché in esso si individua (in termini aristotelici) una «passione e proprietà dell'ente» (36, 41), o meglio ancora, secondo la definizione plotiniana, l'«atto de l'anima che desidera il bene» (48). E all'amore così inteso il poeta non si esime dall'elevare un vero e proprio inno (46-48), smorzato soltanto dalla consapevolezza che «non si può esprimer con lingua, né pur co 'l pensiero imaginare, quanto sian poderose le forze d'amore [...] e per poco non può intenderlo il medesimo intelletto, ch'intende tutte l'altre cose che sono più malagevoli ad esser comprese» (46).

Una volta rinserrato il discorso nei ranghi dell'argomentazione dialettica, si tornano ragionevolmente a focalizzare i contorni dell'amore umano. La terza e ultima conclusione presa in esame (la diciottesima) restituisce un'opinione che Tasso riconosce facilmente come propria e che riguarda l'origine dei legami amorosi (questione già affrontata nelle disquisizioni del *Dialogo* e in seguito ripresa nel *Manso*). In accordo con le posizioni avanzate dal Forestiero Napolitano nel *Dialogo*, il giovane Torquato rifiuta l'idea che l'amore dipenda dal destino, negando al contempo che esso presupponga necessariamente un'«elezione» (vale a dire una scelta consapevole e ragionata), per sostenere la convinzione che esso vada per lo più ricondotto a un atto della volontà, incline ad assecondare l'impulso dei sensi e gli stimoli dell'ambiente esterno. L'ipotesi conosce una strenua opposizione da parte degli interlocutori, restii a contemplare la passione amorosa tra le esperienze che rischiano di offuscare la ragionevolezza e limitare la capacità decisionale, ma Tasso non recede e insinua che, quand'anche il sentimento fosse ricondotto alla pura razionalità, una concezione dell'amore vincolata a esigenze e limiti della ragione umana sarebbe comunque riduttiva e ignobile («volendo formare un amore felice, il fanno per elezione; ma io estimo che sia vero il contrario: perché, s'egli è per elezione, è mezzo; s'è mezzo, è servo»: cfr. 65).

A questo punto, tuttavia, il discorso amoroso è definitivamente riassorbito in una riflessione di maggior respiro, che si protrarrà per i successivi sessanta

paragrafi, fino alla conclusione del dialogo. A segnare la svolta è l'emersione del problema più universale del rapporto tra la facoltà di scelta dell'uomo e il corso (apparentemente necessario) del destino, nel quale Paulo Sanminiato contempla la «causa superiore» da cui dipende, «a guisa d'anello ne la catena», qualsiasi «causa inferiore» delle azioni umane e degli eventi mondani (70). In bocca al gentiluomo, le ragioni del determinismo sono attinte dalla tradizione astronomica di matrice aristotelico-tolemaica e dalla sapienza astrologica a essa complementare, a partire dall'identificazione del fato con «un ordine e una disposizione de' corpi celesti» (71). Il Tasso personaggio del dialogo si trova così a fronteggiare un orizzonte di pensiero particolarmente fortunato nell'ambiente familiare della corte di Ferrara: basti pensare all'immaginario che domina il ciclo di affreschi del Salone dei Mesi di Palazzo Schifanoia (secondo le pregnanti letture di Warburg, ripercorse da Bertozzi 1999), senza trascurare dati più contingenti, come il fatto che il ruolo di lettore di matematica presso lo Studio ferrarese, rivestito dal nostro per lo meno tra 1574 e 1576, prevedesse l'approfondimento di testi di astronomia e astrologia, nonché il compito di «depositare nello Studio l'oroscopo generale per l'anno seguente con gli eventi astronomici notevoli» e di «fare gratuitamente l'oroscopo agli scolari su loro richiesta» (cfr. Pepe 1997, pp. 75-97: 82-83). Il Tasso *auctor* e *agens* si era, d'altronde, già confrontato con simili problematiche nel corso della travagliata elaborazione del *Messaggiero* (protrattasi, tenendo conto di redazioni e correzioni successive, tra il 1580 e il 1587), in cui un'ampia sezione (79-103) è dedicata a dibattere la validità dell'astrologia divinatoria, senza dubbio in sintonia con gli interessi in materia del dedicatario, Vincenzo Gonzaga, e del consesso mantovano (si veda, in proposito, la relativa introduzione).

Se nella prova dialogica giovanile la figura dell'autore-protagonista, pur connotata da una *forma mentis* scettico-razionalista, finiva per subire il fascino dei motivi addotti in favore della divinazione dallo spirito collocutore, in questo caso la risposta tassiana al fatalismo di Sanminiato si articola saldamente su entrambi i fronti del discorrere e controbatte punto per punto gli argomenti avanzati nei lunghi (e spesso confusi) interventi dell'interlocutore. Sul primo versante, senza metter in dubbio «le ragioni de' filosofi» dispiegate nei modelli astronomici di millenaria tradizione, Tasso si serve del patrimonio della speculazione metafisica e fisica per affrancare dagli influssi della realtà materiale (terrestre o celeste) la dimensione intellettuale e soprattutto la volontà dell'individuo, «tanto più nobile de' cieli quanto l'anima è più nobile de la natura corporea» (73). Alla vibrante rivendicazione del libero arbitrio quale facoltà distintiva degli uomini si accompagna inoltre la contemplazione della perfezione dei corpi astrali, immuni dalla mutevolezza, dalla malignità e dalle passioni loro attribuite dalle dottrine astrologiche in forza della presunzione di ricondurre ad essi le alterne fortune delle realtà sublunari. A sottrarsi a qualsiasi disposizione preordinata e inalterabile – la

si interpreti come Provvidenza o mero fato – è d'altronde la natura stessa della realtà mondana, «perché la materia de le cose inferiori non è capace d'ordine certo e necessario, com'è quella de' cieli», totalmente docile al disegno provvidenziale che regola l'universo (106). Come l'amore sensuale non conosce mai completa pacificazione – verrebbe da chiosare, conciliando i due risvolti del dialogo – così la materialità rifugge dall'ordinamento perfetto delle sfere celesti.

Dall'altro lato, all'«opinione de gli astrologi» (79), incerta e contraddittoria, Tasso contrappone i dati dell'esperienza, che smascherano l'inaffidabilità delle pratiche divinatorie e delegittimano la pretesa stessa di prevedere il corso degli eventi, nel breve tratto dell'esistenza dei singoli come nel vasto spettro dei fenomeni terrestri e celesti. L'autore insiste, infine, nell'individuare nel moto e nella luminosità degli astri gli unici veicoli di influssi verificabili e misurabili secondo i parametri delle scienze umane, e su tale presa di posizione il dialogo si chiude, lasciando in sospeso un dibattito tutt'altro che risolto, come per un'improvvisa stanchezza, o forse per l'inevitabile incapacità d'intendersi dei contendenti. Tasso e Sanminiato prendono congedo dal Cataneo, promettendo di ritornare sull'argomento in un momento più propizio e concedendosi semmai di discutere qualche altra proposizione amorosa lungo la strada che li condurrà al loro albergo. Ma i due si sono ormai sottratti allo sguardo dei lettori, ai quali restano in consegna gli interrogativi di maggior portata, gli stessi che trapassano da un dialogo all'altro risollevando il problema della libertà dell'uomo, della sua volontà e della sua intelligenza, poste al cospetto dell'ordine provvidenziale del cosmo e delle istituzioni in cui si struttura la realtà umana: dai quesiti della *Cavaletta* sullo spazio d'azione concesso al giudizio dell'artista fino alle riflessioni sul rapporto tra le opere della natura, delle arti e del Creatore trasmesse dal *Ficino*, soltanto a poche carte di distanza, nell'autografo tassiano, dalla conclusione sospesa del *Cataneo*.

Ambientazione e interlocutori

Il serrato scambio dialettico tra gli interlocutori non lascia spazio a una cornice diegetica e trascura di fornire dettagli significativi sull'ambientazione del dialogo. L'intervento in prima persona di un giovane Tasso, da poco distintosi come talentuoso poeta, e il riferimento immediato alle *Conclusioni amorose* (1) proiettano in ogni caso in un contesto cronologico non lontano dalla discussione di queste ultime, avvenuta presso l'Accademia Ferrarese tra il 18 gennaio e il 6 febbraio 1570 (cfr. Solerti 1895, I, pp. 127-129, poi Manetti 1974, pp. 33-35), mentre un termine *ante quem* entro cui collocare l'azione è individuabile nella morte di Danese Cataneo, sopraggiunta nel novembre 1572. Più difficile immaginare con precisione lo scenario, benché alcuni indizi trapelino nel finale. Al termine del confronto, Danese Cataneo invita i propri interlocutori a «ritornare» e a non

sdegnarsi di «far così grande onore a così picciol luogo» (127-128), comportandosi di fatto come un ospite padrone di casa: si potrebbe allora spostare il baricentro in direzione del Veneto, e in particolare di Venezia, luogo di residenza e principale centro dell'attività artistica di Danese (nonché del pittore Giuseppe Salviati, di cui si lamenta l'assenza al § 128). Anche l'accenno conclusivo alle «male brigate assai» che «di notte tempo vanno a torno» inviterebbe a immaginare i contorni di una città ampia e popolosa quale Venezia, senza tuttavia eliminare l'incertezza, incrementata dalla mancanza di attestazioni di trasferte veneziane di Tasso tra il 1570 e il 1572 (anni in gran parte occupati dalla spedizione in Francia al seguito del Cardinale Luigi d'Este e dalla missione diplomatica a Roma per omaggiare il nuovo pontefice Gregorio XIII, che fa da sfondo al *Cataneo-idoli*).

Danese Cataneo (1510 ca-1572), «scultore da Carrara», è celebrato dall'amico Vasari per l'eccellenza nel campo della scultura, che gli consentì di affermarsi in ambito veneto e di prender parte ad alcuni fra i maggiori cantieri architettonici di Iacopo Sansovino, ma è altresì riconosciuto dal biografo «buono e molto lodato poeta, come l'opere sue dimostrano apertamente, onde ha sempre praticato et avuto stretta amicizia con i maggiori uomini e più virtuosi dell'età nostra» (cfr. il ritratto in coda alla *Descrizione dell'opere di Iacopo Sansovino*: *Vite*, VI, pp. 193-195; e IV, p. 559). La sua principale prova poetica è l'incompiuto poema in ottave intitolato *Amor di Marfisa*, vicenda epico-cavalleresca ambientata sullo sfondo storico del conflitto tra Carlo Magno e Desiderio, i cui primi tredici canti furono composti e dati alle stampe a Venezia all'aprirsi degli anni Sessanta, in concomitanza con il soggiorno lagunare di Bernardo e Torquato Tasso, con i quali egli strinse un duraturo legame di stima e affetto (alla produzione letteraria di Cataneo e ai suoi rapporti con gli autori coevi è dedicata la monografia di Chiarelli 2024). Non stupisce, dunque, ch'egli sia annoverato nel catalogo degli uomini illustri del Canto centesimo dell'*Amadigi* (ottava L: cfr. la *princeps*, Tasso 1560, p. 607). L'influenza e il sostegno di Danese furono, inoltre, fondamentali per gli esordi poetici del giovane Torquato, che abbozzava il *Gierusalemme* e componeva il *Rinaldo* (pubblicato nel 1562 dallo stesso editore dell'*Amor di Marfisa*). In quest'ultimo, Cataneo figura in veste di scultore, campione dei moderni preposto addirittura a Fidia (III 58 3-8), ma è soprattutto la lettera prefatoria *Ai lettori* a pagare il debito letterario nei confronti dell'«esortazioni de l'onoratissimo messer Danese Cataneo» e del rinnovato modello epico da questi intrapreso, «in un suo poema composto ad imitazione de gli antichi e secondo la strada ch'insegna Aristotile, per la quale ancor me egli esortò a camminare» (si rimanda all'introduzione di Matteo Navone all'edizione di riferimento del *Rinaldo*, pp. 1-7, ma si ricordino anche gli affondi di Artico 2017, Ritrovato 1999 e Resta 1997).

Paulo Sanminiato, «Gentiluomo Lucchese di nobilissimo ingegno, e di molta dottrina» (così Serassi 1785, pp. 144-145), è menzionato per il suo profilo erudito nella rassegna dei *Mecenati lucchesi* di Sardi 1882, che ne attesta la nascita a Lucca nel 1542, ipotizzando tuttavia che egli trascorresse gran parte della vita a Ferrara, dove aveva possedimenti nel Polesine e dove sarebbe morto nel 1612 (pp. 28-29). Sia Sardi 1882 che Solerti 1895 (I, pp. 129-130) lo ricordano principalmente come oppositore delle *Conclusioni amorose* tassiane, insieme a Orsina Cavaletta, protagonista del dialogo omonimo. L'origine lucchese del gentiluomo e la familiarità con la corte estense e l'ambiente di Ferrara sono ricordate da Tasso anche negli esordi del *Malpiglio*, laddove Vincenzo Malpiglio (tesoriere di Alfonso II, anch'egli originario di Lucca) riferisce che il figlio Giovanlorenzo avrebbe «udito dal nostro Sanminiato che le corti si mutano a' tempi» (3). Il Sanminiato figura, inoltre, tra gli interlocutori della prima stesura di un altro dialogo tassiano d'argomento amoroso, *N. overo de la pietà* (nella redazione originaria intitolata *L'Alciato overo della compassione*: cfr. l'introduzione del dialogo *de la pietà* e l'apparato che accompagna la versione primitiva in Raimondi 1958, III, pp. 153-168): verosimilmente ideato e composto entro il 1580, l'abbozzo riferisce la conversazione intrattenuta nella località termale dei Bagni di Lucca tra alcune personalità al seguito del marchese Filippo d'Este (che accolse Tasso durante la permanenza a Torino nel 1578) e «una onesta brigata di gentiluomini», fra i quali «il Sanminiato, assai domestico del signor marchese», e l'intellettuale lucchese Flaminio de' Nobili (Raimondi 1958, III, p. 156: § 2 e nota 18). Se quest'ultimo riveste indiscutibilmente la funzione di *princeps sermonis*, il Sanminiato ricopre invece, in quella sede, un ruolo marginale, intervenendo soltanto agli inizi del confronto e proponendo un'idea della compassione destinata a essere riformulata nel corso del dialogo.

Il Torquato Tasso protagonista del *Cataneo* ha le fattezze di un esordiente «poeta innamorato» (1), già meritevole di «grandissima lode ne la poesia», che pure non si perita di mettersi in gioco nell'agone delle dispute filosofiche. Sebbene le posizioni sostenute dal personaggio e le *auctoritates* chiamate in causa nelle sue argomentazioni pertengano alla riflessione più matura dell'autore, non mancano alcuni tratti indicanti una volontà di caratterizzazione della figura giovanile: dal richiamo al nume tutelare di Antonio Montecatini, professore presso lo Studio ferrarese dal 1567 (evocato al § 2, poi ancora al § 20), all'insistenza con la quale le *Conclusioni amorose* sono ricondotte all'altrui autorità (cfr. 20, 49 e 52), fino alla professione di fedeltà pressoché esclusiva all'aristotelismo, manifestata in termini consoni alla sensibilità dell'ambiente patavino frequentato dal Torquato studente, piuttosto che alle predilezioni filosofiche tassiane degli ultimi anni («io per altro sono usato più tosto d'esseguir la dottrina de' Peripatetici: e filoso-

fando per ritrovar la verità [...] non ardisco di partirmi da l'autorità d'Aristotele e de' suoi seguaci»: 50). Non sarà d'altronde di poco conto, considerando il severo ripensamento della tematica amorosa condotto nel dialogo, che l'autore abbia scelto di mettersi in scena all'aprirsi degli anni Settanta, dopo l'apparizione del *Rinaldo* e la composizione del *Gierusalemme*, alla vigilia della grande stagione della *Liberata*, e per di più in dialogo con Danese Cataneo, che fu tra i primi ad indirizzare lungo la strada maestra dell'epica il giovane Tasso, fino ad allora dilettante poeta lirico.

Struttura argomentativa

I. *Introduzione: rievocazione della discussione delle* Conclusioni amorose *tassiane* [1-4]

II. *Oralità e scrittura* [5-18]
   a. Elogio dell'oralità da parte di P.S., sulla traccia del *Fedro* [5-13]
   b. Apologia tassiana della scrittura [14-18]

III. *Nuovo confronto su tre conclusioni amorose* [18-69]
   a. Conclusione VIII: amore è desiderio di unione generato dalla bellezza [18-31]
      a.1. L'amore sensuale non è fonte di unione, ma di divisione, come insegna Dionigi Aeropagita [22-23]
      a.2. Opinioni contrarie dei filosofi: da Plutarco al discorso di Aristofane nel *Simposio* [23-26]
      a.3. Violenze e conflitti originati dalla concupiscenza testimoniati dalla storia antica [27-28]
      a.4. Vituperio dell'amore sensuale, foriero di divisione persino nell'animo dell'individuo [29-31]
   b. Conclusione XII: l'odio non è contrario ma seguace d'amore [32-52]
      b.1. Se odio e amore si distruggono a vicenda sono contrari. *Exempla* mitologici di amori mutati in odio [33-34]
      b.2. L'odio non può annullare del tutto l'amore, perché l'amore è proprietà di tutto ciò che esiste [35-39]
      b.3. L'amore trascende le distinzioni di genere e non soffre opposizione [40-45]
      b.4. Ogni affezione accidentale è riconducibile all'amore sostanziale, che non ha contrari e si identifica nell'atto dell'anima che desidera il bene [45-46]
      b.5. Inno alla potenza trascendente dell'amore [46-48]
   c. Intermezzo sulla possibilità di concordia tra platonismo e aristotelismo [49-52]
   d. Conclusione XVIII: l'amore non dipende da elezione o destino, ma presuppone similitudine tra gli amanti [53-69]
      d.1. Per il principio di non contraddizione, l'amore dovrebbe essere o per elezione o per destino [55-58]

- d.2. L'elezione non è l'unica causa 'interna' delle azioni: distinzione tra elezione e volontà [58-62]
- d.3. La volontà sceglie il fine, l'elezione i mezzi: l'amore elettivo sarebbe una condizione servile [62-69]
  - d.3.1. La vera felicità è riposta nell'azione o nella contemplazione; auspicio di purificazione dalle passioni [67-69]

IV. *Fato e libero arbitrio* [70-129]
- a. Argomentazioni filosofiche sul legame tra cause superiori e inferiori [70-78]
  - a.1. Per P.S., elezione e volontà dipenderebbero dal destino, causa superiore che scaturisce dalla disposizione dei corpi celesti [70-72]
  - a.2. Secondo T.T. il corso degli astri influisce soltanto sulla dimensione corporea, mentre le falcoltà dell'anima dipendono dalle intelligenze e da Dio [73-78]
- b. Dibattito su fato e libero arbitrio [79-126]
  - b.1. Discorso di Sanminiato: gli argomenti dell'astrologia [79-93]
    - b.1.1. Attendibilità di pratiche divinatorie e predizioni [79]
    - b.1.2. Influssi del sole, della luna, dei pianeti e delle stelle fisse [80-87]
    - b.1.3. Disparità dei destini e necessità fatale [88-91]
    - b.1.4. Moti e aspetti dei pianeti [92-93]
  - b.2. Confutazione dialettica di posizioni deterministe e dottrine degli astrologi [94-126]
    - b.2.1. Inattendibilità delle pratiche divinatorie [95-96]
    - b.2.2. Incoerenza dei moti astrali descritti da Tolomeo [97]
    - b.2.3. Rispetto all'esperienza umana, i corpi celesti non intervengono come cause ma come segni [98-100]
    - b.2.4. L'ordine necessario riguarda le sfere celesti, non i fenomeni terrestri [101-104]
    - b.2.5. Giudizio unanime di platonici e aristotelici sulla superiorità dell'anima rispetto a qualsiasi necessità fatale [104-106]
    - b.2.6. Intelletto e volontà non possono subire l'influsso di entità corporee; l'esercizio del libero arbitrio è l'operazione distintiva dell'uomo [107-110]
    - b.2.7. L'ordine celeste è causa universale, i fenomeni terrestri dipendono da cause prossime [111-112]
    - b.2.8. La malignità non si addice ai corpi celesti [113-114]
    - b.2.9. Tutti i corpi celesti sono luminosi e caldi, a differenza di quanto predicano gli astrologi [115-116]
    - b.2.10. Opinioni discordi sulla causa delle maree [117-118]
    - b.2.11. La generazione dei viventi dipende dal sole [119]
    - b.2.12. Ancora sulla luminosità e il calore delle stelle [120-126]
- c. Sospensione e rinvio della disputa [127-129]

Fonti

La prima sezione del dialogo lascia intravvedere un mosaico piuttosto variegato di ipotesti (alcuni chiamati esplicitamente in causa, altri sottaciuti), con i quali gli interlocutori si rapportano non senza vivacità dialettica. Se si considerano i paragrafi d'esodio, si impone la riproposizione puntuale di ampi brani del *Fedro* platonico (275B-278E), da cui Sanminiato recupera il racconto del mito di Theuth, dedicato all'invenzione delle lettere (poi ripreso anche nel *Conte*), e le posizioni socratiche sul rapporto tra oralità e scrittura, che alimentano per opposizione l'appassionata apologia di quest'ultima da parte di Tasso. La ripresa del testo antico tradisce inoltre, in più punti, la mediazione della versione latina di Marsilio Ficino, che Tasso postillò in un'edizione basilese degli *Opera omnia* di Platone (vd. Platone-Ficino 1539, censito in Russo 2022, p. 394, n. 44). Nel vivo del dibattito attorno alle questioni amorose, si succedono invece riferimenti più circoscritti, a partire dai richiami al trattato dei *Nomi divini* dello pseudo-Dionigi e ai *Coniugalia praecepta* di Plutarco nella discussione della prima proposizione messa a tema, secondo una dinamica di distinzione e confronto tra la verità inoppugnabile della dottrina teologica e gli insegnamenti controvertibili dei filosofi che si riproporrà anche in seguito. Un'altra opposizione che si profila immediatamente è il raffronto tra l'argomentazione filosofica (o la ricerca storica) e l'ispirazione poetica, subito speso da Cataneo e Sanminiato a svantaggio dei poeti («potendo di leggieri un frate o uno scolare con l'armi dialettiche astringere un poeta a cederli il campo»; «Se 'l campo fosse quel de la verità, non malagevolmente il poeta sarebbe vinto dagli aversari»: 1). Soprattutto per opera di Tasso, nel corso del dialogo il fronteggiarsi si tramuta tuttavia in complementarità, come dimostra, nella disamina della prima conclusione amorosa, l'evocazione congiunta del discorso di Aristofane nel *Simposio* e delle *Stanze* di Bembo a conferma del desiderio di unione che anima gli amanti, e così la ripresa dei miti fondativi greci e romani e degli esordi delle *Storie* di Erodoto come prova dell'esito disgregante della passione amorosa. La medesima alternanza si registra con il passaggio alla seconda tesi, per la quale si fa ricorso agli esempi di amori tramutati in odio tramandati da «l'istorie e [...] le favole de' poeti» (34), alla meditazione sull'amor proprio del XVII canto del *Purgatorio* dantesco e all'analisi delle dinamiche fra contrari secondo le dottrine di Platone, Aristotele ed Eraclito (quest'ultima per di più «conforme [...] a la sententia de' nostri teologi»: 39). La difesa di questa seconda proposizione (e con essa la prima parte del dibatitto) si chiude, infine, con un inno alla potenza di amore (inteso quale ipostasi che trascende ogni categoria di esistenza e come proprietà comune a tutti gli enti) dichiaratamente composto sulle orme del «maestro di color che sanno» (41) e «di Plotino e di Marsilio suo interprete» (45, in cui si ricalca *Enneadi* III 5 4, secondo l'edizione Plotino-Fi-

CINO 1540, annoverata tra i postillati tassiani in RUSSO 2022, p. 390, n. 19), ma certo debitore anche di una lunga tradizione letteraria culminante negli accenti ispirati del finale del *Cortegiano*. La patina aristotelica che connota la discussione deve, inoltre, molto alle argomentazioni dei *Discorsi* di Vitale Zuccolo, termine di confronto nascosto tra le righe delle riflessioni tassiane, che agisce sulle modalità di ripresa di ciascuna delle *Conclusioni amorose*. Al di là dell'inevitabile richiamo al lavoro di Zuccolo e a fronte di un debito con Antonio Montecatini ammesso in più occasioni ma difficilmente riscontrabile («sue erano le conclusioni per la maggior parte, e io, da lui ammaestrato»: 2; ma vd. anche il § 20), sono passate sotto silenzio altre voci della trattatistica contemporanea che pure è facile individuare in filigrana, come accade anche in altri dialoghi di argomento amoroso: su tutte, il *Trattato dell'amore humano* di Flaminio de' Nobili (1567), cui si potrebbero affiancare almeno il *Dialogo d'amore* di Sperone Speroni (1542) o i *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo (apparsi postumi nel 1535).

Il gioco di rifrazioni tra fonti e testo sembra complicarsi ulteriormente con il passaggio all'ultima proposizione amorosa considerata e alla seconda metà del dialogo, introdotte da alcune brevi riflessioni sulla possibilità di concordia tra platonismo e aristotelismo. Proprio sulla scorta del magistero etico di Aristotele si delinea la distinzione tra ciò che ha origine da una scelta consapevole e ciò che invece è frutto di un semplice assenso della volontà all'impulso dei sensi, come la passione amorosa, ora descritta riecheggiando Petrarca e Ovidio; la partizione aristotelica e i prelievi poetici paiono d'altronde canonici, come provano citazioni e argomenti analoghi spesi nel *Dialogo dell'honore* di Giovan Battista Possevino (1553), cui Tasso guarda anche in seguito, attingendo in particolare al Libro II, che trapassa a sua volta dal trattare della differenza tra elezione e volontà ad affrontare il problema del libero arbitrio in rapporto al destino e agli influssi astrali.

Al volgersi del dibattito alle questioni astronomiche, la guida è anzitutto il *De caelo* di Aristotele, in relazione al quale si dovranno tener presenti soprattutto i *Commentarii* cinquecenteschi di Lucillo Filalteo, che Tasso postillò fittamente (nell'edizione ARISTOTELE-FILALTEO 1565, catalogata in RUSSO 2022, p. 392, n. 28; le postille sono edite e commentate in CAPRA 1993); ma non appena si sconfina a discorrere dell'immunità dell'anima rispetto agli influssi dei corpi celesti si aggiungono altri riferimenti: dalle opere di Alessandro di Afrodisia, di cui si ricordano le *Quaestiones* (ma si utilizzano anche il *De fato* e il *De anima*), al magistero di San Tommaso, il quale agisce in particolare con il *Commento alla Metafisica di Aristotele*. Dal momento in cui Sanminiato reindirizza ulteriormente la disputa in ambito astrologico («Sin ora con le ragioni de' filosofi ho voluto provar l'opinione de gli astrologi: ma forse mi sarà conceduto di far ciò più agevolmente con le ragioni de gli astrologi medesime»: così al § 79 e di lì alla conclusione del dialogo), risulta tuttavia molto difficile ritrovare fonti familiari e riconoscibili. Le

distese perorazioni del gentiluomo lucchese in difesa del contributo sapienziale dell'astrologia e delle altre pratiche divinatorie, così come le obiezioni puntuali di Tasso (che procede a riordinare gli argomenti assemblati in modo posticcio dall'interlocutore), introducono il nome eloquente di «Claudio Tolomei, principe de gli astrologi» (85, e di nuovo ai §§ 93 e 97), ma anche profili meno definiti come quelli dei maestri «Saracini», di «Adelando» (Adelardo di Bath), «Alpetragio» o «Aboasar» (Abumasar) (cfr. 117-118). Si tratta, in ogni caso, di richiami mediati dall'ipotesto primario al quale si conformano quasi al tutto (sino alla traduzione puntuale, attuata in molteplici passi) sia le proposte del Sanminiato sia le repliche di Tasso, secondo quanto lo stesso Torquato finisce per ammettere indirettamente al § 123: «Io non posso risponder cosa che non sappia il signor Paulo, perché da un medesimo fonte egli può derivar gli argomenti, io le risposte». Il nome non pronunciato corrisponde al Pico della Mirandola delle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (già tra i riferimenti della sezione astrologica del *Messaggiero*), il cui terzo libro detta il passo degli ultimi sessanta paragrafi del dialogo, con una progressione ben restituita dalle annotazioni tassiane a un'edizione primocinquecentesca dell'opera (cfr. Pico 1517 e Russo 2022, p. 391, n. 22) e una ripresa ancor più fedele di quanto ipotizzato dall'editore delle postille (vd. Baldassarri 1988). Al rigore 'scientifico' delle dissertazioni pichiane – foriere di una moderna volontà di ricerca delle cause prossime e misurabili dei fenomeni naturali in luogo di cause universali e insondabili (sul tema, è utilissima la lettura di Garin 1996) – si interseca semmai, in consonanza d'intenti, il fascino della visione cosmica platonica e neoplatonica tratteggiata nella *summa* plotiniana, accolta da più parti in seno alla tradizione cristiana e infine restituita dalla traduzione e dal commento di Ficino (benché non andrà trascurata nemmeno la mediazione di un altro medico-umanista neoplatonico, il francese Symphorien Champier, di cui Tasso ebbe a disposizione una fortunata miscellanea in concomitanza con la stesura del dialogo: vd. Champier 1507, censito in Russo 2022, p. 395, n. 49; e Russo 2002, pp. 115-137). A riaffiorare dalla tessitura degli scambi dialogici, per quanto non indicati in modo puntuale, sono i libri delle *Enneadi* dedicati alla trattazione *De fato* (III 1) e *De providentia* (III 2-3), e alla distinzione tra la capacità di significazione e l'impossibilità d'influsso dei corpi astrali sull'esistenza umana (*Utrum stellae aliquid agant*: II 3), secondo la trama della lettura degli *Opera omnia* di Plotino ripercorsa nello studio del postillato da Ardissino 2003 (pp. 73-92). Prende allora vita, sottotraccia, un intenso dialogo tra Pico e Ficino (il Ficino commentatore di Plotino, più severo censore delle pratiche divinatorie rispetto a quanto non si dimostri in altre opere), ma anche un confronto a distanza tra il Pico che presta gli argomenti al giovane Torquato personaggio del *Cataneo* e il Ficino interlocutore-*auctoritas* del dialogo omonimo, in un passaggio di consegne che viene da immaginare consapevolmente (e sapientemente)

orchestrato da Tasso in funzione dell'ambiziosa ricerca epistemica della sua maturità poetica e intellettuale.

Edizioni

Prima edizione: *Delle Opere Non più stampate Del Signor Torquato Tasso Raccolte, e publicate da Marc'Antonio Foppa. Volume primo*, Roma, Giacomo Dragonelli, 1666, pp. 289-348.

Ulteriori edizioni: *Opere... colle controversie sopra la Gerusalemme liberata divise in sei tomi*, Firenze, Tartini e Franchi, 1724, III, pp. 377-393; *Prose*, Basilea-Aarau, Flick, 1808, pp. 47-94; *Opere... colle controversie sulla Gerusalemme poste in migliore ordine, ricorrette sull'edizione fiorentina, ed illustrate dal professore Gio. Rosini*, Pisa, Niccolò Capurro, 1822, VIII, pp. 317-359; *Dialoghi*, Milano, Tipografia di Commercio, 1825, III, pp. 81-125; *Opere complete... in versi e in prosa*, Venezia, Luigi Plet, 1835, II, pp. 897-913; *Prose filosofiche*, Firenze, Alcide Parenti, 1847, II, pp. 255-283; *I Dialoghi... a cura di Cesare Guasti*, Firenze, Le Monnier, 1859, III, pp. 271-305; *Prose*, a cura di Francesco Flora, Milano, Rizzoli, 1935, pp. 211-250; Raimondi 1958, II/II, pp. 795-838.

Edizioni commentate di riferimento: Mazzali 1959, pp. 257-295; Maier 1964-1965, V, pp. 270-312; e Baffetti 1998, II, pp. 857-899.

Bibliografia essenziale

La ricognizione più esaustiva sul problema della datazione del dialogo si ha in Russo 2002, pp. 21-55.

A proposito dell'apologia tassiana della scrittura, sono utili gli studi di Ardissino 1996, pp. 53-71, 103-127, Ardissino 1994 e Rigoni 1972. Per comprendere e contestualizzare la ripresa della sezione meta-dialettica del *Fedro* risultano, inoltre, preziosi i modelli interpretativi dell'ipotesto platonico offerti da Reale 2019 (che confuta la lettura classica di Havelock 1973) e Lledó 1994.

Per le questioni relative all'amore, si segnalano: la recente monografia dedicata da Puzzo 2023 all'autocommento tassiano alle *Rime d'amore*, le sezioni *Fato e Amore* e *«Accordare insieme Platone con Aristotele»: Amore, gelosia, prudenza...* del primo capitolo di Selmi 2017, pp. 9-47, Ardissino 2003, pp. 49-71, e Russo 1998. Il testo delle *Conclusioni amorose* è riportato in *Prose diverse*, II, pp. 59-69, ed è riproposto e commentato in Mazzali 1959, pp. 296-302; su queste ultime sono inoltre focalizzati i contributi critici di Farina 2004 e Manetti 1974.

In merito alle posizioni tassiane rispetto alla tradizione astronomico-astrologica e al pensiero determinista si vedano in particolare Russo 2004, il capitolo *«Quali ombre antiche o segni». Astri e libero arbitrio* in Ardissino 2003, pp. 73-92,

e SCIANATICO 2001. Sul tema, nella prospettiva più generale della cultura umanistico-rinascimentale, si consigliano infine la panoramica di GARIN 1996 e l'introduzione del medesimo studioso all'edizione di riferimento delle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* di Pico della Mirandola.

Il Cataneo
overo de le conclusioni amorose

Interlocutori: Danese Cataneo, Paulo Sanminiato, Torquato Tasso

[1] D.C. Voi ancora, signor Torquato, non contento d'avere acquistato in questa giovenile età grandissima lode ne la poesia, avete voluto ne le quistioni filosofiche contendere co' filosofi medesimi; e per quel ch'io n'intesi dal signor Paulo, molti giorni difendeste publicamente alcune conclusioni:[1] ne la quale azione io estimo ch'esponeste la vostra riputazione a gran pericolo, potendo di leggieri un frate o uno scolare con l'armi dialettiche astringere un poeta a cederli il campo.[2]

P.S. Se 'l campo fosse quel de la verità, non malagevolmente il poeta sarebbe vinto dagli aversari; ma nel campo d'amore chi poteva superar un poeta innamorato, e con quali armi, sedendo ivi fra gli altri, quasi giudice, la sua donna medesima, da la quale poteva assai cortesemente riportar la palma ne l'amorose questioni?[3]

1. Tasso lesse e discusse presso l'Accademia Ferrarese le cinquanta *Conclusioni amorose* «il 18 gennaio, l'1 e il 6 febbraio» 1570, in concomitanza con le celebrazioni per il matrimonio di Lucrezia d'Este con Francesco Maria Della Rovere (cfr. Solerti 1895, I, pp. 127-129, poi Manetti 1974, pp. 33-35); la discussione va dunque posticipata rispetto alla data del 1568 indicata da Serassi 1785, p. 144, e ancora dal Guasti nell'edizione delle *Prose diverse*, II, p. 61.

2. In un orizzonte sapienziale, la vocazione poetica risulta dimidiata dal Cataneo a vantaggio della competenza teologico-filosofica e dell'attitudine alla disputa erudita di intellettuali e religiosi (qui verosimilmente rappresentati dal profilo dotto dei frati predicatori domenicani).

3. In accordo con Serassi 1785 (p. 145), Solerti 1895 ipotizza che la dama in questione sia Lucrezia Bendidio (cfr. I, p. 132). La vaghezza dell'accenno si accorda, in ogni caso, alla presa di distanza e alla volontà di astrazione rispetto alle esperienze amorose giovanili parallelamente dimostrata da Tasso nel suo autocommento alle *Rime d'amore* edite nel 1591 (sul tema, vd. in particolare Martignone 1995). Persino i contorni della scena descritta da Sanminiato, che rievoca con gusto un agone cortese-amoroso, saranno oggetto di immediato rifiuto da parte della controfigura dell'autore, desideroso di tornare a discutere dei temi trattati «senza lo strepito e l'applauso di quello quasi teatro di donne e de cavalieri» (4).

[2] T.T. Il signor Sanminiato ha voluto prevenir la mia risposta, e io son contento che mi vinca di velocità; ma egli a me nel campo d'amore fu non picciolo avversario, ma in quel de la verità poteva esser meco d'accordo: nondimeno facemmo insieme lunga contesa,[4] egli con armi incognite, da le quali io peraventura, come poco esperto, non sapeva ben difendermi, io con quelle che m'erano prestate dal signor Antonio Montecatino, valorosissimo tra i peripatetici e tra i platonici filosofanti: perché sue erano le conclusioni per la maggior parte, e io, da lui ammaestrato, volsi difendere.[5] **[3]** Ma ebbi brevissimo spazio d'apparecchiarmi a la difesa, e fu da me conceduto lunghissimo a chi voleva oppugnarmi; a' quali non tenni occulta alcuna de le mie ragioni,

4. «Tra i molti Cavalieri, e tra le Dame, che si fecero ad oppugnare in quel conflitto le Conclusioni del Tasso, non c'è per quant'io sappia restata memoria che di due soli, cioè di Paolo Samminiato Gentiluomo Lucchese di nobilissimo ingegno, e di molta dottrina; [...] e della Signora Orsina Bertolaja Cavalletti, Donna nella Filosofia e nelle buone lettere di grande estimazione», interlocutrice dell'omonimo dialogo *de la poesia toscana* (cfr. Serassi 1785, pp. 144-145). Proprio nella dedicatoria della *Cavaletta*, composta entro i primi mesi del 1585, Tasso definisce il genere dialogico «una amichevole contesa d'ingegni e d'opinioni», evidenziandone l'estraneità rispetto alle dinamiche agonistiche e conflittuali che connotano dispute accademiche e *performances* oratorie.

5. Antonio Montecatini (1537-1599), nato a Ferrara da famiglia di origine toscana, ebbe un posto di primo piano nella vita politica e accademica ferrarese nel secondo Cinquecento: fu segretario di Alfonso II dal 1579 fino alla morte di quest'ultimo nel 1597, e per quasi trent'anni, dal 1567 al 1594, mantenne l'insegnamento di filosofia naturale presso lo Studio cittadino. Di formazione peripatetica, fu autore di un commento parziale al *De anima* (posseduto e postillato da Tasso: vd. Aristotele-Montecatini 1576, e Russo 2022, p. 393, n. 34) e di commentari alla *Fisica* e alla *Politica* di Aristotele, coltivando inoltre il proposito (mai realizzato) di comporre anche un'opera sulla *Concordia* tra aristotelismo e platonismo. Manetti 1974, p. 35, ricorda che egli stesso, alcuni anni prima di Tasso, «aveva sostenuto pubblicamente 1090 proposizioni filosofiche, in una discussione pubblica durata tre giorni», alla quale avrebbe fatto seguito l'edizione a stampa degli *Academica theoremata secundum peripateticae philosophiae ordinem distincta* (cfr. Montecatini 1562); a fronte della difficoltà di valutare l'effettiva incidenza del suo magistero sulle riflessioni di argomento amoroso del giovane Torquato, il suo ruolo di promotore delle *Conclusioni amorose* tassiane nel «clima del galante intrattenimento di corte» in cui furono disputate è, in ogni caso, brevemente analizzato da Corsaro 2003, pp. 142-143. L'autorità filosofica del personaggio è evocata anche negli esordi del *Malpiglio secondo* (21). L'omaggio resogli in questa sede non sembra offuscato dai sospetti, verosimilmente infondati, che il Tasso recluso a Sant'Anna avrebbe nutrito nei confronti del Montecatini, attribuendogli parte della colpa della sua caduta in disgrazia presso il Duca di Ferrara alla fine degli anni Settanta (secondo quanto ricostruisce la biografia di Solerti 1895, I, pp. 242-246, 280-282, 290-291): al momento della composizione del *Cataneo*, qualsiasi ombra del passato sembra d'altronde essersi dileguata, come attesta una lettera scritta da Mantova nell'estate del 1587, in cui Tasso ringrazia il Montecatini per il dono di un libro ed esprime la speranza che lo scambio possa essere «principio di nuova amicizia, o redintegrazione de l'antica servitù» (cfr. *Lettere*, III, n. 863).

ma da loro fui assalito quasi a l'improviso;[6] laonde non sarebbe maraviglia ch'a giudicio de la mia donna medesima io ne riportassi il peggio. **[4]** Ma io vorrei che le mie ragioni fossero considerate con animo quieto e senza lo strepito e l'applauso di quello quasi teatro di donne e de cavalieri: però, non mi contentando de la viva voce o del parlare, nel quale per l'impedimento de la lingua fui poco favorito da la natura, pensai di scrivere la mia opinione.[7]

[5] P.S. Voi ne le conclusioni platonice sete contrario a Platone medesimo, avegnaché Platone nel suo dialogo de la *Bellezza*, nel quale introduce Fedro con Socrate a ragionare in riva de l'Ilisso, loda la viva voce e biasima l'invenzione e l'inventore de le lettere con ragioni, s'io non sono errato, irrepugnabili.[8]

6. Solerti 1895, I, p. 128, ricorda al riguardo che, come consuetudine per le dispute accademiche, le conclusioni oggetto di discussione erano state rese note in forma di cartello l'11 gennaio 1570 (ma vd. anche Manetti 1974).

7. La biografia di Solerti riferisce che Tasso sostenne le sue *Conclusioni* «alla presenza dei príncipi e di quasi tutti i gentiluomini e le gentildonne ferraresi: anzi, essendo il giorno 6 il penultimo di carnevale, vi si recarono, come si usò altre volte, tutti in maschera» (cfr. Solerti 1895, I, p. 129, in cui si ricorda come fosse tutt'altro che infrequente che ci si recasse mascherati alle riunioni delle accademie). Benché esposte in forma di cartello già prima della discussione, le *Conclusioni* sarebbero state pubblicate soltanto nel 1581, nell'edizione della *Prima parte* delle *Rime* tassiane procurata a Venezia dal Manuzio (con un anno di anticipo rispetto al volume manuziano delle *Rime e prose* del 1582 indicato come *princeps* da Mazzali 1959 e Baffetti 1998, *ad loc.*). Pignatti 1991, pp. 29-31, invita in ogni caso a considerare questi passaggi non tanto come una ricostruzione della vicenda editoriale delle *Conclusioni*, quanto alla stregua di un'anticipazione dell'apologia della scrittura condotta di seguito dal personaggio di Tasso (14-17). Nel desiderio di ritrarsi dalla pubblica ribalta e di consacrarsi a una pratica scrittoria sottratta all'estemporaneità delle contingenze e alla faziosità dei giudizi del pubblico si potrebbe, inoltre, scorgere la volontà di distinguersi da una figura intellettuale come quella di Montecatini, se è corretto riconoscere quest'ultimo dietro il ritratto del filosofo tronfio «de la fama divulgata con molto artificio da' suoi seguaci, e da alcuni suoi molto prima pensati e molto maturati ragionamenti (a' quali egli si lasciava condurre quasi sproveduto, gonfiandosi de l'applauso de' cortegiani e de l'aura popolare)», affidato a una lettera tassiana a Francesco Maria Della Rovere del 1578 (cfr. *Lettere*, I, n. 109; per l'identificazione, vd. Solerti 1895, I, pp. 290-291); ma si dovrà rilevare anche un ripudio della carica agonistica e della ricerca di consenso confessate nell'orazione fittizia ascritta al padre, Bernardo Tasso, nel *Nifo*, e in particolar modo nella redazione originaria del *Gonzaga*, in cui il segretario del Principe di Salerno lamenta la mancanza di una «nobile corona de cavalieri», dell'«applauso» popolare, del «favor» e della «presenza delle donne» (cfr. 48). Anche il Forestiero Napolitano, *alter ego* tassiano, confessa di essere «balbo» nel finale del *Rangone* (45) e definisce «balba» la propria eloquenza nel *Malpiglio* (7).

8. Primo richiamo al *Fedro*, la cui traccia sarà fedelmente seguita nei paragrafi successivi: si fa qui riferimento allo scenario naturale che funge da cornice al dialogo (227A-230E, ambientazione divenuta topica, ricalcata anche nello sfondo del *Cataneo-idoli* e lodata per la sua *evidentia* nel Discorso *Dell'arte del dialogo*, 37) e alla sezione conclusiva del testo, in

D.C. Già io lessi quel che dal Caro, stanco dell'officio suo, fu scritto in questo argomento, nel quale egli essercitò le forze del suo maraviglioso ingegno;[9] ma volentieri intenderei le ragioni di Platone.

[6] P.S. Disse Platone, o Socrate più tosto, ch'essendo Tamo re de l'Eggitto in una grandissima ed ampissima città, ch'i Greci e gli Egizî similmente chiamarono Tebe, sotto la protezione del dio Amone, venne a trovarlo un demone, nominato Teut, a cui fu consecrato l'uccello Ibi; e questi li dimostrò l'arti da lui ritrovate perché dal re fossero a' popoli de l'Eggitto distribuite: furono l'arti ch'egli ritrovò quella del numerare e del far conto, la geometria, l'astrologia, il giuoco de' dadi e le lettere. **[7]** Ma essendo Teut addomandato dal re de l'utilità di ciascuna, gli mostrava partitamente a che fossero buone e giovevoli; e il re a l'incontro lodava o biasimava le cose da lui dette come più le pareva conveniente: laonde in ciascuna de l'arti ritrovate molte cose furono dette da l'una parte e da l'altra.[10] Ma descendendo a ragionar de le lettere, disse il demonio Teut: «Questa disciplina, o re, farà gli Egizî più savi e più pronti di memoria, peroché l'invenzione è un remedio de la memoria e de la sapienzia». **[8]** Ma il re rispose: «O artificiosissimo Teut, altri è atto a far gli artifici, altri a giudicarne; ma tu, nuovo padre de le lettere, per soverchia benevolenza t'inganni nel darne giudizio: percioché l'uso de le lettere, per la negligenza che ciascuno userà ne l'imparare a mente, genererà più tosto oblivione che memoria ne l'animo: il quale, confidandosi in questo segno o artificio esteriore, non rivolgerà fra se medesimo le cose che sono dentro l'animo.[11] **[9]** Laonde non hai trovato un rimedio per la memoria ma per l'o-

cui Socrate racconta il mito di Theuth, dedicato all'invenzione delle lettere, e argomenta la superiorità dell'oralità sulla scrittura (275B-278E). Si noti come l'oppositore definisca le *Conclusioni* tassiane all'insegna del platonismo, nonostante il concorso altrettanto evidente in esse del magistero peripatetico, forse in funzione di un ulteriore tentativo di assimilazione agli *Academica theoremata* difesi da Montecatini.

9. La «miseria de lo scrivere» è bersaglio di una distesa e animata lettera di Annibal Caro a Marc'Antonio Piccolomini databile al 1540: «Oimè, ch'io ho tirata questa carretta, si può dire, da che cominciai a pratticare con quel traditore dell'*A. b. c.* [...] né posso sfogare la colera, ch'io n'ho, con altro, che con maledire Cadmo, et chiunque si fusse altri di quelle teste matte, che ritrovarono questa maledittione»; nel seguito della missiva, il poeta approfondisce quindi la condanna della scrittura, rifacendosi a sua volta alle autorità di Pitagora, Socrate e Platone, e segnatamente al mito di Theuth narrato nel *Fedro* (si cita dalla *princeps* delle *Lettere familiari*, la cui data di edizione è compatibile con l'ambientazione cronologica del presente dialogo: Caro 1572, pp. 119-128: 119-122; alle lettera rimanda già Mazzali 1959, *ad loc.*).

10. *Disse Platone... da l'una parte e da l'altra*: Si inizia a seguire puntualmente la traccia del mito di Theuth, come esposto da Socrate (cfr. *Phdr.* 274C-E).

11. *Ma discendendo... dentro l'animo*: Fin qui, una riproposizione letterale del seguito del racconto di *Phdr.* 274E-275A, che rivela il debito nei confronti della traduzione ficiniana

blivione, e insegni più tosto a' tuoi discepoli l'opinione de la sapienza che la sapienza medesima: perché, avendo lette molte cose senza l'aiuto del maestro, parranno dotti a gli uomini volgari, quantunque non siano; e saranno oltra acciò molesti, sì come coloro che non fieno sapienti ma presuntuosi per l'opinione de la sapienza; e da questa arroganza nascerà un disprezzo de' maestri negli uomini moderni, a' quali sarà molesto ascoltarli, là dove a gli antichi non era grave, per saper la verità, ascoltare le quercie che ragionavano e predicevano i fati e le venture de' miseri mortali. Sciocco adunque è ciascuno il qual porti opinione d'aver ferma scienza per arte scritta e raccomandata a le lettere».[12] **[10]** Oltre acciò per autorità di Socrate medesimo le lettere sono simili a la pittura, le quali, essendo addomandate, nulla rispondono, e dove sia chi le biasimi, non sanno difendersi, ma hanno bisogno de l'aiuto del padre che le difenda, perché da se stesso non possono far contrasto a l'aversario; e non distinguono i tempi, i luoghi e le persone, ma sempre dicono a tutti le medesime cose, là dove il parlare s'accomoda a l'occasioni e a gli uomini co' quali si ragiona. Ma il parlare, ch'è quasi leggitimo fratello de le lettere, è di lor molto migliore e più possente e può dare aiuto a se stesso, e intende appresso chi parla, e quando sia tempo da parlare e da tacere; però il parlare di chi sa è vivo e animato, ma le lettere sono a guisa d'un simolacro muto e sordo e privo d'ogni sentimento.[13] **[11]** Diceva ancora Socrate che l'uom dotto

(«qui externis literarum confisi monimentis, res ipsa intus animo non revolvent»: Platone-Ficino 1539, p. 463).

12. *Laonde... le lettere*: Sanminiato riassume e inasprisce la lezione di *Phdr.* 275A-C: «Della sapienza, poi, tu procuri ai tuoi discepoli l'apparenza, non la verità: essi infatti, divenendo per mezzo tuo uditori di molte cose senza insegnamento, crederanno di essere conoscitori di molte cose, mentre, come accade per lo più, non le sapranno; e sarà ben difficile discorrere con essi, perché sono diventati portatori di opinioni invece che sapienti»; «Ma se ci sono stati alcuni, mio caro, che hanno creduto che i primi vaticini di Zeus Dodoneo venissero dai discorsi di una quercia! Gli uomini di allora, dato che non erano sapienti come voi giovani, nella loro semplicità si accontentavano di ascoltare "una quercia o una rupe", pur che dicessero la verità». Sul giudizio particolarmente severo nei confronti di chi apprende passivamente per tramite della scrittura agisce, forse, anche la già citata lettera di Annibal Caro, nella quale, poco prima di esporre il mito di Theuth, si denuncia che «Pittagora non volle mai scrivere, perché dicea, che scrivendo harebbe fatto i suoi discepoli infingardi» (Caro 1572, p. 121).

13. *Oltre acciò... sentimento*: sintesi della contrapposizione tra discorso scritto e discorso orale che trova spazio in *Phdr.* 275D-276B: «[Socrate] Perché, o Fedro, questo ha di terribile la scrittura, simile, per la verità alla pittura: infatti, le creature della pittura ti stanno di fronte come se fossero vive, ma se domandi loro qualcosa, se ne restano zitte, chiuse in un solenne silenzio; e così fanno anche i discorsi. [...] E una volta che un discorso sia scritto, rotola da per tutto, nelle mani di coloro che se ne intendono e così pure nelle mani di coloro ai quali non importa nulla, e non sa a chi deve parlare e a chi no. E se gli recano offesa e a

non devrebbe esser men savio de l'agricoltore, il quale non sparge que' semi che gli son carissimi, e da' quali aspetta preziosissimi frutti negli orti d'Adone, per coglierne fiori caduchi, la cui bellezza dura a pena otto giorni, o se mai è solito di ciò fare, ha risguardo ad alcuna solenne festa: per altro semina in campi fecondissimi, da' quali ne lo spazio d'otto mese possa raccogliere i suoi frutti.[14] **[12]** Similmente l'uomo ch'abbia la scienza de le cose giuste e de l'ingiuste, non dee seminar con la penna i suoi concetti ne l'acqua negra, non potendo né darli aiuto contra il gielo o la tempesta né raccoglierne a bastanza la verità, ma dee spargere più tosto i semi de la sua dottrina negli animi gentili de' ben disposti ascoltatori, i quali contra l'oblivione de la sopravegnente vecchiezza faranno quasi preciosa conserva de' preziosissimi, nobilissimi tesori.[15] **[13]** Questa, o signor Danese, è l'opinione del re d'Eggitto, anzi di Socrate medesimo, il quale nulla scrisse, ma molto ragionò e con molti: e ne l'animo di Platone e di Senefonte e degli altri seminò quella dottrina la quale nudrisce ancora i nobilissimi intelletti di Grezia e d'Italia e di tutta l'Europa.

[14] T.T. Tuttavolta, se Platone o Senefonte non avessero scritta la sua opinione, noi, quasi digiuni e famelici del cibo intellettuale, saressimo privi del debito nutrimento.[16] Fu dunque il parlar di Socrate necessario in quel se-

torto lo oltraggiano, ha sempre bisogno dell'aiuto del padre, perché non è capace di difendersi e di aiutarsi da solo»; «Vogliamo considerare ora un altro discorso, fratello legittimo di questo? [...] il discorso che viene scritto, mediante la scienza, nell'anima di chi impara, e che è capace di difendersi da sé e sa con chi deve parlare e con chi deve tacere [...], il discorso vivente e animato, del quale il discorso scritto può dirsi, a buona ragione, un'immagine?» (*eìdolon* nell'originale greco, «simulacrum quoddam» nella versione di PLATONE-FICINO 1539, p. 464, potentemente intensificata da Tasso).

14. Ripresa puntuale di *Phdr.* 276B-C; gli «orti di Adone» erano contenitori di modeste dimensioni nei quali, per tradizione, in estate si piantavano dei semi, destinati a fiorire per poco tempo, a ricordo della breve vita del giovane. Netto il contrasto con l'immagine evocata nel *Cataneo-idoli* dal personaggio eponimo, a detta del quale «i fiori de la poesia sogliono essere perpetui» (6).

15. Sanminiato rielabora due passaggi ulteriori del discorso di Socrate a detrimento della scrittura, che egli pare riservare a un uso strumentale da parte degli anziani deboli di memoria: «chi ha la scienza del giusto, del buono e del bello [...] se vorrà fare sul serio, non [...] scriverà sull'acqua nera, seminandole [le sue sementi] mediante la cannuccia da scrivere, facendo discorsi che non sono capaci di difendersi da soli col ragionamento, e che non sono nemmeno capaci di insegnare la verità in modo adeguato [...]. Ma i *giardini di scritture* li seminerà e li scriverà per gioco, quando li scriverà, accumulando materiale per richiamare alla memoria a se medesimo, quando giunga *alla vecchiaia che porta all'oblio*, se mai giunga, e per chiunque segua la medesima traccia» (276C-D; corsivi nell'originale).

16. La metafora, che sovrappone il lascito intellettuale di Socrate, per la sua importanza vitale, agli alimenti necessari alla sopravvivenza, potrebbe essere stata ispirata anch'essa dagli esordi del *Fedro*, in cui Socrate pregusta «il banchetto dei [...] discorsi» imbandito da

colo, non utile; ma più necessario lo scrivere di Platone o di Senefonte, perché la voce ha sempre bisogno de la scrittura; ma la scrittura basta a se medesima senza la voce: la voce è mobile imagine del concetto, le lettere sono quasi statue e simolacri saldissimi.[17] Laonde io assomigliarei la voce ad un vento che non lassi alcun vestigio, o ad una nuvola che, portata da' venti, tosto sparisca, o pure ad una velocissima nave in alto mare; ma le scritture sono a guisa d'ancora che possa fermarla: e chi edifica con le parole senza lettere, fa uno edificio ruinoso ne l'arena; ma sovra le lettere s'edifica quasi in saldissima pietra.[18] **[15]** Oltre acciò la voce afferma e niega, e spesse volte è contraria a se medesima e commossa per timore e per amore e per odio e per misericordia, e da tutte le passioni è agitata; ma le lettere, che sogliono esser scritte con animo quieto e vacuo da le perturbazioni, dimostrano non l'animosità ma la verità, e sempre sono conformi a se stesse: quel ch'affermarono una volta affermano continuamente, usano nel negare la medesima costanza, fanno presenti i lontani e quasi vivi i morti: e questa vince ogni altra maraviglia.[19] Incerte, leggiere, vane, discordi, tumultuose, agitate sono le parole; certe, gravi, stabili,

Lisia (277B). L'immagine è, d'altronde, divenuta un luogo comune della cultura occidentale e si affaccia notoriamente, ad esempio, in apertura del *Convivio* dantesco e nell'epistola *de imitandi lege* di Petrarca: «Legi apud Virgilium apud Flaccum apud Severinum apud Tullium; [...] mane comedi quod sero digererem, hausi puer quod senior ruminarem» (*Fam.* XXII 2 12; «mi pasco di quel cibo, che solum è mio, et che io nacqui per lui», avrebbe parimenti confidato Niccolò Machiavelli nell'altrettanto celebre lettera a Francesco Vettori del 10 dicembre 1513, n. 216). Si ricordi che, nel *Cataneo-idoli*, il Forestiero Napolitano definisce «dilicatissimo cibo de l'inteletto» le rime amorose apprezzate dai giovani (cfr. 83 e la nota relativa). Tasso allude qui, ovviamente, ai dialoghi di Platone e Senofonte che hanno per protagonista Socrate, uniche opere a trasmetterne per iscritto gli insegnamenti.

17. Il personaggio del giovane Torquato fa propria e muta di segno l'immagine del «simolacro muto e sordo e privo d'ogni sentimento» evocata dal Sanminiato (10), riformulando la metafora in termini oraziani, già accennati nella dedicatoria del *Cataneo-idoli* («meglio si conserva la memoria ne le scritture che ne' marmi o ne' metalli»).

18. La saldezza della scrittura è accostata addirittura al valore imperituro della Parola divina, con un riecheggiamento di Mt 7,24: «Omnis ergo qui audit verba mea haec et facit ea adsimilabitur viro sapienti, qui aedificavit domum suam supra petram [...]. Et omnis qui audit verba mea haec et non facit ea similis erit viro stulto, qui aedificavit domum suam super arenam». Il passo è analizzato in Ardissino 1994, pp. 220 e sgg.

19. Il vincolo della coerenza riconosciuto alla pratica scrittoria pare quasi una risposta alle rivendicazioni di Annibal Caro nella lettera summenzionata: «se noi diciamo una cosa, siamo in arbitrio nostro di disdirla: se la vogliamo una volta, possiamo un'altra volta non volerla. Ma scritta che l'habbiamo, va di', che possiamo non haverla scritta, o non volerla. Che se bene ci torna in pregiuditio, se ben ce ne pentiamo, se ben siamo stati ingannati [...] bisogna, che noi facciamo quel che habbiamo scritto» (cfr. Caro 1572, p. 126). Prandi 2014, pp. 12-13, individua in questi passaggi anche l'«aspirazione ad una condizione di *invarianza* che [...] corrisponde alla perenne insoddisfazione del poeta per gli esiti redazionali

concordi a se medesme e vacue d'ogni perturbazione le scritture: amiche de l'opinione, de lo strepito e de l'applauso del volgo sono le parole, e co 'l favore e quasi con l'aura popolare sono portate in alto e poi caggiono a guisa di foglie levate dal vento o pur di minuta polvere sovra i capi e sovra le corone ancora de gli altissimi re; ma spesso da le bocche de gli uomini plebei, quasi da' piedi, sono calpestate: ma le lettere amano la sapienza, la quiete, la solitudine e quel dottissimo silenzio il quale supera tutte l'arguzie e i sofismi de' quistionanti.[20] **[16]** E s'io parlassi d'altra parola che di quella d'Iddio, affermarei senza dubbio che tutte le parole sono transitorie;[21] ma le lettere sono quasi eterne e possono far eterna la memoria e la gloria de' mortali: nondimeno ne le sacre lettere il figliuolo d'Iddio è chiamato non solamente Verbo ma imagine e carattere del padre: per mio aviso adunque il primo onore si dee a le lettere, il secondo a le parole umane.[22] **[17]** Però de le cose de le quali parlai, scriverei più volentieri, amando meglio d'aver per giudice de la mia opinione il consenso de' letterati e la posterità di tutti i secoli ch'un mirabil teatro di belle donne e di cortesi cavalieri, a' quali mal può sodisfare un uomo impedito di lingua,

di volta in volta raggiunti». Il dovere morale di tramandare la memoria delle generazioni trascorse per raccoglierne l'esempio è invece uno dei temi portanti del *Cataneo-idoli*, come si evince fin dalla dedicatoria.

20. Ancora un passo che ribadisce l'immaginario dispiegato nel *Cataneo-idoli*, laddove il Forestiero Napolitano paventava l'inconsistenza della letteratura encomiastica o d'occasione: «suspicai che le carte non fossero come l'arene nel mare, le quali picciol tempo ritengono i vestigi impressi, o di non scrivere in fogli somiglianti a le foglie di Sibilla» (5); puntuale, poco oltre in quella medesima sede, anche la condanna delle scritture che «se ne vanno come piume a l'aure del favor popolare e a la grazia de' principi» (5). Ma vd. anche quel che Tasso scrive al Duca di Mantova, Vincenzo Gonzaga, nel settembre del 1588, accostando «l'opinion del volgo e de la corte» e la reputazione «popolare, o cortigiana» a «un'ombra che, portata e divolgata da le lingue de gli adulatori, somiglia un vento c'a le volte cessa in poche ore» (*Lettere*, IV, n. 1036).

21. Tasso distingue infine la volatilità delle umane parole dalla perennità del Verbo divino. Una felice riflessione in proposito s'incontra in una lettera a don Angelo Grillo datata da Guasti alla fine del 1588: «La nostra fede è, come sapete, fondata sovra le parole: la Sapienza è Verbo, e Dio stesso è Verbo, e co 'l Verbo fu creato il mondo. E bench'il cielo e la terra trapassasse, non trapasserebbono in vano le sue parole» (*Lettere*, IV, n. 1064).

22. Meditando sulla natura del Cristo-Verbo di Dio, Tasso sembra rifarsi anzitutto al Prologo del Vangelo di Giovanni, ma altri ipotesti biblici pertinenti sono l'inno cristologico di 1Col 1,15 («Qui est imago Dei invisibilis») e la presentazione di Cristo come «irradiazione» della gloria di Dio e «impronta della sua sostanza» di Eb 1,3 («splendor gloriae et figura substantiae eius»), che possono aver suggerito l'accostamento tra il Verbo e l'impronta visibile della Scrittura; a questi stessi passi fa riferimento San Tommaso nella *Summa theologiae* per argomentare se il Figlio possa dirsi immagine del Padre (I q. 35 a. 2: *Utrum nomen imaginis sit proprium Filii*). L'esordio del *Mondo creato* invocherà in termini analoghi il Figlio quale «Divina imago, al tuo divino essempio / Eguale» (*Giorno Primo* 4-5).

debile di memoria e d'ingegno tardo anzi che no.[23] **[18]** Ma voi, signor Paulo, che sete toscano ed eloquentissimo fra' Toscani, m'avete colto la seconda volta in questo quasi arringo del ragionare.[24]

D.C. Io mi rallegro d'aver data ocasione a' vostri ragionamenti, e non vorrei tra voi così tosto alcuna concordia.

[19] T.T. Saremo adunque discordi per non discordar dal vostro desiderio: ma di qual cosa, signor Paulo, debbiam di nuovo contendere o quistionare?

P.S. Fra le vostre conclusioni alcune in quel tempo che le sosteneste furono lasciate quasi non tocche: e tra queste quella in cui si contiene la definizione de l'amore: «Amore esser desiderio d'unione per compiacimento di bellezza».[25]

23. Nel controcampo dell'orizzonte vastissimo della posterità cui Tasso ambisce rivolgersi, riaffiora nuovamente, nei suoi angusti contorni, il ricordo della discussione delle *Conclusioni amorose* da parte del giovane Torquato «alla presenza dei príncipi e di quasi tutti i gentiluomini e le gentildonne ferraresi» (Solerti 1895, I, p. 129); cfr. il § 4 e la nota corrispondente.

24. Efficace definizione della disputa intellettuale, in cui si percepisce una declinazione maggiormente agonistica rispetto all'«amichevole contesa d'ingegni e d'opinioni» evocata nella dedicatoria della *Cavaletta* per presentare il genere dialogico.

25. Si tratta dell'ottava conclusione, fedelmente replicata, che restituisce una definizione di amore poi ripresa e riferita specificamente all'amore umano nella proposizione diciassettesima («All'amore umano convenirsi in particolare quella definizione che si è data all'amore in universale, cioè che sia desiderio d'unione per compiacimento di bellezza; potersi nondimeno affermare, senza contradizione, ch'egli sia un rivolgimento di tutti gli appetiti in un oggetto solo»). L'identificazione dell'amore con il desiderio è di matrice platonica e neoplatonica, come si conferma nelle dissertazioni della *Molza*, in cui il Forestiero Napolitano sostiene che tale «opinione è seguita da Socrate nel *Convito* e da molti Socratici» (20); l'idea della scaturigine dell'amore dal compiacimento nei confronti di un oggetto esterno, cui si aspira ad unirsi, è inoltre debitrice del magistero di San Tommaso e della sua classificazione dei diversi stadi dei sentimenti umani, efficacemente illustrata dal Forestiero sempre nella *Molza*: «san Tomaso ed Egidio e i seguaci de l'uno e de l'altro pongono tre quasi gradi de gli affetti e de le passioni; e quantunque siano diversi, nondimeno in questa sono concordi; percioché subito che s'appresenta l'oggetto amabile a l'anima nostra, se ci piace, nasce l'amore, il quale è il primo compiacimento» (31, con riferimento a *ST* I-II, q. 23, a. 4). Tra le plausibili fonti o mediazioni contemporanee si impone poi, anzitutto, il *Trattato dell'amore humano* di Flaminio de' Nobili, che riprende e confuta «quel che dice Philone esser fine dell'Amore, il goder la bellezza con unione» (de' Nobili 1567, c. 17*r*; passo accompagnato dalla nota tassiana «fin del | Amore il | goder la | bellezza | con unione», secondo l'edizione delle postille al trattato procurata in de' Nobili 1895, c. 17*r*), con un richiamo al primo dei *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo, *D'amore e di desiderio*, in cui il personaggio di Filone discute del rapporto tra amore e desiderio e approda a definire il primo «desiderio di fruir con unione» (cfr. l'edizione di riferimento dei *Dialoghi d'amore*, p. 44). Dell'unione degli amanti tratta nei suoi esordi anche il *Dialogo d'amore* di Sperone Speroni (1542), che ha per protagonisti la cortigiana Tullia d'Aragona e Bernardo Tasso (vd. l'edizione licenziata in Pozzi 1978, I, pp. 512 e sgg.); né si dovrà dimenticare la definizione di amore quale «desiderio di fruir la

[20] T.T. A questa non fu opposta cosa alcuna che mi sovvenga, perché la definizione fu data dal signor Montecatino in alcuni trattati d'amore, a la cui autorità tutti cedevano: laonde poteva bastare in vece di fondamento e di prova e di risposta a ciascuno;[26] e s'io l'avessi difesa, l'avrei difesa come opinione altrui e con le ragioni dagli altri apparate: ma la mia propia opinione è peraventura diversa.

[21] D.C. Altro dunque credete, altro v'offeriste di sostenere; ma non vi sia grave di manifestarci la vostra opinione ancora.

T.T. Io credo che non ogni amore sia desiderio d'unione: o se pur tutti gli amori sono desideri d'unione, non sono causa d'unione, ma alcuni di seperazione più tosto. E in questa credenza m'indusse l'autorità di Dionisio Areopagita, il qual nel libro de' *Nomi divini*, ov'egli tratta d'amore, chiama l'amor corporeo dividuo o diviso: percioch'egli non è vero amore, ma imagine del vero amore, a la quale s'appigliano coloro che sono caduti dal vero amore quasi d'uno altissimo principio: e per sua opinione de l'amore divino è solamente propria la congiunzione e l'unità, la qual da la moltitudine non può esser ricevuta.[27] **[22]** Direi dunque che, se l'amore sensuale è desiderio

bellezza» di *Cort.* IV 6 13 [IV 51], cui fa seguito la condanna del grave errore di chi «giudica che 'l corpo nel qual si vede la bellezza, sia la causa principal di quella, onde per fruirla estima essere necessario l'unirsi intimamente più che pò con quel corpo» (IV 6 21 [IV 52]). Nel repertorio tassiano, la definizione ricorre puntualmente nelle giovanili *Considerazioni sopra tre canzoni di M. Gio. Battista Pigna*, ascritte al 1568 da Guasti e Solerti («questo modo dell'appetito verso l'oggetto, per compiacimento della bellezza compresa in lui, è amore»: *Prose diverse*, II, p. 78), e ancora nel *Dialogo* il portavoce dell'autore mostra di accogliere una concezione parimenti sensuale e mondana dell'amore umano, presentandolo come «cupidità di abbracciamento per compiacimento di particolar bellezza» (43).

26. Difficile individuare i trattati di argomento amoroso a cui si fa riferimento: entro il 1570, anno della discussione delle *Conclusioni amorose*, risulta che Montecatini avesse pubblicato soltanto due raccolte di proposizioni filosofiche da lui stesso pubblicamente discusse: una *Praelectio in libros de moribus ad Nichomachum quam ipse publice habuit in gymnasio Ferrariensi, Anno Domini MDLX* (Montecatini 1561) e gli *Academica theoremata secundum peripateticae philosophiae ordinem distincta* («Disputabitur publice in Ferrariensi Gymnasio, Anno Domini 1562», si legge nell'*explicit*: Montecatini 1562, c. 38*r*). Nonostante l'autorevolezza di Montecatini, la definizione sarebbe stata contestata da Vitale Zuccolo nei suoi *Discorsi sopra le Cinquanta Conclusioni del Sig. Torquato Tasso* del 1588, con ogni probabilità ben noti al Tasso autore del dialogo: non pare infatti di poco conto, per le successive argomentazioni del personaggio di Torquato, che Zuccolo accolga il principio platonico della derivazione di amore dalla bellezza, ma qualifichi il desiderio di unione come «concupiscenza», concludendo che «dir che amore sia desiderio di unione, è l'istesso che dire amore essere concupiscenza» (cfr. Zuccolo 1588, c. 17*v*; sul legame del presente dialogo con i *Discorsi* di Zuccolo si rimanda a Russo 2002, pp. 43-51).

27. Tasso riprende fedelmente un passo di ps.-Dion. *Div. Nom.* IV (709B-C), con un esito molto vicino alla versione latina di Marsilio Ficino: «vulgus [...] suo quodam more ad

d'unione, è desiderio di cosa impossibile, e per consequente vanissimo desiderio: e facendo due amori, l'uno de le cose divine e intelligibili, l'altro de le sensibili e umane, quello direi che fosse cagione d'unità, non solamente d'unione, questo di separazione e di moltitudine più tosto.[28]

P.S. Dunque quegli amanti de' quali si legge in Lucrezio non vi paiono uniti? O potete trovar congiunzione o vero unione più stretta e più tenace di questa?[29]

particularem corporeumque atque divisum amorem est prolapsum. Qui profecto non verus est amor, sed imago quaedam, vel potius ab amore vero ruina. Unitas enim ipsa divini uniusque amoris a vulgari multitudine comprehendi non potest» (cfr. FICINO 1576, II, p. 1067; il luogo dionisiano è segnalato da MAZZALI 1959, *ad loc.*).

28. All'origine dell'idea dell'esistenza di due tipi di amore (l'uno celeste e divino, l'altro terrestre e volgare) si staglia la millenaria tradizione di pensiero platonica e neoplatonica (si pensi al discorso di Pausania in *Symp.* 180B-185C), con le sue riprese e attualizzazioni di epoca cristiana. Per comprendere meglio la concezione qui professata di amore intellettuale, non divisivo ma scaturigine di unione-unità, si potranno considerare le terzine del sonetto XX delle *Rime d'amore* tassiane, secondo la sequenza dell'edizione Osanna 1591: «Fermo è dunque d'amarvi, e se ben v'ama / In se stesso, et in voi non si divide, / Ma con voi ne l'amar s'unisce in guisa, / Che non sete da lui giamai divisa» (9-12); l'autoesegesi d'autore rimanda alle argomentazioni del presente dialogo («"et in voi": ne la vostra propria bellezza non si divide, cioè non ama sensualmente, come si dichiarerà ne' *Dialoghi delle Quistioni Amorose*»), spiegando che l'amore intellettuale «si può chiamar più tosto desiderio d'unità, che d'unione» (cfr. *Rime d'amore* 2016, pp. 24 e 237). Già nelle giovanili *Considerazioni* al Pigna, Tasso argomentava in modo in parte analogo la vanità degli appetiti sensuali: «È notissimo, che la perfezione di ciascuna cosa consiste nell'acquisto del suo fine: quelle cose, dunque, le quali nè conseguiscono nè possono conseguire il lor fine, imperfettissime sono fra tutte le altre. Tale è senza dubbio l'amor lascivo; perciò che, non essendo l'amore altro che desiderio d'unione per compiacimento di bellezza; ne seguita che il fine e la felicità amorosa altro non sia, che l'unione degli amanti: dico unione degli animi e della volontà, a cui l'unione dei corpi, o non è necessaria, o si desidera accessoriamente»; e concludeva quindi che soltanto l'«unione perfetta degli animi» comportasse «non unione, ma unità» (cfr. *Prose diverse*, II, pp. 89, 92). La distinzione fra l'unione, che partecipa della moltitudine ed è assediata dalla discordia, e l'unità, perfetta concordia sul modello della pace e della giustizia divine, è invece argomento centrale del *Rangone*, composto alla metà degli anni Ottanta.

29. MAZZALI 1959, *ad loc.*, rimanda alla descrizione dell'amplesso amoroso di LUCR. IV 1105 e sgg. (richiamata anche in *Molza* 11), in cui tuttavia lo stesso Lucrezio lamenta l'inevitabile fallimento dell'aspirazione alla completa unione fisica da parte degli amanti: «Denique cum membris collatis flore fruunt / aetatis, [...] / adfigunt avide corpus inguntque salivas / oris et inspirant pressantes dentibus ora, / nequiquam, quoniam nil inde abradere possunt / nec penetrare et abire in corpus corpore toto». Il medesimo riferimento ricorre in DE' NOBILI, *Trattato dell'Amore humano*, che accosta inoltre il modello lucreziano al mito narrato da Aristofane nel *Simposio*, qui discusso dal § 25: «Perché non dubita Aristophane appresso Platone, che gli Amanti vorrebbono trovare qualche Vulcano, che gli fondesse insieme colla cosa amata, per divenir con quel mescolamento di due uno, più che possibil fosse; et Lucretio altresì ragionando pur d'Amore, disse, che l'Amante vorrebbe con tutto il corpo penetrare per tutto il corpo della sua Donna» (DE' NOBILI 1567, cc. 23*v*-24*r*; al tratta-

[23] T.T. L'unione de' corpi non è vera unione né stretta unione: ma quella degli animi, la quale è solamente vera unione. Ma questa fu sentenza de' teologi, perch'alcuni filosofi portarono peraventura opinione diversa da questa: e si legge negli *Ammaestramenti del matrimonio* scritti da Plutarco che, sì come de' corpi alcuni sono di cose disgiunte e separate, quale è l'armata e l'essercito, altri di cose congiunte, come la casa, ne la quale la pietra a la pietra e il legno al legno tenacemente è congiunto, altri corpi sono uniti e quasi nati insieme, e di ciò potremo addur per essempio le membra di ciascuno animale, così ancora negli abbracciamenti degli amanti l'amore è di persone unite e quasi nate insieme; ma nel matrimonio e ne' congiungimenti ne' quali si ricerca la procreazione de' figliuoli si congiungono le persone congiunte, ma coloro c'hanno solamente per fine il diletto son fatti de disgiunti, i quali possono più tosto abitare che vivere insieme.[30] In tutti questi modi nondimeno si desidera l'unione, ma non si può fare perfettamente.

[24] D.C. Qual similitudine o diversità d'opinione fra Dionigi e Plutarco raccogliete voi da queste parole?

T.T. Grandissima, s'io non sono errato: perch'estimò Dionigi che solamente l'amore divino fosse desiderio di vera unione o causa d'unione; Plutarco a l'incontra mostra di creder che 'l desiderio d'unione sia negli uomini carnali e pieni di concupiscibile appetito. Percioch'il desiderio d'unione non può esser in quelli che sono uniti dal nascimento o dapoi per accidente, ma in quelli solamente che sono disgiunti, avegnach'i disgiunti desiderino di ricongiungersi e i congiunti sogliano desiderare di separarsi: dal quale desiderio, tutto che sia naturale, procede la morte e la dissoluzione de le cose composte da la natura; e quinci aviene ch'ogni materia è cupida di nuova forma e ogni forma o desidera di seperarsi da la materia o almeno dar perfezione a non ignobile soggetto.[31] **[25]** Laonde non mi par verisimile che l'anima di quel

to rimanda anche il commento alla *Molza* di Basile 1991, *ad loc.*). In alternativa, Corsaro 2003, pp. 154-156, ipotizza per questo richiamo a Lucrezio la mediazione del *De pulchro liber* di Agostino Nifo o del commento ficiniano al *Simposio* (cfr. Nifo 1594, c. LIV*v*, e il *Commentarium in Convivium*, Oratio Septima, Cap. VI, *De miro quodam effectu vulgaris amoris*, in cui si ripropone il passo lucreziano: Platone-Ficino 1539, p. 412).

30. «I filosofi sostengono che i corpi siano formati da elementi separati, come nel caso di una flotta o di un esercito, o collegati tra loro, come una casa, per esempio, o una nave, o predisposti per natura in unità, come accade a ogni creatura vivente. Anche per il matrimonio è all'incirca così: è per natura predisposto in unità se c'è amore tra gli sposi; è un'unione di elementi collegati tra loro se ci si sposa per la dote o per mettere al mondo dei figli; è un insieme di elementi separati se lo si fa per dormire in compagnia (in tal caso si potrebbe pensare che i coniugi condividano la casa, non la vita)» (Plut. *Con. Pr.* 142F; al passo indirizza già Mazzali 1959, *ad loc.*).

31. *Percioch'il desiderio... non ignobile soggetto*: Se l'autorità teologica dello pseudo-

Grillo descritto da Plutarco non desiderasse altro corpo migliore e non avesse preso volentieri, per esser purgato da' venefici di Circe, tutte le medicine d'acqua o di fuoco, con le quali gli spirti sono purgati.[32] Ma peraventura quelli che furono già uniti, secondo la favola d'Aristofane desiderano di ricongiungersi: però si legge in alcun de' nostri che poetò a guisa di gentile:

> Però che noi non siamo cosa integra,
> Né voi; ma è ciascun del tutto il mezzo:
> Amore è poscia quel che ne rintegra
> E ne congiunge come parte al mezzo.[33]

Dionigi indirizza a un amore intellettuale-spirituale concepito quale unione col divino, Plutarco dà prova di intendere l'esperienza amorosa come un desiderio di unione afferente alla dimensione carnale e concupiscente degli individui: si tratterebbe, dunque, di una pulsione riconducibile all'ambizione alla compiutezza degli enti disgiunti e, in origine, alla tensione alla perfezione formale che connota la potenzialità intrinseca alla materia (cui risponde la necessità della forma di attuarsi nella materia). Tale visione, sistematizzata da Aristotele, affonda le radici nel pensiero dei filosofi della natura presocratici, come si evince anche da una battuta del Forestiero Napolitano nella *Molza*: «Ma s'io m'attenessi a l'opinione d'alcuni filosofi naturali, direi che l'amore è prima affezione de la materia, la quale, essendo imperfetta ed informe, desidera la perfezione e la forma» (9). La fonte primaria, per il discorso tassiano, potrebbe essere la dissertazione aristotelica sui presocratici di *Met.* A 284b e sgg., in cui si tratta della dottrina di Empedocle, che individua in «Amicizia e Discordia» i principi generatore e corruttore delle realtà naturali, e così della lezione di Esiodo e Parmenide, per i quali tutto ha origine dall'«amore» e dal «desiderio»; risultano, inoltre, interessanti le argomentazioni di *Ph.* I 192a, in cui Aristotele spiega come, «posto che ci sia qualcosa di divino, di buono e di desiderabile», ne consegua «l'esistenza di qualcosa che per natura e in conformità della sua natura persegue e desidera quel divino», vale a dire «la materia», che aspira alla forma come «una femmina che desidera il maschio». Quest'ultimo passo è ripreso anche da Vitale Zuccolo nei *Discorsi* a commento della decima delle *Conclusioni amorose* tassiane: «che vogliono dico dir queste parole se non che l'Amore unisce la materia alla forma [...]. Che vuol dunque dire, che la materia appetisca la forma [...] se non che ama, e per amore si unisce» (cfr. Zuccolo 1588, c. 23*r*). Vale la pena ricordare, infine, alcuni passaggi del *Mondo Creato*, *Giorno Primo*, in cui si descrive la materia che «bramosa e pronta / Le forme accoglie, e le trasmuta e varia» (313-314), secondo il volere di Dio che «con le forme la creò spirando; / E di bellezza e di bontà divina / Spirolle al seno un desiderio interno, / un vago istinto, anzi un leggiadro amore» (328-331).

32. Si accenna al dialogo plutarcheo *Gli animali sono esseri razionali* (*Bruta animalia ratione uti*, compreso nei *Moralia*), in cui interagiscono i personaggi di Ulisse e Grillo, trasformato da Circe in maiale (in greco *grúllos*), il quale difende le virtù e la razionalità degli animali rifiutandosi di recuperare la forma umana (ad esso rimanda già Mazzali 1959, *ad loc.*).

33. Per rendere ragione della possibilità ulteriore che a desiderare il congiungimento siano entità originariamente unite, si richiama il celebre discorso di Aristofane nel *Simposio* platonico (189D-194E), in cui si descrive la natura primitiva degli esseri umani come la perfetta unione di due individui e si racconta la successiva separazione comminata dagli dèi

[26] E quantunque la favola sia profana e d'uomo licenzioso e lascivo anzi che no,[34] tutta volta chi volesse illustrarla e co 'l lume de le Scritture e con l'essempio de' nostri primi parenti, non errarebbe di soverchio.[35]

D.C. Non confondiamo, vi prego, le cose sacre con le profane; perch'io schivarei questo difetto non solamente ne' poeti e ne gli istorici, ma ne l'opere ancora de' pittori e degli scoltori: però non potei mai esser persuaso ch'io volessi dar per sostegno a la sepoltura di quel signore mio amico un Marte e una Minerva.[36]

per punire la tracotanza degli uomini, ciascuno dei quali, ormai menomato, aspira a ricongiungersi alla propria metà (il mito è richiamato esplicitamente in *Molza* 10). La citazione poetica (imprecisa) è tratta dalle *Stanze* di Bembo, XLVII 1-4: «Però che voi non sète cosa integra, / né noi, ma è ciascun del tutto il mezzo: / Amor è quello poi, che ne rintegra / et lega et strigne come chiodo al mezzo»; il medesimo luogo bembiano e il sostrato platonico di cui si nutre avrebbero agito già sul coro finale dell'*Aminta*, sigillato dalla celebrazione delle dolcezze amorose che, «reintegrando i cuori», consentono «o pace o tregua» (1996), secondo la pregnante lettura proposta da Corradini 2014-2015, pp. 203-204.

34. La fama di lussurioso che accompagna Aristofane deriva verosimilmente anch'essa dagli esordi del *Simposio*, nei quali il commediografo è descritto come un uomo «che trascorre tutto il suo tempo fra Dioniso e Afrodite» (177E).

35. Il richiamo scritturale rimanda al secondo racconto della creazione del *Genesi*, che narra la creazione della donna da una costola dell'uomo e il successivo ricongiungimento carnale dei due: «Dixitque Adam: Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea: haec vocabitur Virago, quoniam de viro sumpta est. Quam ob rem relinquet homo patrem suum et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una» (2,18-25). La necessità di illuminare il significato recondito e i misteri divini nascosti sotto il 'velame' del racconto di Aristofane è ripetutamente espressa da Marsilio Ficino nel suo *Commentarium in Convivium*: «Haec Aristophanes et alia narrat permulta, monstris portentisque similia: sub quibus quasi velaminibus quibusdam divina mysteria latere putandum. Mos enim erat veterum theologorum sacra ipsorum puraque arcana ne a prophanis et impuris polluerentur figurarum umbraculis tegere» (Platone-Ficino 1539, p. 383).

36. Un'analoga esigenza di distinzione tra committenze e soggetti sacri o profani nelle opere letterarie e artistiche si manifesta distesamente nel *Cataneo-idoli* (vd. in particolare 54-80). La battuta rispecchia realisticamente l'ideale poetico perseguito da Danese Cataneo, la cui vena epica attinse alla storia cristiana, offrendo un modello significativo al giovane Tasso (cfr. Ritrovato 1999, pp. 296-297), ma anche l'esperienza del Danese scultore, che lo portò a collaborare alla realizzazione di diversi monumenti funebri, tra cui il cenotafio di Pietro Bembo. Considerando l'ambientazione del presente dialogo, varrà la pena ricordare che nella primavera del 1572, poco prima della morte, Cataneo era impegnato a ultimare la tomba del doge Leonardo Loredan nella chiesa veneziana di San Zanipolo, anche se il riferimento a «quel signore mio amico» sembra adombrare un rapporto di maggiore familiarità: non è da escludere un velato accenno al desiderio di Torquato di offrire al padre Bernardo (amico di Cataneo fin dal soggiorno veneziano alla fine degli anni Cinquanta) una più degna sepoltura (cfr. *Lettere*, I, n. 13; *Rime* 1994, n. 772; e Solerti 1895, I, pp. 138-139). L'opera di Cataneo maggiormente lodata da Vasari, il monumento funebre di Giano Fregoso nella chie-

[27] T.T. Consideriam dunque, se vi piace, l'istorie de' gentili, e particolarmente de' Greci e de' Romani, ne le quali si legge ch'i matrimoni fra le diverse nazioni sono stati assai volte cagione di pace e d'amicizia e di congiunzione, come prima avvenne fra i Latini e i Troiani per lo matrimonio di Lavinia maritata ad Enea, poi fra' medesimi Romani e i Sabini, le cui figliuole e le sorelle rapite da' Romani divennero loro spose legitime e posero fine a la guerra e a le discordie.[37] Altre volte furono causa e origine de le guerre e de le discordie: però l'Europa da l'Asia non fu tanto separata da quel breve spazio di mare ch'è detto Ellesponto, quanto per l'odio che nacque da la rapina de le donne ne l'una parte e ne l'altra, come si legge nel primo libro di Erodoto; avegna che da quelli de Creti fu prima rapita a gli Asiatici Europa, che diede il nome a la più nobil parte del mondo, e Io fu poi rubbata da gli abitatori de l'Egitto, a la quale, tutto che fosse greca di nazione, furono dirizzati altari e tempi in una nobilissima e assai remota parte de la terra; Elena fu all'incontra presa per forza da gli Asiatici,[38] e da quel rapto derivò la divisione degli animi, assai maggiore che quella de' continenti: e ne derivarono similmente, quasi da alto e fatal principio, l'espugnazioni, gli incendi e le ruine de le città e le distruzioni degli imperi e de' regni e le peregrinazioni e gli essilî e le morti de' principi e de gli eroi e d'infinita multitudine de genti.[39] **[28]** L'amor dunque corporeo, come fu quello il qual costrinse gli uomini d'Asia e di questa

sa veronese di Sant'Anastasia, comprende, tuttavia, proprio «una Minerva di mezzo rilievo, che stando in aria tiene con una mano una bacchetta ducale, come quelle de' Dogi di Vinezia, e con l'altra una bandiera, drentovi l'insegna di San Marco» (*Vite* 1568, VI, pp. 193-194).

37. Al confine tra mito e storia, le principali fonti storiografiche che tramandano le nozze di Enea e Lavinia e il ratto delle Sabine sono le narrazioni di Liv. I 1-2, 7-13, Dion. Hal. *Ant. Rom.* II XXX-XXXV e Plut. *Rom.* (in particolare 14-16). Il modo in cui le donne sabine misero fine al conflitto tra i Romani e il popolo d'origine è lodato anche in *Cort.* III 4 65-70 (III 30). «I rapti non sempre sono mala cosa», si legge parimenti nel *Minturno*, «come non fu quel de le Sabine, co 'l quale crebbe e multiplicò la generazione de' Romani [...]. Ma l'incontinenza de gli uomini e l'impudicizia de le donne può dare occasione a le rapine e a le guerre» (45-46).

38. Si emenda a senso la lezione dell'edizione critica «a gli Asiatici» (Raimondi 1958, II/II, *ad loc.*).

39. *Altre volte... de genti*: notoriamente, le *Storie* di Erodoto si aprono con l'esposizione della tesi secondo cui la prolungata «discordia» tra Greci e barbari avrebbe avuto origine da una serie di rapimenti comminati da entrambe le parti, ai danni di Io, Europa, Medea e infine Elena, le vicende delle quali sono ripercorse dallo storico (cfr. I 1-5). Sulla conclusione del brano agisce forse anche il finale del *Cortegiano*, laddove si lamenta come la bellezza sensuale delle donne e gli appetiti degli uomini siano «causa che al mondo intervengan infiniti mali, inimicitie, guerre, morti e distruttioni, di che po' far bon testimonio la ruina di Troia» (cfr. IV 6 43-60 [IV 56-59]). Ellesponto è la denominazione antica dello Stretto dei Dardanelli.

regione da noi abitata al rapto d'Europa e d'Iside[40] e d'Elena, è causa di grandissima seperazione. E quantunque negli amori o ne' matrimoni di Lavinia e de le Sabine appaia il contrario, tutta volta non è vera e propia unione quella la qual non sia unione degli animi: laonde, se 'l matrimonio fosse union de' corpi solamente, come è quel de le fiere, le quali sogliono avere comuni i pascoli e l'altre maniere di nudrimento, il covile, il nido, i figliuoli e i pericoli de la caccia, non sarebbe vera unione o vero matrimonio, perché l'amor ferino e bestiale non participa di quella divinità la quale è solamente capace di vera unione.[41] **[29]** Ma perché ricerchiamo ne le cose esteriori quella concordia o quella discordia che suole esser cagionata da l'amor sensuale, potendola ciascuno ritrovar dentro a se medesimo?[42] Per mio parere quel cinto che da' Latini è detto *septum transversum* e da' Greci *diaphragma* non tanto separa la parte concupiscibile da l'irascibile o pur da la ragionevole che non sia assai maggiore la disunione che suol esser effetto de l'amore sensuale:[43]

40. La sostituzione di Io con Iside si deve probabilmente alla versione delle vicende della prima riferita da Ovidio, secondo la quale la giovane, amante di Giove, fu mutata in giovenca e scacciata da Era, finché non trovò riparo e recuperò la forma umana sulle sponde del Nilo, per essere poi elevata a divinità (cfr. *Met.* I 568-750).

41. Si ribadisce la posizione espressa nei *Coniugalia praecepta* di Plutarco, secondo cui il vincolo matrimoniale «è per natura predisposto in unità se c'è amore tra gli sposi», ma è destinato a risolversi in «un insieme di elementi separati se lo si fa per dormire in compagnia» (cfr. ancora Plut. *Con. Pr.* 142F, il § 23 e la nota relativa); il pensiero del filosofo si completa, tuttavia, con l'idea dionisiana che la perfetta unità sia conseguibile soltanto con l'adesione alla dimesione spirituale e divina (vd. la nota 27).

42. «L'animo acceso d'amore lascivo» e dominato dalle diverse pulsioni afferenti alla dimensione concupiscibile «non concorda in se medesimo», sintetizzava il giovane Tasso nelle *Considerazioni* al Pigna (*Prose diverse*, II, p. 90). La «moltitudine d'affetti» e «de le passioni» suscitata nell'intimo dell'individuo dal sentimento amoroso cantanto dai poeti è evocata anche negli esordi del *Malpiglio secondo* (in particolare 10-14).

43. Come suggerito da Mazzali 1959, *ad loc.*, una spiegazione indiretta del passo e delle sue fonti si offre nel commento tassiano alla canzone *Quel generoso mio guerriero interno*: «la ragione sta nel capo, l'appetito irascibile nel cuore, il concupiscibile nel fegato, separato da quello che si chiama septotransverso [...]. E benchè Aristotele porti contraria opinione, perochè assegnando al cuore il principato fra le parti del corpo pone la reggia de l'anima ne l'istesso luogo, i medici nondimeno, ch'attribuiscono il principato al cervello, seguiron il giudicio d'Hippocrate e di Platone, i quali furono in ciò assai concordi, come dimostra Galeno nel libro *De Placitis Hippocratis et Platonis*» (*Rime d'amore* 2016, p. 295). Tasso si rifà dunque alla psicologia platonica e alla tradizione medica antica, che individuavano nel fegato la sede della facoltà concupiscente, separata dal diaframma dalle sedi rispettive della dimensione irascibile (cuore) e razionale (cervello). Mazzali 1959, *ad loc.*, rimanda direttamente al *Timeo* (69C-71A), ma una ripresa della medesima questione nel *Porzio* riconduce esplicitamente al *Liber quartus* del trattato *De Hippocratis et Platonis Decretis* di Galeno: Basile 2000 ricorda in proposito la richiesta delle opere di Galeno avanzata dall'autore in

perché egli è cagione del tumulto e de la sedizione e de la discordia e quasi de la guerra de l'anima ribellante, ne la quale una virtù è nemica de l'altra e una potenza par contra l'altra congiurata non pur a morte e destruzione de' soggetti, ma de la ragione medesima. **[30]** L'appetito concupiscibile combatte con l'animoso, e l'uno e l'altro contende con la ragione e niega di prestarle ubidienza; mille altre passioni a guisa d'onde maritime sono sollevate: l'imaginazione è perturbata, i fantasmi a guisa di larve notturne si appresentano con sembianza orribile e spaventosa, i tesori de la memoria sono depredati e l'imagini guaste e gittate per terra come le statue e i simolacri d'una città tumultuosa; la reina medesima e imperatrice de l'animo o è precipitata dal suo seggio, o è costretta a patteggiare con la morte e a concedere al senso, già lusinghiero, ora tiranno, gran parte de la signoria.[44] **[31]** In questa guisa l'amore sensuale suole divider l'animo, anzi lacerarlo: laonde niuno Atteone fu mai così da' cani sbranato, niun Mezio da la quadriga, come è l'anima da le sue cupidità e da' suoi innamorati pensieri;[45] né solamente per l'amore

una lettera ad Antonio Costantini del maggio 1589 (*Lettere*, IV, n. 1126) e ipotizza l'utilizzo degli *Opera omnia* procurati a Venezia nel 1541 (vd. dunque Galeno 1541, c. 244*r*). La disposizione platonica delle facoltà dell'animo era stata, in ogni caso, già ripresa puntualmente da Tasso nelle *Considerazioni* al Pigna (*Prose diverse,* II, p. 83) e un riferimento analogo al «septotransverso» e alla funzione attribuitagli da Platone si affacciava in *Molza* 43-44.

44. *perché egli… de la signoria*: La capacità immaginifica tassiana espande l'idea (di matrice platonica: vd. almeno *Phdr.* 246A-D e *Resp.* IV 437B-441C) della contrapposizione e delle alterne sinergie tra le facoltà dell'animo umano, rapportando all'interiorità dell'individuo e al patrimonio di immaginazione e memoria che essa custodisce le immagini di conflitto e distruzione poco prima attinte dalle testimonianze storiografiche degli eventi bellici dell'antichità. La forza dirompente dell'amore sensuale provoca, infatti, nell'intimo dell'amante il prevalere degli appetiti concupiscenti e spezza la naturale alleanza tra le componenti irascibile e razionale (secondo il dettato di *Resp.* IV 440A-441C). L'immaginario su chi si chiude il brano è, invece, pressoché sovrapponibile a quello della canzone *Quel generoso mio guerriero interno* (già richiamata alla nota precedente in rapporto alla collocazione platonica delle potenze dell'animo), che drammatizza la convocazione di Amore in veste di imputato «avanti il tribunal della ragione», presentata come «la medesima Regina» dell'uomo, deputata a prevalere sulle altre facoltà (cfr. ancora *Rime d'amore* 2016, p. 295).

45. Secondo la mitologia greca Atteone, abilissimo cacciatore, fu tramutato in cervo da Artemide e dilaniato dai suoi stessi cani; Mezio Fufezio è invece ricordato come l'ultimo sovrano di Alba Longa, sconfitto da Tullo Ostilio e da questi fatto orribilmente squartare, legato a due quadrighe lanciate in direzione opposta (così ad esempio in Dion. Hal. *Ant. Rom.* III XXX 5-7). Ardissino 2003, p. 59, ricorda che la figura di Atteone compare anche nei dialoghi *De gli eroici furori* di Giordano Bruno (1585), in cui tuttavia il personaggio esemplifica il ripudio dell'amore sensuale e la morte al mondo di chi si volga all'amore divino: «cossì gli cani, pensieri de cose divine, vorano questo Atteone, facendolo morto al volgo, alla moltitudine, sciolto dalli nodi de perturbati sensi, libero dal carnal carcere della materia» (Seconda parte, Dialogo secondo 391).

sensuale in se stessa e da se stessa è divisa, ma è separata da Iddio: la qual separazione è la morte de l'anima.

[32] D.C. Voi avete corso questo arringo senza contrasto, perché non è qui alcun di noi ch'ardisca di contradire a l'opinione de l'Areopagita: però, se non volete esser sicuro d'ogni contesa, non cercate di ripararvi sotto la sua protezione, ma procurate altra difesa e da altre ragioni, da le filosofiche, dico, contra le quali il signor Paulo addurrà le sue o quelle d'altro filosofante.

[33] T.T. Di qual conclusione volete che facciamo tra noi quistione, di questa o d'altra?

P.S. Di quella più tosto che nel numero è duodecima, se ben mi soviene, con la quale affermate che l'odio non è contrario a l'amore ma seguace:[46] contra la quale in questa guisa argomento. I contrari sono quelli che vicendevolmente si distruggono; l'odio distrugge l'amore e a l'incontra da l'amore è distrutto: dunque l'odio e l'amore sono contrari.[47]

T.T. Nego che mai l'odio distrugga l'amore.

[34] P.S. Questa minore proposizione peraventura non ha bisogno di prova, perch'a tutti è noto per l'istorie e per le favole de' poeti che spesso è succeduto odio grandissimo in luogo di grandissimo amore. Sia per essempio l'amor di Fedra portato al figliastro e quello di Medea verso Iasone: l'uno e l'altro de' quali in fiero e terribile odio si trasmutò; e l'amor de' fratelli, come fu quello fra Atreo e Tieste e fra Eteocle e Polinice, similmente si convertì in odio: e de l'amore che nasce fra gli amici è avenuto tante volte il somigliante ch'è peraventura soverchio il ricercarne essempi.[48]

46. «L'odio non esser contrario d'amore, ma seguace d'amore».

47. Così in ARIST. *Eth. Eud.* VII 1235b: «il contrario ha la capacità di distruggere il contrario»; ma si considerino anche le argomentazioni della *Fisica*, che accoglie e riformula l'idea di diversi presocratici che il divenire naturale si debba alla contrarietà, dal momento che «tutto ciò che si genera o si dissolve si genera o si dissolve da contrari e in contrari» (cfr. I 188a-b; e *Met.* I 1055b: «i processi di generazione, nella materia, hanno luogo fra i contrari»). Opposta la dottrina sostenuta da Tasso nel *Mondo Creato*, sulla scorta dichiarata di «S. Basilio»: «Perché nïun contrario (omai distingui) / Si genera da l'altro o si produce; / Benché, se cade l'uno in terra estinto, / Pur l'altro dopo lui risorge e vive» (*Giorno Primo* 451-454).

48. La terminologia evidenzia come Sanminiato voglia attenersi a una argomentazione rigorosamente sillogistica: dalla successione della premessa maggiore di carattere universale («I contrari sono quelli che vicendevolmente si distruggono») e della premessa minore specifica («l'odio distrugge l'amore e a l'incontra da l'amore è distrutto») si dedurrebbe così la conclusione di validità universale («dunque l'odio e l'amore sono contrari»). Cercando una riprova negli *exempla* classici, il gentiluomo attinge nuovamente al repertorio della mitologia greca, passando in rassegna le funeste vicende d'amore mutatosi in odio che vedono protagoniste Fedra, suicidatasi dopo aver ingiustamente infamato l'amato figliastro Ippolito, e Medea, che assassinò i suoi stessi figli per vendicarsi del traditore Giasone; si ri-

[35] T.T. L'amore o si considera ne' particolari o in universale: negli amori particolari suole avenire quel che voi dite, perché l'amore de la cupidità o quel de l'amicizia assai volte suol ceder a l'odio sopravegnente; ma considerandosi l'amore in universale, non può essere mai estinto o discacciato dal propio soggetto: perché non è alcuna cosa fra tutte quelle che sono, la quale a fatto sia priva de l'amore, anzi spesso l'uno amore succede a l'altro, come a l'amor del piacere suol succedere quel de l'utile o de l'onesto, e a quel de l'onesto la cupidigia del diletto o de l'avere. **[36]** Ma dove tutti gli amori desser luogo a l'odio o a l'ira o a lo sdegno o ad altra passione, almeno in ogni soggetto si ritrova sempre l'amore di se stesso:[49] però fu scritto dal famoso filosofo ch'amore era passione o propietà de l'ente;[50] e se vi soviene di que'

conoscono, inoltre, i drammi del capostipite degli Atridi, che imbastì al fratello-rivale Tieste una cena con le carni dei suoi figli, e dei fratelli Eteocle e Polinice, in guerra l'uno contro l'altro per il trono di Tebe.

49. *L'amore… di se stesso*: A fronte della caducità delle singole esperienze amorose, Tasso rimarca l'impossibilità di annullare la presenza e l'azione di amore nell'esistenza di ciascun individuo, dal momento che ogni essere vivente sperimenta necessariamente almeno l'amore per se stesso. Il tema della *philautía* sarà illustrato di seguito ricorrendo alle formulazioni del *Purgatorio* dantesco, ma la questione è ampiamente dibattuta anche nella trattatistica umanistico-rinascimentale: Corsaro 2003, pp. 137-138, rimanda ad esempio all'*Amorosa filosofia* di Francesco Patrizi (apparsa nel 1577 e corredata da tre sonetti tassiani appositamente composti), in cui è dato inoltre riconoscere un possibile termine di confronto polemico per le riflessioni della *Molza*, nel corso delle quali il Forestiero Napolitano delinea un'opposta concezione di amore-*caritas*, generosamente aperto all'alterità e al divino.

50. Dall'amore di sé si approda a contemplare l'amore come proprietà ineliminabile di ogni ente. L'identità del «famoso filosofo» è svelata in un passaggio analogo del § 41 («l'amore […] essendo, come disse il maestro di color che sanno, passione e proprietà di quel che è»), in cui si recupera la perifrasi dantesca per designare Aristotele (*Inf.* IV 131, già spesa in *Nifo* 116), benché risulti piuttosto difficile individuare con precisione tale concezione nelle opere aristoteliche. L'amore era già stato definito da Tasso «proprietà di quel ch'è» nella decima delle *Conclusioni amorose* («Amore essere proprietà di quel ch'è, per cui si fanno, si conservano, si rendono perfette tutte le cose, così naturali come artificiali e civili»): commentandola nei suoi *Discorsi*, Vitale Zuccolo fa legittimamente riferimento alla tradizione platonica e neoplatonica («Amore, dice Platone, et altri, è desiderio di bello; di maniera che dove è il bello, ivi è amore […]: adunque l'amore è per tutto, et in ogni ente, non solo per quello che dice Platone […] come anco per quello, che dice il Magno Dionisio, che nessun ente si ritrova, che non sia partecipe dell'amore […]. Quindi benissimo dice il Ficino, che l'amore è il vincolo dell'universo»), ma anche al magistero aristotelico, di cui richiama l'idea del Primo motore che muove ogni ente come oggetto d'amore e soprattutto l'identificazione dell'amore quale principio regolatore dell'unione di forma e materia, e dunque vincolo esistenziale di ogni ente, secondo il dettato del «primo libro della Fisica» (cfr. *Ph.* I 192a, già evocato al § 24); da ultimo, Zuccolo ricorda che il *Commento alla* Metafisica di San Tommaso presenta l'amore come passione in quanto «omnium affectionum principium» (con ripresa del Lib. I, Lezione 5; per le citazioni si rimanda a Zuccolo 1588, cc. 21*v*-23*r*).

versi del vostro poeta Dante, i quali si leggono nel canto XVII del *Purgatorio*, conoscerete la mia opinione non esser falsa. I versi son questi:

> Né creator né creatura mai,
> Cominciò ei, figliuol, fu senza amore,
> O naturale o d'animo, e tu 'l sai.

Perché, se l'amore è nel creatore e in tutte le creature, è necessariamente in tutti gli enti.[51]

[37] P.S. Né il fuoco è distrutto ne la sua sfera né l'acqua nel suo elemento, ma l'uno e l'altro è eterno; nondimeno sono contrarî, perch'una parte de l'acqua distrugge una parte del fuoco e suol a l'incontra ricever la morte da lei: in questo medesimo modo l'amore particolare è distrutto da l'odio particolare, e per questa ragione è contrario.[52]

[38] T.T. Voi presupponete quel che fra molti è dubbioso, cioè che 'l fuoco non debba distruggere tutti gli altri elementi; ma io risponderei che 'l fuo-

51. Si cita *Purg.* XVII 91-93, parte del discorso di Virgilio nella cornice in cui si purga l'amore indirizzato a un bene imperfetto. I versi sono ben illustrati nell'esposizione di Cristoforo Landino e Alessandro Vellutello consultata da Tasso, in cui si spiega che «nè Iddio, il quale solo è creatore, è senza amore [...] nè creatura, non solamente rationale, ma irrationale [...] perché tutte le creature hanno amore, cioè, una inclinazione alla conservation di se medesimo»; segue una distinzione tra l'amore naturale, «che è tra noi, et Dio, et tra l'anima, et il corpo, o tra la volontà, et il bene», e l'amore d'animo, identificato come quello che «appetisce», il quale in alcuni casi è «buono, come l'amor dell'amicitia», in altri «reo, per cagione dell'obietto» (cfr. Dante-Landino-Vellutello 1564, cc. 223*r-v*; e Russo 2022, pp. 391-392, n. 27). Al medesimo luogo dantesco si fa riferimento nel *Manso* per distinguere tra amore naturale e volontario (75); i versi immediatamente successivi, che ribadiscono come da amore procedano sia le virtù che i vizi («esser convene / amor sementa in voi d'ogne virtute / e d'ogne operazion che merta pene»: 103-105) e come ogni creatura sia immune dall'odio nei propri confronti («da l'odio proprio son le cose tute»: 108), sono invece ripresi e parafrasati nella conclusione della *Molza* (cfr. 54-56, e Ardissino 2003, pp. 54-55). Dante è definito «vostro poeta» in virtù dell'origine toscana che lo accomuna a Paulo Sanminiato.

52. Sanminiato elude l'obiezione tassiana ribadendo che la contrarietà di amore e odio è provata anche soltanto dal distruggersi vicendevole di amori e odi particolari, per quanto in termini assoluti l'amore non possa essere totalmente annullato dall'odio: accadrebbe, dunque, dei due sentimenti quel che si verifica con gli elementi dell'acqua e del fuoco, che si consumano a vicenda nelle loro manifestazioni mondane, benché sia l'uno sia l'altro risultino eterni e inscalfibili quando si considerano nella loro essenza e nella sede propria di ciascuno. In filigrana, si riconosce la teoria aristotelica del 'luogo naturale', secondo la quale gli elementi pesanti (terra e acqua) e i loro composti sono attratti naturalmente verso il basso, al contrario dei loro opposti (aria e fuoco), che si innalzano spontaneamente verso l'atmosfera e in essa trovano quiete (cfr., ad esempio, *Ph.* IV 208b).

co può consumar per sua natura tutta l'acqua, e la consumerà quando che sia, come fu opinione d'Eraclito:[53] e se pur non la consumerà, ciò avverrà non per natura de' contrari, de' quali l'un sarebbe a fatto vincitore e l'altro distrutto e ridutto in nulla, ma per volontà d'Iddio, com'estimò Platone: il quale, avendo composto questo mondo soggetto a la morte e a la corruzione, sì come quello ch'è mescolato de' contrari, volle nondimeno ch'egli non avesse mai fine; laonde è corruttibile per natura, eterno per la benignità del suo fattore, che perpetuamente il conserva.[54] **[39]** Così rispondo a la vostra opposizione o con l'autorità di Platone, la quale per lo più ho seguita in questa conclusione, e non è di minore stima di quella di Aristotele medesimo, o pur con quella d'Eraclito, conforme, se non m'inganno, a la sentenzia de' nostri teologi, i quali non concedono a gli elementi o al mondo l'eternità.[55]

[40] P.S. Io non m'acqueto gran fatto ne le vostre risposte; ma per non parer troppo importuno in un argomento medesimo, replicherò in questo al-

53. Nel pensiero eracliteo, il fuoco si connota sia come principio da cui ha origine la realtà naturale sia per la sua funzione escatologica, essendo destinato a consumare ciclicamente tutto ciò che esiste. Tasso pare rifarsi al resoconto della dottrina fornito nei *Commentarii* al *De caelo* aristotelico di Lucillo Filalteo, a margine dei quali annota: «Mundum igne consumi et denuo reverti, opinio Heracliti» (cfr. ARISTOTELE-FILALTEO 1565, p. 187; la postilla è edita da CAPRA 1993, p. 139).

54. Il passo si sostanzia della visione cosmologica del *Timeo*, secondo cui il cosmo, pur di per sé corruttibile, è eternamente conservato per la benignità di Dio. Con ogni probabilità, agisce quale fonte intermedia il *Compendium in Timaeum* ficiniano; si consideri, ad esempio, la conclusione del Cap. XIV: «mundanum opus non semel tantum processisse inquit a Deo, sed procedere servarique assidue. Quin etiam suprema mundi numina una cum mundo ex seipsis dissolubilia fore, nisi divina voluntate regantur» (cfr. PLATONE-FICINO 1539, p. 680).

55. A differenza della cosmologia platonica, la dottrina escatologica di Eraclito concorda con l'ortodossia cattolica nella convinzione che il mondo non possa conservarsi eternamente e debba conoscere la distruzione. Lo stesso brano del *Compendium in Timaeum* citato alla nota precedente si chiude, d'altra parte, con un richiamo all'insegnamento mutuato dalla Rivelazione («et nos sacris literis potius quam coniecturis nostris assentire debemus»: cfr. PLATONE-FICINO 1539, p. 679-680; sul tema e sulla posizione di Ficino, vd. KRISTELLER 1988, pp. 52 e sgg.); la questione dell'eternità del mondo si profila non a caso anche nel *Ficino* (cfr. 14 e 17, con il relativo commento). In merito ai punti di contatto tra il pensiero eracliteo e la teologia cristiana, si esprimerà pure *MC* II 247-258, in cui, con la scorta dichiarata di «Heraclito, S. Basilio, e l'altri Theologi», si spiega come Dio abbia disposto le acque sulla terra e oltre il firmamento per arginare il «foco vïolento», «Perch'ei che signoreggia, e 'l tutto vince / D'impeto e d'ira e di contraria possa, / Non signoreggi ancor quasi tiranno / Usurpando de gli altri i regni e i seggi, / Sin a quel spaventoso estremo giorno / Da giudizio divino a lui prescritto. / Tempo certo verrà, come rimbomba / Sacra fama in più lingue, e già vetusta, / Che 'l foco infiammerà la terra e l'onde; / E tutto in uno incendo avolto il mondo / Caderà sparso in cenere e 'n faville».

tro modo, argomentando pur da la diffinizione de' contrari.[56] I contrari son quelli che son grandissimamente opposti; ma l'amore e l'odio sono così fatti: dunque l'amore e l'odio son contrari.[57]

[41] T.T. Nego che l'amore e l'odio sian grandissimamente opposti: perché questa oppossizione si dee considerare o in un genere medesimo o in due generi diversi, o dir che l'amore e l'odio sian contrari come due contrari generi.[58] In niun di questi tre modi l'amore e l'odio sono contrari: e prima non è l'amore a l'odio grandissimamente opposto in uno istesso genere, perché l'amore non è contenuto in un sol genere; anzi, essendo, come disse il maestro di color che sanno, passione e proprietà di quel che è,[59] passa per tutti i generi e non patisce d'esser rinchiuso in alcuno. **[42]** Per l'istessa cagione non è contrario l'amore a l'odio, come sian grandissimamente opposti in due generi diversi; per la medesima non si posson dir contrarî, perché sian due generi contrarî, l'uno de l'amore, l'altro de l'odio. Dunque la contrarietà non è né può trovarsi propiamente fra l'odio e l'amore, perché la contrarietà conviene a quelle nature che possono esser ridutte in alcuno ordine de le cose.[60]

56. Poiché Tasso ha invalidato il paragone con gli elementi naturali, prospettando la funzione distruttiva-escatologica del fuoco, Sanminiato si appresta a ricorrere a un'ulteriore modalità di definizione-concezione della contrarietà. Sembra avviarsi con questa battuta una replica a distanza a una delle obiezioni di Zuccolo alla conclusione considerata, mossa «argoment*ando* ancora dalla diffinitione de gli contrarii» (cfr. Zuccolo 1588, c. 29*r*).

57. Secondo la logica classica, la contrarietà si verifica tra due elementi che si collocano al massimo grado possibile di opposizione: «i contrari sono tra le cose che differiscono di più rispetto alla stessa cosa», si legge, ad esempio, in Arist. *Int.* 23b (ma vd. anche *Met.* Δ 1018a e I 1055a).

58. Cfr. Arist. *Cat.* 14a: «È necessario che tutti i contrari siano o nello stesso genere o in generi contrari, oppure costituiscano essi stessi dei generi: bianco e nero sono nello stesso genere – il colore, infatti, è il loro genere –; giustizia e ingiustizia, invece, sono in generi contrari – il genere dell'una è la virtù, il genere dell'altra è il vizio –; il bene e il male, infine, non sono in un genere, ma essi stessi si trovano a essere generi di alcune realtà».

59. Cfr., *supra*, il § 36 e la nota 50.

60. *In niun di questi tre modi... de le cose*: Proponendo un'idea di amore trascendente rispetto a qualsivoglia classificazione di genere perché associata a ogni forma di esistenza, Tasso smentisce l'obiezione di Zuccolo: «Gli contrarii sono quelli, che essendo sotto un'istesso [sic] genere sono fra di se distanti grandissimamente; e posti nello stesso soggetto l'uno scarica l'altro, e scambievolmente si danno luogo. Hor questa diffinitione si può convenire all'amore, et all'odio; imperochè sono sotto un'istesso [sic] genere, come che sotto l'affetto dell'appetito» (cfr. Zuccolo 1588, c. 29*r*). Come anticipato nel commento al § 36, lo stesso Zuccolo conviene, in ogni caso, con la decima della *Conclusioni amorose* tassiane, in cui si dichiara «Amore esser proprietà di quel che è», interpretandola alla luce della tradizione platonica e neoplatonica, ma anche della *Metafisica* e della *Fisica* aristoteliche (cfr. ivi, cc. 21*v*-23*r*).

[43] Ma l'amore non sta ne gli ordini, ma tutti gli trapassa e gli trascende in quella stessa guisa che suol fare l'ente, di cui è passione: percioch'è a tutti noto che l'ente non è in alcun predicamento.[61]

P.S. Io non intesi dir giamai che l'amore fosse un de' trasce⟨n⟩denti, come l'ente e 'l bene e gli altri di cui si legge.

[44] T.T. Amore non trascende per se stesso l'ordinanze, o i predicamenti che vogliam dir più tosto, ma insieme co 'l bene o con quel ch'è è solito di trapassarli e di scorrer per tutti, non lasciando vacua alcuna parte di sé.[62] Ma la contrarietà che si trova in quelle cose che sono determinate e circonscritte, non si ritrova in amore: conchiudiamo dunque ch'amore sia interminato, smoderato, smisurato, infinito, e che per ciò non abbia contrari; e se voi non rimanete pago a questa risposta, io n'addurrò un'altra, ch'è di Plotino e di Marsilio suo interprete. **[45]** Tutte le cose accidentali si riducano ad alcune sustanziali con una debita proporzione e convenienza; laonde è necessario che gli amori, i quali son affetti e passioni venuti altronde negli animi, sian ridutti a quel'amore che nasce ne la sua sostanzia con maravigliosa veemenza:[63] e questo amore almeno, il quale è ne la essenzia de l'anima a guisa d'atto, non ha contrario, perch'a la sostanza niuna cosa è contrario; tuttoché gli altri amori, che sono passioni mobili e accidentali degli animi nostri, posso-

61. Tasso si appella al cardine dell'ontologia aristotelica, racchiuso nella celebre sentenza di *Met.* Γ 1003a: «l'essere si dice in molteplici significati», vale a dire l'essere riguarda tutte le categorie (i 'predicamenti') sotto le quali è possibile ricondurre la totalità di ciò che esiste, e non può essere riferito in modo esclusivo a nessuna di esse.

62. Secondo il magistero aristotelico, 'trascendente' è ciò che, non essendo restringibile a nessuna delle categorie dell'esistente, le connota tutte (come nel caso dell'essere o del bene). L'associazione dell'amore ai trascendenti potrebbe giovarsi anche di un brano di *Eth. Nic.* I 1096a, in cui si passano in rassegna le categorie secondo le quali possono declinarsi l'essere e gli altri trascendenti, come il bene, da cui Tasso fa derivare l'amore: «il bene si dice negli stessi modi in cui si dice l'essere (infatti si dice nella categoria della sostanza, come ad esempio dio e intelletto, in quella della qualità come ad esempio le virtù, in quella della quantità come la giusta misura, in quella della relazione come ad esempio l'utile, in quella del tempo come momento opportuno e in quella del luogo come *habitat* naturale, eccetera)».

63. Tasso richiama il dettato di *Enn.* III 5 3, in cui si presenta Eros come sostanza («ipostasi, essenza procedente da un'essenza»), e riprende fedelmente il relativo commento ficiniano, che riconduce ogni amore particolare (e dunque accidentale) all'Amore inteso quale ente, sostanza: «Confirmantur haec ex eo quod si ubique accidentalia rediguntur ad quaedam substantialia proportione quadam congruentia sibi, necesse est et amores qui passiones quaedam adventitiae sunt ad substantiales amores rite referri» (si cita dall'edizione censita tra i postillati tassiani: cfr. PLOTINO-FICINO 1540, c. CLXVI*r*, e RUSSO 2022, p. 390, n. 19; nel volume tassiano, il passo è accompagnato dall'annotazione «omnia accidentialia ad substantialia rediguntur»: cfr. ARDISSINO 2002, p. 522, e ARDISSINO 2003, pp. 61-62).

no aver contrarietà.[64] **[46]** Diciamo adunque con gli istessi autori che tale sia l'amore per rispetto de l'odio, quale il bene opposto al male o la forma che s'oppone a la privazione: laonde, se quel ch'è, o 'l bene, non ha propiamente contrario, non può averlo l'amore.[65] Non si può esprimer con lingua, né pur co 'l pensiero imaginare, quanto sian poderose le forze d'amore, quanto la sua potenza e la veemenza superi quella di ciascuno altro: e per poco non può intenderlo il medesimo intelletto, ch'intende tutte l'altre cose che sono più malagevoli ad esser comprese; laonde non si trova contrarietà a la infinita potenza d'amore.[66] **[47]** Non è dunque l'odio contrario ad amore, sì come colui ch'alle maravigliose forze d'amore non può far resistenza, non contrasto: che si dissolve al suo foco, che si dilegua al suo lume e che sparisce incontanente a l'apparire del suo divino spirito; ma l'odio è seguace d'amore, cioè effetto: perché da l'amore de le virtù nasce l'odio de' vizî, e da l'amor che ciascun porta a se stesso son cagionati gli odî co' quali sono odiate l'altre cose che possono impedir e ritardar la sua felicità.[67] **[48]** In quella guisa adunque che

64. Risale ad Aristotele l'idea che la sostanza non conosca opposizione di contrari: «Appartiene alle sostanze anche il non avere dei contrari. Che cosa, infatti, potrebbe essere contrario alla sostanza prima? A un certo essere umano, ad esempio, nulla è contrario, e neppure all'essere umano o all'animale» (*Cat.* 3b); nella medesima sede, si spiega inoltre che ciò che rappresenta un'affezione e dunque una qualità della sostanza ammette invece la contrarietà (cfr. 10b).

65. «Nel sostenere che amore è il Bene, per cui non conosce contrari, il Tasso segue l'argomentazione plotiniana relativa al Bene come ente, che non può avere contrari, perché il contrario dell'essere è solo il non-essere», la 'privazione' (Ardissino 2002, pp. 521-522); vd. in proposito l'argomentazione di *Enn.* I 8 6: «Ma se il Bene è l'essere, anzi ciò che è al di là dell'essere, come avrebbe un contrario? L'essere non ha contrario negli esseri particolari [...]. Il contrario dell'essere è il non-essere, quello della natura del Bene è la natura e il principio del male».

66. L'eccedenza di amore e dell'esperienza amorosa rispetto alle potenzialità di comprensione dell'intelletto umano e alla facoltà di espressione del linguaggio è ammessa da Tasso fin dalla dedicatoria a Leonora d'Este delle giovanili *Considerazioni* al Pigna, tra le cui righe il poeta giustificava l'estinguersi della vena lirica ispirata dalla bellezza e dalle virtù di Lucrezia Bendidio confessando di aver compreso «per lunga esperienza, che mal poteva esser espresso da la lingua ciò che non era compreso da l'intelletto» (cfr. *Prose diverse*, II, p. 75). Si ricordi che l'intelletto è individuato da Aristotele come la più nobile virtù speculativa, deputata alla conoscenza dei principi primi (cfr. *Eth. Nic.* VI 1140b-1141a).

67. Una spiegazione analoga si incontra nel *Commentarium* ficiniano al *Simposio*, e precisamente nell'esposizione del discorso di Erissimaco, focalizzato sulla presenza vivificante dell'amore in ogni forma di esistenza; nel corso di essa, si mostra infatti come tra gli elementi o gli esseri viventi non incorra odio bensì amore, e come persino la sopraffazione di un elemento o di un vivente a opera di un altro debba essere ascritta al prevalere dell'amor proprio piuttosto che a inimicizia: «nulla [...] membra inimica esse inter se ullo pacto possunt. Non enim ignis aquam, aquae odio fugit: sed suijpsius amore [...]. Neque

l'ombra nasce da la luce per interposizione del corpo opaco, l'odio procede da l'amore, là dove qualch'impedimento si fraponga fra l'amore e l'obietto che è desiderato:[68] e questo amore, il quale per opinione di Plotino è atto de l'anima che desidera il bene, è non solamente ne l'essenzia sua, ma quasi l'essenzia sua e la sostanza medesima: laonde è forma e vita de l'anima,[69] e sì come egli nasce inanzi a tutti gli altri amori, così è nato avanti a tutti gli odî, laonde è primo per età e per natura e per dignità, e più temuto per potenza e più risguardevole per maestà.[70] Non è dunque l'odio contrario a l'amore; anzi il far due contrari e quasi due princìpi de l'amore e de l'odio, è eresia simile

ignem aqua odio ignis extinguit: sed quodam amplificandi proprij frigoris appetitu trahitur ad aquam sibi similem ex ignis corpore procreandam. [...] Eadem de caeteris quae contraria et inimica videntur, ratio assignatur» (Platone-Ficino 1539, p. 382). Si noti, inoltre, come l'esempio del rapporto tra acqua e fuoco sconfessi il paragone proposto in precedenza da Sanminiato per dimostrare che gli amori particolari possono essere estinti dall'odio (vd. 37 e il relativo commento).

68. Proponendo una simile concezione dell'odio, Tasso interpreta forse liberamente la gerarchia degli affetti delineata dal magistero tomistico: in *ST* I-II q. 23 a. 4, San Tommaso stabilisce infatti che amore e odio rappresentano le prime, opposte reazioni (l'una di attrazione, l'altra di repulsione) nei confronti dell'oggetto esperito, cui succedono il desiderio di conseguire l'oggetto amato o la fuga da ciò che è odiato, e da ultimo la quiete che fa seguito all'appagamento del desiderio o il dolore per l'impossibilità di sottrarsi a ciò che è odioso. Tale gerarchia è ripresa e discussa dal Forestiero Napolitano nella *Molza*, che in quella sede, proprio sulla scorta di San Tommaso, accorda inoltre che «l'amore senza fallo è contrario a l'odio» (cfr. 32-35). Ma il personaggio del giovane Torquato potrebbe altresì recuperare in modo generico e adattare al proprio discorso *ST* I-II q. 29 (*De odio*) a. 2 (*Utrum odium causetur ex amore*), laddove si afferma che l'odio sorge in relazione a ciò che si oppone all'oggetto d'amore («nihil odio habeatur, nisi per hoc quod contrariatur convenienti quod amatur»).

69. La definizione (già ripresa in *Molza* 14) deriva da *Enn.* III 5 4, in cui si legge esattamente che «Eros è l'atto dell'anima che tende al bene» («amor vero est actus animae bonum desiderantis» nella traduzione di Ficino: cfr. Plotino-Ficino 1540, cc. CLXVI*v*-CLXVII*r*; e Ardissino 2002, pp. 520-521, poi Ardissino 2003, p. 52). Di seguito, le argomentazioni plotiniane insistono sulla consustanzialità tra anima e amore (sia al livello dell'Anima e dell'Amore universali, sia sul piano delle anime e degli amori individuali) e il commento ficiniano evidenzia come le espressioni nobili di amore, in sé sussistenti e non riducibili alla passione, siano considerate «aliquid [...] essentiale atque subsistens, quoniam ab animam per ipsam essentiam eius existant» (Plotino-Ficino 1540, c. CLXVIII*v*). Per inevitabile influsso del lessico aristotelico, il concetto di atto porta immediatamente con sé le idee di essenza e forma (intesa quale possibilità di attuazione e dunque 'vita' di ogni ente).

70. I luoghi plotiniani di cui si sta seguendo la traccia riprendono diverse immagini e suggestioni dal *Simposio*: non stupisce, pertanto, che l'inno tassiano paia rimodellare alcune tessere della celebrazione di Eros condotta da Fedro negli esordi del dialogo platonico, in cui è detto «antichissimo fra gli dèi», «causa di beni grandissimi» e «degno del massimo onore» (cfr. 178B-C, 179B; con possibile interferenza della concezione di amore quale «potenza universale» che emerge dal successivo discorso di Erissimaco: 188D).

a quella di coloro ch'introducevano due princìpi del bene e del male e due quasi fattori de le cose.[71]

[49] D.C. Assai bene mi pare ch'abbiate difesa la vostra opinione, la quale io prima stimava malagevole da sostenere.

T.T. Mia no, ma de' Platonici, da' quali io in alcune cose non soglio discordare. Ma queste conclusioni furono proposte da scherzo, anzi che no e quasi per un essercizio d'amore, il quale è (come dicono) eccitatore de gli adormentati ingegni.[72] **[50]** Ma io per altro sono usato più tosto d'esseguir la dottrina de' Peripatetici: e filosofando per ritrovar la verità in quel modo ch'a filosofo è conveniente, non ardisco di partirmi da l'autorità d'Aristotele e de' suoi seguaci; e quantunque assai spesso, da non usato piacer preso, mi vada avolgendo ne le cose scritte da Platone e quasi per le sue vestigia medesime, nondimeno ciò m'aviene più tosto per vaghezza de l'eloquenzia che per amor de la sapienzia.[73]

[51] D.C. Se difendete così bene l'opinioni non vostre, il contrastar con esso voi ne le vostre medeseme niente monterebbe. Ma ditemi, vi prego, se fra tante conchiusioni ve ne sia alcuna ne la quale parliate e scriviate a vostro senno, o pur in tutte contra il vostro piacer medesimo avete voluto quistionare.

[52] T.T. Io, sì come colui ch'aveva alcune volte sentito le pungenti sollecitudini d'amore, avrei manifestata e difesa la mia opinione, se mi fosse stato conceduto; ma, avedendomi di non poter ragionare in grado, seguii l'altrui autorità: nondimeno in alcune poche cose scrissi quel che mi pareva, e in

71. In controluce, la tradizione di pensiero originata dai presocratici che individua nel binomio amore/amicizia-odio/discordia il duplice principio generatore della realtà (secondo le dottrine confutate da Aristotele negli esordi di *Fisica* e *Metafisica*), che Tasso condanna ora duramente, associandola al dualismo eretico di impronta manichea. Viene così indirettamente respinta anche la prima obiezione formulata da Vitale Zuccolo contro la conclusione tassiana in questione: «Scrive Aristotele nel I della Fisica, che Prima principia semper debent esse contraria. [...] Hora, dunque sempre i primi principii sono contrarii. Hor facciamo una minor propositione, e sia questa. L'amor, e l'odio sono i principi primi di tutte le perturbationi: e concludiamo, dunque sono contrari» (Zuccolo 1588, c. 28*r*; il riferimento è a *Ph.* I 188a).

72. La definizione, replicata esattamente, ricorre anzitutto nel *Decameron*, quinta giornata, novella prima (22).

73. Benchè corrispondente all'architettura dottrinale dominante nel Cinquecento e alla formazione aristotelica cui Tasso permase ancorato, una simile dichiarazione di fedeltà pressoché esclusiva alla tradizione peripatetica sembra corrispondere meglio al personaggio del giovane Torquato, da poco formatosi presso lo *Studium* patavino, piuttosto che all'autore del dialogo, che peraltro dissemina nel testo le prove dell'assiduo ricorso alla lezione platonica e neoplatonica. Il modello formale delle prose dialogiche di Platone è, d'altra parte, celebrato in modo analogo nel discorso *Dell'arte del dialogo* (1585), in cui Tasso ne mette in risalto il fascino, evidenziando la sua superiorità «d'arte, di sottilità, d'acume, d'eleganza, e di varietà di concetti e d'ornamento di parole» (26).

quelle volli esser peripatetico anzi che no, sì veramente ch'io potessi accordare insieme Platone con Aristotele, i quali sono alcuna fiata concordi, ma il più volte contrari: ma più nel suono de le parole che ne la verità de la sentenza.[74]

[53] D.C. Manifesta⟨te⟩ci adunque la vostra opinione, poiché questa sarà impugnata dal signor Paulo.

P.S. Non da me, ma più tosto dagli altri, i quali non ricuseranno di far prova del propio ingegno e de la propia scienza.

T.T. Non vogliate far di me nuova esperienza, né procurar ch'io sia quasi un segno a le saette de la dialletica faretra,[75] le quali il signor Sanminiato sa adoperare.

D.C. Non potrete partirvi senza manifestarci il vostro parere.

[54] T.T. Dunque per timor di violenza debbo più tosto far prova de la debilezza del mio ingegno; non vi negherò d'avere scritta la mia propia opinione in quella conclusione: «Amore non presuporre l'elezione, né però seguire che si conceda il destino, ma presupporre necessariamente similitudine fra l'amante e l'amata».[76]

74. Valutando le differenti classificazioni delle forme di governo proposte da Platone e Aristotele, nel *Cataneo-idoli* il personaggio eponimo spiega parimenti che tra i due filosofi «v'è maggior diversità ne le parole che ne l'opinione» (56). Si riconosce in filigrana uno degli argomenti tradizionali a sostegno dell'ideale della *Concordia philosophorum* perseguito sin dall'età umanistica, in special modo da Pico della Mirandola, che scriveva nei medesimi termini a Ermolao Barbaro, mettendo in risalto la profonda comunanza di significati tra le dottrine platonica e aristotelica, apparentemente «pugnanti» a livello di «verba», ma «concordi» quanto alla «res» (così in un'epistola latina del 6 dicembre 1484, riportata anche nell'edizione degli *Opera omnia* pichiani postillati da Tasso: cfr. Pico 1517, s.n.p.; la missiva è commentata da questa prospettiva in Granada 2002, p. 231). Del Soldato 2020, p. 68, ricorda che una concezione analoga si può facilmente evincere anche dalle opere supersititi di Antonio Montecatini, e una formula pressoché identica si registra inoltre – in relazione al differente magistero etico di peripatetici, stoici ed epicurei – nell'introduzione di Leonardo Bruni all'*Etica Eudemia* presente nel terzo tomo di un'edizione basilese delle opere aristoteliche, censito tra i postillati tassiani: «quae etsi verbis pugnent, re tamen et effectu proximae sunt» (si cita da un esemplare conforme al volume annotato dall'autore: cfr. Aristotele 1542, p. 227, e Russo 2022, pp. 393-394, n. 38).

75. L'espressione «dialettica faretra» è isolata in una annotazione a margine di *Tr. Fam.* III 62-63 («Porfirio, che d'acuti sillogismi / empié la dïalettica faretra») nell'edizione delle *Rime* petrarchesche commentata da Ludovico Castelvetro conservata tra i postillati tassiani (cfr. Petrarca-Castelvetro 1582, Parte Terza, p. 333, e Russo 2022, p. 389, n. 14; la postilla è edita in Baldassarri 1975, p. 71); il sintagma «acuti sillogismi» ricorrerà quindi al paragrafo successivo. Tasso lo ha già ripreso in *Forno* 19 e se ne ricorderà anche in *MC* II 107-110, a proposito delle dispute sulla natura celeste: «E de la sua materia è lite e guerra / Per cui la dïalettica faretra / S'empie d'acuti sillogismi a prova, / E n'arma le nemiche adverse parti».

76. Si tratta della diciottesima proposizione, che riprende «quella quistione, la quale da tutti coloro che hanno favellato d'Amore, è suta trattata, se Amore nasca per libera volontà,

D.C. Ecco il segno degli acuti sillogismi: in questo, signor Paulo, dimostrate l'artificio del saettare.

[55] P.S. Il mio parere, o 'l dubbio, manifesterò più tosto che l'artificio del quistionare, del qual son privo: e parlo anzi per natural che per dialettico ammaestramento. Ma mi parve nondimeno sempre vera e indubitata quella proposizione, che di ciascuna cosa s'affermi o si nieghi necessariamente la verità, e che ne la contradizione non vi sia alcun mezzo, come volle Protagora: dico adunque ch'ogni amore è con elezione o senza elezione, e che l'amore del qual voi parlate conviene che sia ne l'un modo o ne l'altro.[77]

T.T. Questo vi fia da me conceduto di leggieri: consento dunque ch'egli si faccia senza elezione.

et elettione nostra, o pure per destino, et per cagione apportante necessità, come qualità di complessione, et influenza de' cieli» (così Flaminio de' Nobili, proponendo il tema nel *Trattato dell'Amore humano*: cfr. DE' NOBILI 1567, c. 36*v*; il passo è evidenziato e accompagnato dalla postilla tassiana «Se Amore | nasca per | elettione, | o per de-|stino»: DE' NOBILI 1895, c. 36*v*). Da notarsi, con Emilio Russo, come il seguito del presente dialogo lasci del tutto inevasa la seconda parte della conclusione, non mettendo mai in discussione la «similitudine fra l'amante e l'amata», a differenza di quanto accade nella riflessione del *Manso* sull'uguaglianza necessaria fra gli amici (cfr. *Manso* 30-47, e RUSSO 1998, p. 70). Sulla affinità tra gli amanti si pronuncia brevemente proprio il trattato di Nobili, sostenendo che «senza dubbio la somiglianza delle Nature, et l'essere nati sotto le medesime stelle può assai», per poi concludere che «i primi semi dell'Amore, cioè quello affettuoso piegamento, dal destino sieno dati, o dalla somiglianza» (cfr. DE' NOBILI 1567, cc. 12*r*-*v*, 38*r*-40*r*; a quest'ultimo passo si accompagna l'appunto tassiano «i primi semi | de l'Amore | son dati | dal destino | da la somiglianza»: DE' NOBILI 1895, c. 38*r*). Un ulteriore, possibile riferimento è costituito dal *Dialogo d'Amore* di Sperone Speroni, in cui l'amante è presentato come «un ritratto di quella cosa che egli ama» ed è inoltre confutato «l'errore di chi crede amore essere in noi destino e violenzia fatale», mentre andrebbe inteso quale «elezzione o affezzione mortale» (si cita da POZZI 1958, I, pp. 545 e sgg.). In sintonia con la tradizione lirica, nell'*N. overo de la pietà* Tasso aveva presentato l'assimilazione dell'amante all'amata quale 'miracolo d'amore', per poi discuterne le conseguenze.

77. Convinto che l'amore debba necessariamente originarsi o per scelta o per destino, Sanminiato chiama in causa il principio aristotelico di non contraddizione, in ragione del quale, posti due elementi contraddittori, la negazione dell'uno implica l'affermazione dell'altro, senza possibilità di un termine medio. Il riferimento principale è alle argomentazioni di *Met.* Γ, che illustrano i principi di non-contraddizione e del terzo escluso, e confutano il relativismo in cui incorrono diversi filosofi naturalisti o sofisti (su tutti Protagora), secondo i quali «tutte le opinioni e tutte le parvenze sensoriali sono vere» e dunque sono «tutte vere e tutte false nello stesso tempo» (cfr. 1009a, cui rimanda già MAZZALI 1959, *ad loc.*). Ancor più decisa la difesa del ruolo dell'elezione in amore condotta da Manso nel dialogo *de l'amicizia*: «Io credeva che non solamente l'amicizia, ma l'amore nascesse per elezione», «io non dubito s'un amante debba eleggere di amare, ma credo che debba eleggere» (cfr. 68-70; sul tema, vd. di nuovo RUSSO 1998).

[56] P.S. Ma non essendo per elezione, sarà per destino; anzi, quantunque fosse per elezione, sarebbe per destino, perch'il destino ci sforzerebbe ad eleggere.

T.T. Di questo argomento, c'ha quasi due parti e quasi due corna, lasciam l'una, se vi pare, e non vogliate ferirmi con ambeduo in un medesimo tempo, ma prima con l'uno, poi con l'altro, se così v'aggrada.[78]

P.S. Questo cercherò prima di provare, che, non essendo per elezione, è per destino.

T.T. Nego quel che seguita.

[57] P.S. Il provo in questa guisa. Tutte l'operazioni o le passioni de l'animo nostro sono o per elezione o per destino o per fortuna e a caso; ma quel che si fa a caso è per accidente, e si dee ridurre a qualche causa per sé, come voi dicevate pur dianzi.[79] Laonde o si dee ridurre a l'elezione o al destino; ma riducendosi al destino o all'elezione, abbiamo l'intendimento nostro: né potrebbe essere in altro modo.

T.T. Di questo argomento negherei la maggiore proposizione,[80] che tutte le cose fatte da noi si facciano per elezione o per destino o per fortuna.

[58] P.S. A la proposizione non mancano prove, percioché tutto quel che da noi si fa ha causa interiore o esteriore:[81] interior cagione è l'elezione, esteriore la fortuna e il destino.

T.T. Per mio aviso ne l'annoverar le cagioni intrinseche de le nostre operazioni siete difettoso anzi che no, perché non solo l'elezione è causa intrinseca de le nostre azioni o de le passioni, ma la natura, l'arte o l'abito e la volontà:[82] e molte cose sono volontarie, che non sono per elezione, fra le quali

78. Alla questione se l'amore sia per elezione o destino, Sanminiato ha accodato il problema della coincidenza di elezione e destino, in una prospettiva deterministica alla luce della quale anche le scelte umane sarebbero dettate dalla necessità fatale: argomento che Tasso non vuole porre contemporaneamente in discussione.

79. Caso e fortuna sono originariamente annoverati tra le cause accidentali, che coinvolgono quel che esula dall'ambito di «ciò che è necessario» e «di ciò che avviene per lo più», in ARIST. *Ph.* II 195b-197b. Sanminiato si appella allora all'idea, sostenuta da Tasso al § 45 attraverso l'autorità di Plotino, che «tutte le cose accidentali si riducano ad alcune sustanziali»: anche ciò che è apparentemente casuale andrà pertanto ricondotto a una causa superiore e sostanziale come il destino.

80. Tasso nega la premessa maggiore, cioè il presupposto stesso dell'argomentazione sillogistica dell'interlocutore: «Tutte l'operazioni o le passioni de l'animo nostro sono o per elezione o per destino o per fortuna e a caso» (57).

81. Si riconosce, alla base, la distinzione aristotelica delle cause in «elementi intrinseci» e «fattori esterni», proposta ad esempio in *Met.* Λ 1070b.

82. Tra le cause intrinseche dei comportamenti umani Tasso annovera non soltanto l'elezione, vale a dire la scelta ragionata, ma anche l'inclinazione naturale, le disposizioni

a mio giudicio è l'amore; percioché l'elezione presuppone necessariamente la deliberazione fatta con determinato consiglio. **[59]** Laonde ella è un desiderio consigliato o desiderio congiunto con qualche consiglio; ma ne la volontà o ne l'azioni volontarie non è necessaria la deliberazione o il consiglio, e possono esser fatte senza l'uno e senza l'altro e quasi a l'improvviso, come si legge in quel verso:

Ut vidi, ut perii, ut me malus abstulit ardor.[83]

abituali virtuose (secondo le accezioni di *abito* e *arte* delineate dal magistero etico di Aristotele: cfr., in particolare, *Eth. Nic.* VI 1140a) e l'assenso della volontà.

83. *e molte cose sono volontarie... abtulit ardor*: Sul versante della teoresi, continua a imporsi la lezione morale di Aristotele, che distingue tra volontà e scelta, in quanto «ciò che viene scelto, è ciò che è stato precedentemente giudicato sulla base della valutazione» (cfr. *Eth. Nic.* III 1113a, e *Eth. Eud.* II 1226b), mentre quel che è volontario non equivale a «ciò che è conforme alla scelta», perché «molte cose [...], volendole, le compiamo all'improvviso, mentre nessuno sceglie all'improvviso» (così in *Eth. Eud.* II 1123b-1224a). La citazione poetica recupera VERG. *Ecl.* VIII 41, la cui lezione corretta è «ut vidi, ut perii, ut me malus abstulit error!» («Come ti ho vista, è stata la mia fine, mi ha rapito un errore funesto», verso ripreso anche nelle riflessioni sull'amore volontario di *Dialogo* 15). Ancor più esplicita sarà l'argomentazione condotta in proposito dal Forestiero Napolitano nel *Manso*: «Dice similmente Aristotele che la consultazione o 'l consiglio va avanti a l'elezione: laonde non possono essere elette quelle cose che non possono essere consigliate; e se non possiamo rivocare in dubbio e quasi sottoporre al consiglio l'amore de le cose belle, non possiamo anco eleggere d'amarle» (72; vd. nuovamente RUSSO 1998). A tale convinzione si oppone la tesi avanzata nel *Minturno* dal personaggio eponimo, che ribadisce il ruolo di elezione e consiglio in amore, per scongiurare l'ipotesi che la bellezza si riduca a tirannide o violenza: «E se la bellezza fosse violenza, come si trovarebbe alcuno amore volontario e per elezione? Tuttavolta noi sappiamo che molti non solamente vogliono amare, ma eleggono d'amare; e questa deliberazione da lungo consiglio è confermata» (41). Già il *Dialogo* contemplava, in ogni caso, la possibilità che un amore fosse «involontario» in quanto suscitato dalla passione (e «questo solo pare detto per destino»), «volontario» o «per elezione» (benché il Forestiero Napolitano si mostrasse del parere «che niuno amore sia dal destino cagionato e che molti non siano per elezione»: cfr. 9 e sgg., e RUSSO 1998, pp. 66-70). Nettamente a favore dell'elezione si era invece pronunciato DE' NOBILI, *Trattato dell'Amore humano*, sostenendo su basi platoniche che «Amore primieramente si cagiona dallo inchinamento, et affetione del senso verso la cosa bella, et questa prima affetione senza fallo è naturale, havente origine da una terminata complessione [...] et per conseguenza si può attribuire al destino», ma «dopo questa prima affettione succede il discorso dello intelletto, il quale tra se medesimo pensa, et delibera, se debbia compiacere, et secondare, o pure far resistenza a quel piegamento del senso [...]; et così il vero Amore, quantunque i primi semi habbia da quel piegamento del senso, il qual piegamento è naturale, nondimeno è parto poi della elettion nostra» (cfr. DE' NOBILI 1567, cc. 37*r-v*, pagine diffusamente sottolineate e annotate da Tasso, come attesta DE' NOBILI 1895, cc. 37*r-v*).

[60] Anzi, se l'incontinente ama, non ama con elezione ma con volontà; però di lui si legge:

> Io veggio il meglio ed al peggior m'appiglio.

E l'appigliarsi al peggio non è possibile che ne l'incontinente sia effetto de l'elezione: perché l'incontinente non elegge, come c'insegna Aristotele ne' suoi libri de' *Costumi*; ma nondimeno l'incontinente opera volontariamente, non a forza o per violenza.[84] **[61]** Dunque la divisione non è bastevole, ch'ogni amore sia o per elezione o per destino, potendo esser per volontà, e in questa guisa né per elezione né per destino: e s'io non volessi usurparmi la parte d'attore, lasciando quella di reo, proverei con altre ragioni la medesima opinione.[85]

84. *Anzi… violenza*: Il prelievo da *Rvf* 264 136 («et veggio 'l meglio, et al peggior m'appiglio»), modellato su Ov. *Met.* VII 20-21 («video meliora proboque, / deteriora sequor»), sigilla l'idea aristotelica che l'opzione dell'incontinenza non possa essere frutto di un discernimento consapevole, di un'elezione ragionata. Alla base, agisce la distinzione tra l'*intemperante*, cioè colui che è a tal punto radicato nell'abitudine al vizio da confondere il male con il bene e scegliere consapevolmente il primo, e l'*incontinente*, che cede occasionalmente alla passione pur mantenendo la capacità di discernere il bene dal male, e dunque non elegge il male ma asseconda l'impulso dei sensi; è probabile che, oltre alla trattazione di *Eth. Nic.* VII 1145b-1148b, Tasso abbia presente la sintesi offerta nell'introduzione di Leonardo Bruni all'*Etica Eudemia*, in cui l'interprete, richiamando a propria volta il verso ovidiano, spiega: «incontinens, nondum habitum vitij contraxit, itaque rationem discernit, et principium tenet: superatur tamen ab affectu, et in vitij quodammodo captivus adducitur. De quo recte poeta inquit, Video meliora, proboque deteriora sequor. At intemperans in habitu vitij constitutus, nec rationem iam, nec principium tenet: atque ita corruptus est, ut perversa natura rerum, malum quidem bonum arbitretur, bonum autem malum. Itaque eligens facit intemperans, incontinens vero nequaquam eligens» (Aristotele 1542, p. 231). Non è invece scontata l'associazione tassiana di incontinenza e volontarietà, dal momento che Aristotele nega che la volontà coincida con l'assecondamento dei desideri, defininendola piuttosto come consapevolezza di fini e mezzi (così in *Eth. Eud.* II 1123a-b, 1225b). I medesimi passi di Ovidio e Petrarca sono citati esplicitamente anche nel Libro II di Possevino, *Dialogo dell'honore* (apparso postumo nel 1553 e ampiamente utilizzato da Tasso per il *Forno*), in cui si discorre proprio del libero arbitrio, della libertà dell'intelletto dagli influssi astrali e della differenza tra elezione e volontà: secondo le parole di Possevino, «l'elettione è appetito consultativo, cioè che segue la consulta, et la diliberatione dell'intelletto […] per la qual conditione ella si distingue dalla volontà» (si cita dalla seconda edizione: Possevino 1559, pp. 64-65; le citazioni da Ovidio e Petrarca sono alle pp. 71-72).

85. Nel lessico della tradizione giuridica, *attore* è colui che prende l'iniziativa in un processo, mentre in questo caso Tasso si identifica con il *reo* chiamato a difendere la propria posizione dalle accuse della controparte; allo stesso campo semantico si appella Danese

D.C. S'io fossi giudice de le vostre contese, vi concederei non solamente il riprovare ma il provare: e provate a me la vostra opinione, se non volete provarla al signor Paulo.

[62] T.T. Dirò quel che mi sovviene per dichiarare[86] questa conclusione. Aristotele ne' libri ad Eudemo divide tutte le passioni e gli affetti co 'l volontario e con l'involontario: laonde, parlandosi d'amore come d'affetto o di passione, non devrebbe esser diviso altramente.[87] Oltre acciò per autorità de l'istesso Aristotele la volontà è del fine, l'elezione è de' mezzi che servono a qualche fine;[88] dunque, se amore è per ellezione, non è fine ma mezzo, e s'egli è mezzo, sarà mezzo di quel ch'è fine, e non sarà alcuna felicità ne l'amore, perché la felicità è fine o del fine.[89] **[63]** Ogni amor dunque sarà non felice: anzi ogni amore sarà servo e servile; perché servile è tutto ciò che s'adopera per altrui cagione. O ignobilissimo amore, se non solamente costringi a servire i miseri amanti, ma tu medesimo sei servo, e servile è la tua signoria, e servile l'imperio nel quale il servo comanda a' servi e i servi dal servo sono signoreggiati.[90]

Cataneo nella battuta successiva, per asserire che se dipendesse da lui («s'io fossi giudice de le vostre contese») concederebbe al giovane Torquato non soltanto di controbattere agli argomenti del Sanminiato, ma anche di argomentare liberamente («non solamente il riprovare ma il provare»).

86. *dichiarare*: qui nel significato primario di rendere chiara, illustrare.

87. Tasso pare riprendere in termini assoluti l'avvio della trattazione dell'*Etica Eudemia* su volontarietà e involontarietà: «Sembrerebbe che tutto ciò che è conforme al desiderio sia volontario. [...] D'altra parte tutto ciò che è contrario al desiderio è doloroso [...], cosicché è forzato e involontario» (cfr. II 1223b); al passo aristotelico rimanda anche Russo 1998, p. 68, nota 44, in merito ad alcune battute perfettamente sovrapponibili del Forestiero Napolitano in *Manso* 75.

88. «Valutiamo non sui fini ma sui mezzi che conducono ai fini» (*Eth. Nic.* III 1112b, ma vd. anche *Eth. Eud.* II 1126b); «la volontà è del fine, l'elettione è di quelle cose, che tendono al fine» sintetizzava, tra gli altri, Possevino, *Dialogo dell'honore* (cfr. Possevino 1559, pp. 68-69).

89. Tasso sfrutta a proprio vantaggio il finalismo connaturato all'etica aristotelica, che contempla come fine supremo di ogni esperienza o attività umana la felicità, «perché è in vista di essa che tutte le altre cose esistono, o perché tutte si rapportano ad essa o perché sono parti di essa» (così, ad esempio, in *Eth. Eud.* II 1219b).

90. Nella tramatura del passo, interviene anzitutto la concezione della servitù per natura esposta nella *Politica* aristotelica (cui si accennerà esplicitamente al § 64), laddove si teorizza che «colui che [...], pur essendo uomo, per natura non appartiene a sé ma a un altro, è per natura schiavo», ed «è quindi evidente che per natura alcuni sono liberi, altri schiavi» (I 1254b-1255a): in essa il giovane Torquato sembra trovare un fondamento filosofico per il motivo topico dell'amore mendico. Russo 2002 riscontra, inoltre, un interesse ricorrente per il tema nei segni di lettura e nelle postille presenti in uno dei due esemplari della *Giuntina di*

D.C. Odi malizia.[91] Chi non se n'avedesse non sarebbe fornito di sottile avedimento. Voi volete condurci, quasi a grandissimo inconveniente, a quello che, se non m'inganno, è vostro propio parere, cioè che l'amore sia servitù e miseria.

[64] T.T. Se libero è colui ch'è in grazia di se stesso, come dice Aristotele, servo a l'incontro è quello che si adopera per gli altri, in qualunque modo sia adoperato; ma ogni mezzo è per gli altri adoperato: dunque ogni mezzo è servo.[92] Sia dunque amore o nostra passione, come piacque ad Aristotele, o demone, come volle Platone: ne l'uno e ne l'altro modo è servo, sì veramente ch'egli sia mezzo.[93] E di questa sentenza io son forte contento, s'ella può spogliare Amore degli abiti trionfali e gittarlo dal carro e condurlo dal trionfo ne la servitù e ne la prigionia di Baia e di Linterno.[94] **[65]** Ma quel che per mia opinione non è sconvenevole è nondimeno contra il parere degli aversari, i quali, volendo formare un amore felice, il fanno per elezione; ma io estimo che sia vero il contrario: perché, s'egli è per elezione, è mezzo; s'è mezzo, è

Rime antiche 1527 consultati dall'autore (verosimilmente prestatogli dal Costantini in anni vicini alla svolta del 1590), che paiono potersi rapportare al «ragionamento tassiano sull'amore come servo che scandalizza Paolo Sanminiato e Danese Cataneo» (cfr. pp. 84-86).

91. Esclamazione del demonio Cagnazzo nella bolgia dei barattieri di *Inf.* XXII (106); al § 68 seguirà, in posizione di maggior rilievo, un'altra battuta demoniaca («Tu non credevi ch'io loico fossi»), tratta da *Inf.* XXVII 123.

92. Cfr., *supra*, la nota 90.

93. La definizione platonica di Eros come «un gran demone, [...] intermedio fra dio e mortale» e strumento di comunicazione tra gli immortali e le creature umane, si evince in primo luogo dagli esordi del discorso di Socrate in *Symp.* 202D-203A. Per quanto riguarda la lezione aristotelica, Mazzali 1959 e Baffetti 1998, *ad loc.*, rimandano legittimamente alle dissertazioni sull'amicizia di *Eth. Nic.* VIII e alla distinzione ivi proposta tra l'amicizia intesa come virtù («stato abituale») e «il legame affettivo», che costituirebbe invece «una passione» (cfr., in particolare, 1157b; tali luoghi sono ripresi in funzione della distinzione tra amicizia e amore nel *Manso*: vd., ad esempio, 59); continuerà in ogni caso ad agire in sottofondo anche l'idea, precedentemente ricondotta ad Aristotele, dell'amore come «passione o propietà dell'ente» (cfr. il § 36 e il relativo commento).

94. All'immaginario dei Trionfi d'Amore, eredità classica rimodellata dalla cultura cortese e cortigiana, si sostituisce il panorama di Baia (*Baiae*) e Literno (*Liternum*), località di villeggiatura di epoca romana situate sulla costa campana, alle quali è associata da Tasso l'idea di prigionia verosimilmente perché la seconda è nota come luogo dell'esilio volontario di Scipione l'Africano (i due toponimi sono accostati in Sen. *Ep.* LI, in cui si ricorda l'austero ritiro dell'Africano in contrapposizione alle consuetudini viziose dei frequentatori di Baia, ma compaiono a breve distanza anche in Petrarca, *Tr. Pud.* 163-171). La variante «Linterno» è attestata dalla tradizione, ad esempio nella *Descrittione di tutta Italia* del bolognese Leandro Alberti, che rievoca a sua volta l'esilio di Scipione e richiama entrambe le località (cfr. Alberti 1550, pp. 149*v*-150*v*).

servo; s'egli è servo, è infelice: dunque esser felice e per elezione non può in un medesimo tempo.[95]

P.S. Altri è stato felice ne la servitù: laonde potrebbe l'amore esser felice ne la servitù de la donna amata ed esser mezzo fra l'amante e l'amata, ne la qual fosse riposto il fine de la nostra beatitudine.[96]

[66] T.T. E in questa guisa la natura demonica sarebbe men nobile de l'umana, la qual, parlando come platonico filosofo, è superiore a l'ordine de gli eroi;[97] ma s'io volessi difender questa conclusione come peripatetico, direi con Alessandro Afrodiseo ch'il propio demone *est mos uniuscuiusque*.[98] **[67]** Nondimeno i nostri costumi hanno altro oggetto per fine che 'l piacere d'una donna; e torto si farebbe a la nostra felicità, se, cacciandola da l'azione o da la contemplazione quasi da propio seggio, si riponesse ne gli occhi o nel seno d'una bella e delicata giovine; e quantunque ella sia il piacere o nel

95. Al di là della concatenazione verbale, che restituisce giocosamente la consequenzialità dei concetti di *mezzo*, *servitù* e *infelicità*, a un livello più profondo del discorso Tasso suggerisce che una concezione dell'amore vincolata alle capacità di valutazione della ragione umana sarebbe comunque riduttiva e ignobile.

96. Oltre ad un *tópos* della tradizione cortese, Sanminiato recupera di fatto il dettato della trentunesima delle *Conclusioni amorose* tassiane: «La felicità o 'l sommo diletto dell'amante esser riposto nel servir l'amata, non nel signoreggiarla».

97. Se l'amore, come si è visto identificato in modo ricorrente dalla tradizione platonica quale demone, fosse al servizio degli amanti, la sua natura demoniaca, gerarchicamente superiore sia agli eroi sia agli uomini, risulterebbe paradossalmente asservita e sottoposta agli esseri umani. Nell'ambito della demonologia platonica e neoplatonica, una fonte plausibile della battuta è la gerarchia codificata nel *De mysteriis* di Giamblico: «Heroes sunt maiores hominibus, ergo multo grandiores sunt daemones. [...] Daemones sunt superiores heroibus et ministri deorum» (così nella traduzione di Marsilio Ficino restituita dall'incunabolo aldino, la stessa edizione postillata da Tasso in duplice copia: cfr. Manuzio 1497, aiii*r*, e Russo 2022, pp. 395-396, nn. 50-51; si ricordi che il medesimo volume comprendeva opere quali il *De anima et daemone* di Proclo, il *De sacrificiis et diis atque daemonibus* di Porfirio o il *De daemonibus* di Psello).

98. Tasso pare recuperare un passaggio delle argomentazioni del *De fato* di Alessandro di Afrodisia, nel quale il destino delle creature umane, assimilato al 'demone' individuale, è ricondotto alla disposizione naturale, al carattere, alle inclinazioni, evocando l'idea di Eraclito secondo cui «mos [...] est hominum Daemon» (si cita dalla prima edizione cinquecentesca comprensiva anche del *De anima* e delle *Quaestiones*, chiamate in causa poco oltre al § 74, procurata a Venezia da Girolamo Scotto: Alessandro di Afrodisia 1546, p. 64 [VI 170, nella moderna edizione di riferimento]; il passo è segnalato da Baffetti 1998, *ad loc.*). Al medesimo luogo rimanda de' Nobili, *Trattato dell'Amore humano*, quando concede «che il destino, come ottimamente in una particolar Operetta dichiarò Alessandro, sia poco differente dallo inchinamento naturale» (cfr. de' Nobili 1567, cc. 37*r-v*).

piacere almeno collocata, come piacque ad Eudosso, ad Epicuro, a Metrodoro e a quel Torquato del quale io porto il nome, nondimeno ella sarebbe nel piacere d'operare virtuosamente o del contemplare le cose divine e immortali.[99]

[68] D.C. Voi sete troppo severo: laonde io credo ch'amareste la vostra donna, s'ella fosse mezzo a qualch'azione o qualche contemplazione da voi designata; ma volendola per mezzo, la vorreste per serva per quello irrepugnabile argomento ch'adduceste pur dianzi, e per consequente l'amareste infelice; ma per mia opinione non si può amarla e desiderarle infelicità.

Tu non credevi ch'io loico fossi.[100]

[69] T.T. Né serva né infelice desidero la mia donna, o quella a la quale si concede questo nome; ma amo meglio di vederla libera che d'aver signoria ne la sua volontà, se ciò fosse possibile in modo alcuno. Ma s'ella fosse libera e liberatrice ancora, potrebbe liberare i miseri amanti da la tirrannide amorosa

99. Restando ancorato al magistero morale aristotelico, che riconosce nella felicità il fine ultimo perseguito mediante l'esercizio delle virtù pratiche o intellettuali, il giovane Torquato giudica la soddisfazione del desiderio amoroso indegna dei più nobili ideali di vita attiva o contemplativa; a riprova, ricorda quindi che persino i promotori di un'etica edonistica d'impronta epicurea indirizzarono verso il piacere derivante dall'azione virtuosa e dalla sapienza. Per il catalogo degli edonisti, MAZZALI 1959, *ad loc.*, rimanda al *De finibus* ciceroniano, in cui il personaggio di Lucio Manlio Torquato difende la teoria epicurea che identifica il sommo bene nel piacere, inteso tuttavia come conseguimento di conoscenza, giustizia e onestà («Clamat Epicurus, is quem vos nimis voluptatibus esse deditum dicitis, non posse iucunde vivi, nisi sapienter, honeste, iuste»: cfr. I 9-21: 18); nella stessa opera è annoverato anche il discepolo «Metrodorus, paene alter Epicurus» (II 28). BAFFETTI 1998, *ad loc.*, richiama inoltre l'elenco di filosofi edonisti del *Nifo*, in cui figura anche Eudosso: «Aristippo, Eudosso, Epicuro, Metrodoro e i Cirenaici» (207; le posizioni sul tema del piacere di Eudosso di Cnido, vissuto tra V e IV secolo a.C., sono riportate anche da ARIST. *Eth. Nic.* I 1101a, X 1172b). Manlio Torquato è citato in termini analoghi nell'autocommento tassiano al sonetto XXXVI della raccolta Osanna (cfr. *Rime d'amore* 2016, pp. 43 e 250). A proposito del ripudio del piacere amoroso, ARDISSINO 2003, p. 80, nota 31, rimanda all'opposizione tra la contemplazione delle bellezze cosmiche e la minima soddisfazione derivante dalla bellezza femminile delineata nel finale della *Liberata* (XVIII 13).

100. La citazione deriva da *Inf.* XXVII 123 (che legge «pensavi» in luogo di «credevi», anche nell'edizione DANTE-LANDINO-VELLUTELLO 1564), in cui è spesa a commento della dimostrazione della colpevolezza dell'anima di Guido da Montefeltro da parte di un diavolo. La successione, a breve distanza, di due battute 'demoniache' tratte dal fondo dell'inferno dantesco («Odi malizia», da *Inf.* XXII 106, campeggia al § 63) induce Erminia Ardissino a interrogarsi sul riecheggiare di tale espressività 'diabolica' nel linguaggio di Danese Cataneo, «quasi egli si atteggiasse a *captivus*, che vuole tentare colui che qui si erge a difesa della libera volontà umana contro un determinista quale il Sanminiato» (ARDISSINO 2003, p. 85).

e da qual altra si sia:[101] e sarebbe in ciò somigliante quel divino amore il qual non è nostra passione, non demone, ma divina sostanza.[102]

[70] P.S. Io non m'acqueto ne le vostre risposte; e poiché la cortesia non ha luogo, vagliami la ragione in vece d'autorità.[103] Dico adunque ch'ogni amore, o sia per elezione o per volontà, è per destino: perché non è alcuna causa inferiore la qual non dipenda, a guisa d'anello ne la catena, da le cagioni superiori; ma la nostra volontà e l'elezione similmente, essendo cagioni inferiori, deono dependere da causa superiore com'è il destino.[104]

101. Il passo sembra riconsiderare alcune posizioni espresse nel dialogo *N. overo de la pietà*: in quella sede, infatti, il personaggio di F.M. (non altrimenti identificato) suggerisce che l'assimilazione dell'amante all'amata dovrebbe coinvolgere non soltanto i sensi e le passioni ma anche la volontà, cosicché tra i due si possa instaurare una perfetta concordia di voleri, per la quale l'uomo si riscopra signore della volontà della donna («l'una gioia sarà l'averle donato l'intelletto e la volontà, e l'altra ch'ella, a voi ridonandola, adopri non solo la vostra ma la sua medesima, come a voi piacerà»: 24); già dalla battuta finale, tuttavia, il medesimo interlocutore invita a vivere l'esperienza amorosa piuttosto come un percorso di liberazione dalle passioni: «Ma se pur ne voleste intendere il mio parere, non cerchereste di dar a lei alcuna passione, ma di liberarne voi medesimo a fatto e di purgarne l'animo vostro» (29). Riecheggia anche la trentunesima delle *Conclusioni amorose* («La felicità o 'l sommo diletto dell'amante esser riposto nel servir l'amata, non nel signoreggiarla»).

102. Riepilogando le definizioni di amore prese in considerazione sin d'ora (l'amore-passione ricondotto al magistero aristotelico, l'amore-demone di impronta platonica e l'amore-sostanza celebrato in termini plotiniani), il personaggio di Tasso dà prova di guardare alla forma più nobile e divina dell'amore, secondo la lezione «di Plotino e di Marsilio suo interprete» esposta al § 45.

103. Sanminiato non è disposto a cedere per pura cortesia alle autorità messe in campo dall'interlocutore, bensì determinato a proseguire il confronto con gli strumenti razionali dell'argomentazione logico-dialettica. «Ma soverchio è per aventura ricercar l'autorità, ove si può trovar la ragione», teorizzava parimenti il filosofo Agostino Bucci in *Forno* 211. Dichiarazioni di metodo analoghe o parzialmente sovrapponibili si incontrano anche nella *Lettera sul matrimonio*, composta dall'autore per il cugino Ercole Tasso nell'autunno 1585 («A l'auttorità dunque di tanti filosofi debbiamo credere che necessario e buono sia il matrimonio: ma debbiamo ancor prestar credenza a la ragione, la quale ce lo persuade»: 37), e in *DPE* VI, riguardo alla disparità di opinione tra Platone e Aristotele in merito alla gerarchia di valore tra i generi epico e tragico («In questa materia tanto si deono considerar l'autorità quanto le ragioni»: p. 255).

104. L'oppositore tassiano richiama in causa il secondo 'corno' della questione, lasciato in sospeso al § 56, vale a dire la concezione deterministica che riconduce tutto, compreso ciò che è volontario od oggetto di elezione, alla necessità fatale. La gerarchia delle cause è proposta come argomento a favore del destino anche in Possevino, *Dialogo dell'honore*, in cui è ricondotta al magistero ciceroniano: «Et pur sono stati molti, et di grande autorità, che hanno tenuta questa opinione, che tutte le cose, che noi facciamo, le facciamo per una certa necessità di fato: et questo fato dice Cicerone, essere la continuatione, et l'ordine delle cause» (Possevino 1554, Lib. II, p. 87), con plausibile riferimento al *De fato* ciceroniano, in

[71] T.T. Le cause inferiori deono dipendere da le superiori, e forse non da tutte le superiori ma d'alcuna d'esse; ma ch'il destino sia causa superiore a la volontà, può esser da me revocato in dubbio: e quantunque ella fosse, non è sola causa superiore, perché ce ne son de l'altre da le quali può dipender la volontà: e di ciò sono io assai securo.

P.S. Le cose celesti senza fallo sono superiori a l'umane; ma il destino è un ordine e una disposizione de' corpi celesti: laonde senza alcun dubbio è superiore a la nostra umana volontà.[105] **[72]** Oltre acciò i secondi motori per auttorità d'Aristotele medesimo non possono operare senza i primi; ma l'anima nostra è secondo motore, però non può adoperar senza le stelle, che sono primi motori.[106] Non è ancora ragionevole che la materia de' nostri corpi, da' quali nasce la contingenza, possa resistere a le cause superiori e più possenti, come sono le stelle: anzi, s'è alcuna contingenza ne le cose terrene, caduche,

cui si recupera la distinzione di Crisippo tra cause «perfectae et principales» e cause «adiuvantes et proximae», che consente di contemplare il destino quale causa fondamentale, lasciando al contempo spazio alla contingenza e alla libertà d'azione agli individui (cfr. in particolare XVIII 41).

105. *Le cause inferiori... a la nostra umana volontà*: L'identificazione del destino quale esito della disposizione e dei movimenti dei corpi celesti (cause apparentemente superiori rispetto alle realtà mondane) è presentata come errore comune alla tradizione astronomico-astrologica negli esordi del Libro *De fato* delle *Enneadi*: «Altri spiegano tutti gli accadimenti ricorrendo al moto circolare dell'universo che tutto contiene e produce col suo movimento, e mediante le posizioni reciproche dei pianeti e delle stelle e le loro figure e da questi rapporti traggono le loro predizioni» (III 1 2; nella sintesi ficiniana, «Sunt et qui inter Astronomos revolutionem caelestium esse rerum principium arbitrentur et fatum»: PLOTINO-FICINO 1540, c. CXXVI*r*). Nel confutare l'idea che il fato, così inteso, rappresenti una causa superiore alla volontà umana, Tasso si accorda dunque alla lezione plotiniana e neoplatonica, ma sembra guardare sin d'ora anche al magistero peripatetico e all'interpretazione che ne diedero i pensatori cristiani, come San Tommaso, che nel suo *Commentarium* alla *Metafisica* rifiuta la concezione del destino quale necessaria influenza astrale («Illi autem, qui ponunt fatum, dicunt, contingentia [...] esse reducibilia in aliquam virtutem corporis caelestis»), spiegando che le realtà inferiori, soprattutto la dimensione razionale-volitiva degli uomini, non sono vincolate agli influssi celesti: «in istis inferioribus sunt aliquae causae agentes, quae possunt per se agere absque impressione corporis caelestis, scilicet animae rationales, ad quas non pertingit virtus corporis celestis (cum sint formae corporibus non subiectae)» (cfr. Lib. 6, Lect. 3, riferita a *Met.* E 1026a e sgg.).

106. La dimostrazione aristotelica della necessità di un Primo motore e di ulteriori intelligenze motrici a capo delle sfere celesti per spiegare la varietà dei moti secondari in seno all'universo scaturisce primariamente dalla trattazione di *Met.* Λ 1071b e sgg; non è da escludersi che la battuta tassiana risenta anche della sintesi offerta dal personaggio di Giberto di Correggio in POSSEVINO, *Dialogo dell'honore*: «conferma similmente Aristotele, che noi non possiamo operar liberamente alcuna cosa, quando dice: egli è necessario, che questo moto di qua giù sia confine ai movimenti di sopra de i Cieli» (POSSEVINO 1554, Lib. II, p. 87).

quella istessa è legata da la necessità; laonde è necessario che sia la materia, quantunque ella sia cagione degli effetti che possono essere e non essere, avenire e non avenire.[107]

[73] T.T. Con quattro argomenti il signor Paulo impugna la mia opinione, e per cortesia non ha voluto con altre machine assalirmi accioch'io possa difendermi, sì come colui ch'a guisa de' Traci sa numerare sino a quattro: e per fermo, se gli argomenti fossero stati in maggior numero, io me ne sarei dimenticato.[108] Ma rispondendo al primo, io dico ch'i corpi celesti sono superiori a' nostri senza dubbio: laonde soglion questi da quelli dipendere come da causa; ma la nostra volontà non è soggetta a' corpi celesti né inferiore: anzi ella è tanto più nobile de' cieli quanto l'anima è più nobile de la natura corporea, e per conseguente è superiore e può signoreggiare a le stelle.[109] **[74]** A

107. Quest'ultimo argomento, che riconduce il contingente a una necessità ulteriore, potrebbe essere tratteggiato a partire dalla disamina delle posizioni filosofiche sull'eternità del mondo condotta nei *Commentarii* di Lucillo Filalteo al *De caelo* aristotelico, in cui l'interprete si pronuncia a favore dell'opinione platonica che la dimensione mondana e peritura sia conservata in eterno per opera di Dio, e rifiuta l'obiezione (genericamente definita 'barbarica') che per essere eterna la contingenza materiale dovrebbe convertirsi in necessità: «Nec barbariei argumentum laedit, [...] fore scilicet, ut natura contingens, seu quae aliter esse potest, in necessariam converteretur» (*Consilium* XCIV, passo accompagnato dalla postilla tassiana «Barbarum argumentum, fore ut natura contingens in necessitatem revertatur»: cfr. Aristotele-Filalteo 1565, p. 194; per il postillato, vd. Russo 2022, p. 392, n. 28; l'annotazione è edita in Capra 1993, p. 142). Si tengano ancora presenti, in ogni caso, le argomentazioni di San Tommaso nel suo commento alla *Metafisica*, laddove si dimostra la refrattarietà della materia a conformarsi a una disposizione celeste e necessaria («potest contingere quod in rebus naturalibus virtus caelestis non consequatur suum effectum propter materiae indispositionem»: Lib. 6, Lect. 3, in merito a *Met.* E 1026a e sgg.).

108. Ennesimo accenno, da parte di Tasso, alla presunta debolezza della sua memoria. La notizia che «esiste solo una popolazione in Tracia che conta per quattro, perché non sono in grado, come i bambini, di ricordare oltre» si legge nella sezione dedicata alle *Questioni matematiche* di Arist. *Pr.* XV 3 911a (Mazzali 1959, *ad loc.*).

109. La superiorità delle facoltà dell'animo rispetto alle entità materiali, compresi i corpi celesti, è presentata in termini analoghi da Cristoforo Landino nel *Ficino*: «il nostro intelletto è imitatore del divino intelletto, co 'l quale, egli non fa guerra, tuttoché possa non solo contrastare ma signoreggiare i corpi celesti. Però si legge: *Sapiens dominabitur astris*» (29). Di lungo corso, il motto è tradizionalmente attribuito a Claudio Tolomeo e s'incontra anche nel commento ficiniano a *Enn.* II 3 (*Utrum stellae aliquid agant*), Cap. IX: in esso, trattando della libertà umana, il filosofo evidenzia proprio come gli astri non esercitino una forza coercitiva sull'anima dell'uomo, ma agiscano piuttosto come segni della bontà dell'universo, alla quale ogni individuo è chiamato a partecipare («Ac si non frustra inde sumus admoniti, constat nos tum mala plerunque vitare, tum bona quae praemonstratur nostra enim industria consequi posse. [...] Hinc etiam Ptolemeus ait: Sapiens dominabitur astris [...]. Item sapiens adiuvabit opus astrorum, sicut agricola prudens naturalem terrae virtutem»:

l'altra ragione, ne la qual dicevate che i secondi motori non possono operare senza i primi, laonde l'anima nostra, essendo secondo motore, conviene che ne le sue operazioni sia mossa da un motor primo, io risponderei in questa guisa, che l'anima nostra o la nostra mente non è secondo motore in questo nostro corpo e ne l'umane operazioni, ma più tosto primo motore, sì come piace ad Alessandro Afrodiseo ne le sue *Quistioni*.[110]

Plotino-Ficino 1540, c. LXXVI*v*). Restando in ambito neoplatonico, l'indipendenza della volontà dalla forza di attrazione degli elementi corporei è variamente sostenuta, ricorrendo tra le altre alle lezione del *De trinitate* agostiniano, anche nelle trattazioni sul tema accolte nella miscellanea del medico-umanista francese Symphorien Champier, postillata da Tasso in età matura: in un passo del *De quadruplici vita* annotato dal nostro, si legge, ad esempio, che «voluntas autem existens divina actum organo corporeo non alligatur sicut nec intellectus. Magis tamen libera est: nullius improbitate patitur, nec celestium influxui subditur» (Champier 1507, c. cvrb: per questo e altri punti di contatto, vd. Russo 2002, pp. 115-137, in part. 127-131; il postillato è censito in Russo 2022, p. 395, n. 49). La massima di Tolomeo è trasmessa inoltre da San Tommaso (vd. *ST* I q. 115 a. 4), che avanza a sua volta una convinta difesa della libertà dell'arbitrio umano nei confronti degli influssi astrali anche nel *Commento* alla *Metafisica*, in cui le anime razionali sono definite «formae corporibus non subiectae» (Lib. 6, Lect. 3). Si consideri pure, per la prossimità agli argomenti esposti dal giovane Torquato, la dissertazione *Contra astronomos* inclusa da Lucillo Filalteo nei *Commentarii* al *De caelo*: «Caelestia autem non subeunt idem genus cum inferis. Et quoniam infera quoque dividi solent in res corporeas, et incorporeas, caelestia corpora sine causis secundis vim non habent in utroque rerum genere. Non cogunt animi liberi consilia sine animi voluntate, et cupidine» (cfr. Aristotele-Filalteo 1565, pp. 70-71, e Capra 1993, pp. 71-74). Da ultimo, si tenga conto della presa di posizione di de' Nobili, *Trattato dell'Amore humano*, in favore della libera elezione, «la quale non può essere forzata, et necessitata dal Cielo, o da complessione, o da altra qualità naturale, per essere l'intelletto nostro posto di grado sopra a tutti i corpi, et inferiori, et superiori» (cfr. de' Nobili 1567, cc. 37*r-v*, brano sottolineato da Tasso, come attesta de' Nobili 1895, c. 37*v*). Una sintesi efficace di simili posizioni s'incontra nell'esito poetico del *Mondo Creato*, in un passaggio del *Giorno Secondo* che stigmatizza le vane pretese della sapienza astrologica antica, soprattutto l'ambizione di «prescriver de' fati eterna legge / Serva facendo la natura a forza, / E 'l libero voler, libero dono / Cui non vince, né sforza, o stella od astro» (470-473, versi richiamati anche da Russo 2002, p. 130). Se si guarda, invece, a ritroso, alla sezione astrologica del *Messaggiero*, si rileverà come in quel caso le argomentazioni spese dallo spirito interlocutore in favore della sapienza divinatrice insistessero proprio sulla capacità di influsso di intelligenze e corpi celesti sulle anime umane, paragonata agli effetti prodotti dall'amore mediante occhi e sguardo dell'amata (cfr. 79-103 e il relativo commento).

110. È possibile che Tasso si riferisca a un passaggio del Libro II delle *Quaestiones*, segnatamente al Cap. II, dedicato all'*Expositio textus in primo de Anima Aristotelis*, in cui si descrive l'anima come un primo motore, che muove e non è mosso, al contrario del corpo, che non muove ed è mosso: «neque anima, quia movet, movetur: neque corpus, quia movetur, movet [...]. Erit igitur hoc modo primum movens immobile etiam in anima» (si cita da Alessandro di Afrodisia 1546, p. 17 [I 2.4 nell'edizione di riferimento odierna]).

[75] P.S. È nondimeno secondo motore in rispetto de' celesti motori, senza i quali non si moverebbe.

T.T. Se l'anima fosse secondo motore, non si moverebbe da se stessa, e, non movendosi per se medesima, sarebbe mortale; ma l'anima è immortale: dunque da se medesima si muove, e, movendosi da se medesima, non ⟨è⟩ secondo motore ma primo.[111] **[76]** Concedendo nondimeno ch'ella sia secondo motore, non è secondo in ordine a' corpi celesti, che sono i primi fra' corpi, perché l'anime non sono sottordinate a' corpi: non è dunque sottoposta al destino, ma si può dire ch'ella in guisa di secondo motore sia mossa da l'intelligenze e da Dio, ch'è il primo motore, il qual nondimeno, avendogli fatto dono del libero arbitrio, l'ha lasciata libera ne' suoi movimenti.[112] **[77]** Or, se di questa risposta sete pago, risponderò a gli altri argomenti in questa guisa, che, sì come i servi possono esser inobedienti a' padroni, quando essi son mandati lontani, e non osservare i comandamenti e quasi ricalcitrare a le voglie del signore, così la materia per la distanza ch'è fra' corpi inferiori e superiori suole esser quasi contumace e rubbella in guisa che la necessità, ch'è ne le cose celesti, non le fa violenzia, né la priva de la sua contingenza,

111. Nel brano delle *Quaestiones* di Alessandro di Afrodisia cui Tasso ha appena fatto riferimento, il filosofo valuta l'ipotesi di un'anima che si muova da sé in quanto principio del movimento del corpo al quale è unita («anima [...] movetur semper a se ipsa»), ma finisce per rifiutarla per l'impossibilità di concepire l'anima soggetta alle forme di movimento e mutazione cui soggiace il corpo, il quale «movetur secundum aliquid, et mutatur» (cfr. ancora Alessandro di Afrodisia 1546, p. 17 [I 2.4]): non è impossibile che la battuta tassiana assembli in modo un po' impreciso l'idea dell'anima «per se mobilis» e le argomentazioni finali che affrancano l'anima da corruzione e mutazione. Si tenga presente che, nel suo *De anima*, Alessandro di Afrodisia tratta ampiamente dell'anima quale motore immobile, causa efficiente e finale del movimento degli esseri animati (cfr., nell'edizione di riferimento, 21-22 e 24; e Alessandro di Afrodisia 1546, pp. 84-85). Ma agirà forse anche l'opinione espressa da Socrate in *Phdr.* 245C, secondo la quale «ogni anima è immortale. Infatti, ciò che sempre si muove è immortale, mentre ciò che muove altro ed è mosso da altro, quando ha cessazione di movimento ha cessazione anche di vita. Dunque, solamente ciò che muove se stesso non cessa mai di muoversi, in quanto non lascia mai se stesso».

112. Pur a fronte di un'impostazione e una terminologia ancora di matrice aristotelica e debitrici dei luoghi tomistici già ricordati (vd., *supra*, le note 105 e 109), il passo è molto vicino alla sintesi ficiniana che introduce *Enn.* II 3, *Utrum stellae aliquid agant*, in cui si espone l'idea plotiniana della dipendenza dell'anima dall'Intelligenza, che la affranca dalla materialità, dalle passioni terrene e dagli influssi esterni: «sicut corpus ab anima regitur, sic animam ab intellectu regi posseque hanc intelligentiae munere a communibus fati fortunaeque impulsibus liberari» (cfr. Plotino-Ficino 1540, c. LXIII*v*). Anche a margine di un brano del *De quadruplici vita* del neoplatonico Symphorien Champier, denso di prelievi plotiniani, Tasso produceva la sintetica annotazione «Anima rat(iona)lis / no(n) subest fato» (cfr. Champier 1507, c. cviiva, e Russo 2002, p. 131).

la quale non è, come voi dite, ligata da la necessità, ma in gran parte disciolta. **[78]** Perché, quantunque il genere de la contingenzia sia fermo e costante, come quello che dipende necessariamente da alcune cause necessarie, tutta volta i particolari sono instabili e incostanti e non sottoposti ad alcuna necessità; ma benché la materia dipendesse in qualche modo da' corpi celesti, l'anima nostra, che non è materiale né prodotta dal seno de la materia, non è soggetta a' corpi celesti, ma libera ne l'operare.[113] Laonde, quantunque si concedesse questa compagnia fra la volontà e la necessità, nondimeno la necessità non precede, né la volontà segue necessariamente, come piacque a gli Stoici;[114] ma prima è la volontà e va inanzi a guisa di signora, seguìta da la necessità: il che senza dubbio è vero ne la volontà divina, perché non vuole Iddio quel ch'è necessario ch'egli voglia, ma quel che vuole Iddio è necessario in tutti i modi.[115]

[79] P.S. Sin ora con le ragioni de' filosofi ho voluto provar l'opinione de gli astrologi; ma forse mi sarà conceduto di far ciò più agevolmente con le ragioni de gli astrologi medesime o pur con l'une e con l'altre. Dico adunque

113. *Or, se di questa risposta... ma libera ne l'operare*: I due paragrafi risultano in perfetta sintonia con il *Commento* di San Tommaso al Libro E della *Metafisica*, che spiega come i contingenti possano essere considerati sia in relazione alle cause prossime e particolari («causas proximas particulares»), incerte e accidentali, sia in relazione a un ordine celeste e universale («sub una causa communi caelesti»), il quale tuttavia si scontra con la refrattarietà della materia e la libertà delle anime razionali (cfr. ancora Lib. 6, Lect. 3, già richiamata alla nota 105). L'esemplificazione tassiana sembra, inoltre, fare aggio sulla figura del servo disubbidiente o fraudolento che approfitta della lontananza dal padrone, ricorrente in diverse parabole evangeliche (cfr. Mt 24,45-51, Mt 25,21-30, Lc 12,43-48).

114. Ardissino 2003, pp. 85-86, rimanda in proposito alla confutazione del fatalismo stoico condotta in *Enn.* III 1 7, nell'ambito della trattazione (ampiamente utilizzata da Tasso) su destino, influssi astrali e libero arbitrio. Rispetto alla battuta tassiana, risulta tuttavia più vicino il commento ficiniano, che pone l'accento sulla necessaria consequenzialità postulata dagli Stoici tra la causa prima e le cause secondarie («Addunt causas sub his alias deinceps aliasque subinde *consequi*, atque ita connecti, ut et *a prioribus sequentes necessario deducantur atque ducantur*, et quicquid agunt necessario facere: quicquid inde sit, necessario fieri») e sulla «turpe» convinzione della dipendenza dell'anima umana dalla necessità fatale e persino da esiti necessari prodotti da realtà corporee («intellectualem animam [...] corporum necessitati subijcere»): cfr. Plotino-Ficino 1540, cc. CXXIX*v*-CXXX*r* (corsivi di chi scrive).

115. La posizione tassiana si sostanzia di argomenti plausibilmente desunti da *ST* I q. 19, *De voluntate Dei*: in essa, si distinguono l'intelletto e la volontà di Dio, affermando che Dio conosce necessariamente ciò che sa, ma non vuole necessariamente ciò che vuole (a. 3), mentre, all'opposto, è necessario ciò che Egli vuole (a. 6); nella medesima sede si enuncia inoltre, più in generale, che le cause operanti per intelletto e volontà precedono necessariamente le cause operanti per natura (a. 4).

che, se son veri i sogni, gli auguri e l'altre predizioni del futuro, è vero il destino o il fato, e costante e quasi certa la sua legge; ma da le visioni degli addormentati, dall'interiora degli animali, dal canto e dal volar degli ucelli molti hanno indovinato quel che può avenire: laonde si può affermare che sia il destino, il qual è parimente confermato da la fisionomia, da la chiromantia, da l'arte de' geomanti e de gli astrologi: e l'esperienza dimostra che le predizioni de gli astrologi sogliono il più volte esser vere.[116] **[80]** Ma aviene il più volte che, s'alcuno nascerà avendo Marte ne l'angolo de l'occidente, come ebbe Romolo nel suo nascimento, sia di valore somigliante: altri, avendo Mercurio ne l'ascendente, sarà di natura varia e mutabile e simile a quella di Mercurio, il quale è, come dicono, il camaleonte de' pianeti, perché ne' vari aspetti co' quali risguarda or Saturno, or Giove, or Marte, or Venere, ora il sole, or la luna, prende la similitudine e le propietà di ciascuno.[117] **[81]** Ma de

116. *Dico adunque... esser vere*: L'argomento di Sanminiato, basato sulla presunta validità delle predizioni, ricalca l'obiezione controproducente che Pico della Mirandola attribuisce agli apologeti dell'astrologia nelle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*: «Quo magis soleo mirari nonnullos qui disputantibus adversus istam artem illud semper obiciunt: cur, si vera eorum ars non est, praedictiones tamen eorum verae? [...] Denique inter omnes artes, quarum omnium proprium est excidere a veritate, nullius esse iudicium magis incertum» (Lib. II, Cap. VI [I, pp. 136-138, nell'edizione di riferimento]; si ricordi che Tasso postillò gli *Opera omnia* pichiani editi a Parigi nel 1517: cfr. Pico 1517, Russo 2022, p. 391, n. 22, e Baldassarri 1988). Già in precedenza, Pico derubrica a ciarlataneria la sapienza astrologica nel suo complesso, e con essa il nugolo di pratiche divinatorie ancora in voga al suo tempo: «dici potest [...] nec astrologiam vel artem esse vel scientiam, [...] sed ex ludicris unam, sive fraudibus potius circulatorum, quo geomantiae, hydromantiae praestigia, incantationes, quarum veteres nulli philosophi inter scientias artesque meminerunt» (Lib. I [I, p. 50]). Fisiognomica, chiromanzia, geomanzia e astrologia sono evocate, nella medesima sequenza proposta da Tasso, in Possevino, *Dialogo dell'honore*, Lib. II (cfr. Possevino 1554, p. 94). La fisiognomica corrisponde all'arte di descrivere la psicologia di un individuo a partire dai suoi tratti somatici, teorizzata in ambito medico-filosofico fin dal V secolo a.C. e molto in auge in epoca rinascimentale (vi accenna, ad esempio, Alessandro di Afrodisia, in un passo del *De fato* in cui si riconosce nel destino una causa che opera nella maggior parte dei casi ma non necessariamente: cfr. VI 171; «i phisionomi al volto conoscono spesso i costumi e talhora i pensieri degli homini», si legge ancora in *Cort.* IV 6 49 [IV 57]). L'arte dei geomanti consiste, invece, in una pratica divinatoria orientale, introdotta in Europa dagli Arabi, basata sulla decifrazione delle figure ricavate tracciando linee di congiunzione tra punti segnati casualmente nella terra o nella sabbia (citata anche da Dante, *Purg.* XIX 4-6).

117. Il dato relativo alla nascita di Romolo è con ogni probabilità estrapolato, in modo impreciso, dal commento di Ficino a *Enn.* II 3 7, in cui si nega la possibilità di stimare qualità e varietà degli influssi dei corpi celesti sull'indole degli uomini: «An vero quia nascente Romulo Mars in ariete angulum orientis habebat, talia gessit [...]? Nequaquam» (Plotino-Ficino 1540, c. LXXIII*v*). Come suggerisce Ardissino 2003, p. 87, anche la figura del Mercurio camaleonte deriverebbe dall'introduzione ficiniana a *Enn.* II 3: «Deridet quod

l'esperienze de gli astrologi sono pieni mille volumi: laonde non se ne potrebbe ragionare a bastanza.[118] Dirò ancora che, se ne le cose del mondo è alcun ordine necessario, è il fato, perch'il fato altro non è ch'un necessario ordine de le cose:[119] e soggiungerò che, s'a' nobilissimi animali, come sono i celesti, si conviene l'azione, a gli ignobilissimi la passione, a que' di mezzo, nel quale è l'umana natura, si conviene il fare e il patire: però gli uomini fanno e operano ne gli irragionevoli animali, ma patiscono da' celesti e divini: e questa passione degli animi umani, ricevuta per influsso de le stelle, altro non è che 'l destino.[120] **[82]** Al fine dirò con Aristotele medesimo che, se 'l mondo inferiore è contiguo al superiore, è necessario che si governi secondo l'ordine del superiore,[121] come si conosce ne l'appressarsi e nel dilungarsi del sole: per-

Mercurium dicant dum aspicit Saturnum aut Martem, Martium Saturniumque evadere: mox aspiciendo Iovem, effici Iovialem: quasi chamaleontis instar, nihil habeat propriae constantisque naturae» (ivi, c. LXIII*v*; passo sintetizzato dalla postilla tassiana: «Astrologi / ponunt / Mercurium / quasi cha=/maleontem / nullam propria(m) / naturam sed / in mutari ob / aspectum»). La medesima immagine ricorre nelle argomentazioni di Lucillo Filalteo *Contra astronomos*, per confutare l'idea della mutevolezza dei corpi celesti in dipendenza dei moti e delle posizioni reciproche: «Caelumque instar chamaleontis faciunt; tam varie, et incostanter decernunt», si legge in un paragrafo accanto al quale Tasso annota «Mutari planetarum naturam pro curso et aspectu» (cfr. Aristotele-Filalteo 1565, p. 84, e Capra 1993, p. 83). Ma Tasso si appunta «planet(a)e no(n) / muta(n)t nat(u)ra(m) / loco» anche a margine di un passo del *De quadruplici vita* di Symphorien Champier (vd. Champier 1507, c. cviiva, e Russo 2002, p. 131).

118. Altro dato invalidato da Pico, *Disp.*, che sbeffeggia il modo in cui l'astrologia «libros circumferat magnis nominibus praetitulatos», quando invece «in illis libris nihil esse libratum, in auctoribus nullam auctoritatem» (*Prooemium* [I, p. 42]).

119. Tale concezione è ricondotta al magistero aristotelico dall'oppositore di Possevino nel *Dialogo dell'honore*: «Secondo Aristotele il fato non è altro, che necessità delle cose» (Possevino 1554, Lib. II, p. 87).

120. L'argomento deriva da *Enn.* II 3 13 e in particolare dalla sintesi ficiniana, nella quale la distinzione tra gli esseri animati è tuttavia funzionale a presentare la collaborazione tra le parti del cosmo, piuttosto che l'influenza delle une sulle altre: «Utraque vero animalia, scilicet et rationem habentia et carentia ratione, tanquam partes quaedam mundi ad decus mundi conducunt. Animalia rursus ita distingue: Animalia quidem caelestia atque aetherea simpliciter agere potius quam pati dicuntur. Bruta vero minimum rationis habent, plurimum passionis. At aerei daemones hominesque medium ferme inter actionem obtinent atque passionem» (Plotino-Ficino 1540, c. LXXXI*r*).

121. «Hoc Aristoteles vulgatissima illa sententia docet: necessario mundum hunc inferiorem superioribus motibus esse contiguum, ut omnis eius virtus inde gubernetur»: così Pico, *Disp.* III, Cap. II (I, p. 180; il riferimento aristotelico è a *Mete.* I 339a); il passo è postillato da Tasso con la nota «mundum / infer(io)rem / per sup(erio)rem guber- /nari» in Pico 1517, ciir (Baldassarri 1988, p. 162). La massima dello Stagirita è discussa anche nei *Commentarii* al *De caelo* di Lucillo Filalteo: «Meteorum libro primo inferum mundum supe-

cioché da questa cagione derivano la varietà de le stagioni, i fiori, i frutti, le nevi e le pruine e il ghiaccio, la tranquillità e la tempesta del mare, la serenità e la turbazione de l'aria e de l'aspetto del cielo, i venti ora tepidi, or gelati, e l'aure piacevoli e temperate: quinci ancora si variano gli abiti e le condizioni de' viventi, e depende la salubrità o l'intemperie. **[83]** Ma il moto diurno è cagione ancora de grandissimi effetti, perciò ch'egli muta le qualità de l'aria e riscalda e disecca più e meno nel mattino, nel meriggio, ne la sera.[122] La luna ancora, come più vicina, ha grandissima forza ne le cose inferiori, e, ascendendo e descendendo, move il mare e quasi il toglie e 'l rende a la terra: percioché da lei procede il flusso e il reflusso e l'inondazioni de l'oceano e per poco la ritirata; da lei ne le conche e ne gli animali, quasi imprigionati in un carcer naturale, gran mutazione; da lei i giorni critici osservati da' medici; da lei il movimento de' venti e de le tempeste: laonde i pastori, gli agricoltori, i naviganti, i soldati sogliono osservare i moti de la luna, co' quali s'è fatta una varia esperienza confermata in molte migliaia d'anni.[123] **[84]** Ma se la luna ha

ris orbibus continuum Aristoteles scripsit» (brano accompagnato dalla postilla tassiana «Inferum mundum superis orbibus continuum»), ma il commentatore mostra subito di aderire all'interpretazione di Alessandro di Afrodisia: «Ob id Alexander Aphrodisaeus ubi Aristoteles consignavit, et presit mundum inferum continuum superis conversionibus, explicavit attiguum» (precisazione parafrasata da Tasso nell'annotazione «Alexander Aphrodisaeus ubi Aristoteles dixit mundum inferum continuum supero, interpretatus est pro continuo attiguum»); per citazioni e postille, vd. ARISTOTELE-FILALTEO 1565, pp. 12 e 171, e CAPRA 1993, pp. 38 e 129.

122. *come si conosce... ne la sera*: Continua la ripresa degli argomenti in difesa dell'astrologia annoverati in PICO, *Disp.* III, Cap. II: «Quis igitur, inquiunt, dubitaverit, mutationes quascumque rerum terrenarum a motibus fieri corporum superiorum? Quod vel ipsa quoque demonstrat experientia, variatis anni temporibus ex accessu Solis ad nos atque recessu, unde viventium quoque omnium habitus et conditio variatur, dum temperat arva caelum, dum variat fruges, redditque rapitque. Sed et in diurna revolutione Sol aeris qualitates immutat, plus, minus, tum meridie, mane, vespere, calefaciens, exsiccans, humori, frigori dereliquens» (I, pp. 181-182). Gli effetti prodotti dal calore del sole, con diversa intensità a seconda della sua posizione rispetto alla terra, sono presi in esame da Aristotele in *Mete.* I 346b e sgg.). *Pruine* è latinismo poetico per *brine*, attestato ad esempio in Petrarca e Poliziano.

123. Di fatto una traduzione letterale da PICO, *Disp.* III, Cap. II: «Luna quantas habeat vires in omnia corpora, praesertim fluxiora, quis ignorat? Aestus haec oceani faciens, ascendens atque descendens pontum movet, et terris immittit et effert, sed et summersa fretis, concharum et carcere clausa, ad Lunae motum variant animalia corpus; crismi dies a medicis observati Lunae Solisque motus sequuntur. Luna plena, nascente, dividua, persaepe fieri tempestates et in corporibus agitari videmus humores; hinc pastoribus, nauticis, agricultoribus, observationes multae de Lunae motibus acceptae, multiplicique experientia multis retro saeculis comprobatae» (I, p. 182). Anche nella dissertazione *Contra astronomos* di Filalteo trova spazio una dettagliata analisi degli influssi attribuiti, a ragione o a torto, alla luna, con analoghi riferimenti al ciclo delle maree, agli animali racchiusi in conchiglia, ai

tant⟨a⟩ virtù e tanta forza ne le cose inferiori,[124] come potremo persuadere a noi stessi che l'altre stelle stiano oziose e quasi scioperate nel mondo? Non si può negare che le mutazione de l'aria, le serenità, le tempeste, i diluvî, i terremoti e le varie maniere di morbi e d'infermità, le pestilenze ne le greggie e negli armenti non procedano da la varia qualità de le stelle; e se noi siamo corpi de l'istessa qualità composti, di caldo, dico, di freddo, di secco e d'umido, sentiamo in noi le medesime alterazioni e le passioni istesse: perché possono le stelle concitare o raffrenare gli umori e l'inchinazioni a l'ira o a la mansuetudine, e perch'aguzzando la colera, potranno irritar gli animi a le liti e a le risse e a le contese e al fine a l'armi e a le sanguinose battaglie, da le quali nascono le morti, gli incendi, le ruine e le distruzione de le città, de' regni e degli imperi.[125] **[85]** Queste cose, s'io non sono errato, in questa guisa sono raccolte da Claudio Tolomei, principe degli astrologi, il qual prova la forza c'hanno le stelle d'operar ne le cose inferiori da l'efficienza, per così dire, de le prime qualità, percioché Saturno è pianeta ⟨secco e⟩ freddo, Giove caldo e umido, Marte, secco e fervido; fredda e umida è ⟨la⟩ luna: e in questo modo ciascuno degli altri pianeti participa de le qualità medesime. **[86]** E la istessa

giorni critici contemplati dalla medicina di tradizione ippocratica («Addunt cerebrum Lunae subiectum, eiusque morbos sequi Lunae cursum, Galenus tertio libro de diebus decretorijs huic syderi, et schematibus rationem eorum dierum, et morbos varios [...] ascribit», brano ripreso nella postilla tassiana «Cerebrum lunae subiectum eiusque morbos sequi lunae cursum, ex Galeno, tertio libro de diebus decretoriis»), e all'esperienza maturata in ambito agricolo (sintetizzata da Tasso nella nota «Agricolarum observationes»): vd. Aristotele-Filalteo 1565, pp. 80-83, e Capra 1993, pp. 80-82.

124. Si emenda a senso la lezione dell'edizione critica («Ma se la luna ha tanto virtù e tanta forza»).

125. *Ma se la luna... degli imperi*: Sintesi fedele degli ulteriori argomenti restituiti da Pico, *Disp.* III, Cap. II: «Cur igitur, si luminarium manifestiores impressiones et in permutandis inferioribus auctoritatem persentimus, cessare reliquas stellas et inefficaces esse credamus [...]? [...] Praeterea nemo pernegaverit aeris habitum tempestatesque de siderum statu posituraque variari, cum et calor et frigus et siccitas et humiditas et quaecumque in sublimi fiunt impressiones, a caelestibus motibus et influxibus generentur; [...] quis negabit a stellis, non modo tempestatum mutationes et terrae motus, sed pestilentias quoque et morborum varia genera, in hominibus, in pecoribus, salubritatem regionum et fertilitatem sterilitatemque provenire? Tum, si constamus nos quoque ex iisdem qualitatibus, et corporis temperatura, mores ingeniaque variantur, integra tamen libertate, cur non fieri potest ut propensiones in nobis ad iram, mansuetudinem, ad affectus alios bonos et malos, a sideribus fiant, bilem sanguinem pituitam atram bilem vel suscitantibus vel frenantibus, quos humores affectus illi plerumque comitantur? Cur non pariter siccae calidaeque caelorum impressiones, bilem exacuentes in nobis, ad litem, iurgia, contumelias, inimicitias excitare possunt? Unde bella, caedes, vastationes; unde imperia regnaque mutantur» (I, pp. 182-184). Si noti come tali fenomeni distruttivi ricondotti agli influssi astrali coincidano con alcune delle conseguenze dell'amore sensuale denunciate da Tasso al § 27.

opinione porta de le stelle non erranti: percioch'egli giudica da la natura de le stelle erranti quella de le fisse;[126] ma altri potrebbe da le prime qualità ricorrere a le propietà occulte, le quali non si può dubbitare che non sia⟨n⟩ ne le stelle efficacissime, avegna che tutte le rare e maravigliose doti che noi consideriamo ne le cose terrene sogliano essere esistimate doni del cielo, perché conseguiscono più tosto la virtù infusa da' corpi celesti che le qualità elementari di cui sono composte. **[87]** E già non è ragionevole che que' nobilissimi corpi così chiari di luce, così vasti di mole e di grandezza, così rapidi nel movimento, così ordinati ne la velocità, sian privi de queste propietà, le quali a gli uomini e a le cose mortali sono concedute.[127] **[88]** E da quale altra parte possono esser trasfuse che dal cielo? A quale altra cagione possiamo recar la varietà degli ingegni, la diversità de gli offici, la discordia de' voleri e la mutazione de la fortuna? Per qual cagione costui sprezza le ricchezze, colui è in guisa venale che non ricusa di vender l'animo a prezzo, altri è sobrio, altri dissoluto, e molti sono timidi e molti audaci, e molti sacerdoti, molti architetti? Onde procede tanta dissimilitudine ne' costumi, ne gli essercizî e ne la fortuna? Alessandro vinse l'Oriente inanzi ch'egli avesse l'età di trenta anni, Cesare già di quaranta non aveva fatto guerra alcuna. **[89]** Chi concesse ad Aristotele, maestro de l'uno, ed a Cicerone, nemico de l'altro, tanta forza d'ingegno e tanta potenzia d'opere e di sermone? Chi rivelò a Pitagora, a Talete, a Democrito, ad Eraclito i secreti de la natura? chi a Socrate, a Timeo, a Parmenide i misteri de le cose divine? Non tale è questa virtù o sì bassa questa ragione ch'ella possa germogliar da la terra a guisa di pianta silvestre.[128]

126. *Queste cose... de le fisse*: «Haec est praecipua ratio Ptolemaei, nec omnium effectricem siderum vim probat aliter ullo loco, quam ex efficientia primarum qualitatum, quas producendo, cetera quoque producunt consequenter; quare nec alias affert causas, quod haec quidem Saturnus, haec Iuppiter, illa vero Mars operetur, quam quod Iuppiter sit planeta calidus et humidus, Saturnus siccus et frigidus, Mars siccus magis et fervidus. Hoc de stellis erraticis, hoc de non erraticis [...], ex erraticarum natura iudicans non erraticas» (Pico, *Disp.* III, Cap. II [I, p. 184]; il passo è annotato da Tasso con l'appunto «Ptolomeus ex natura primar(um) qualitatu(m) iudicat erraticas stellas, / ex natura erraticar(um) non erraticas iudicat», in Pico 1517, ciiv: Baldassarri 1988, p. 162). Nel frontespizio dell'edizione dell'*Almagesto* conservata tra i postillati tassiani, Tolomeo è presentato proprio quale «astronomorum principis» (cfr. Tolomeo 1515, e Russo 2022, p. 390, n. 21).

127. *ma altri potrebbe... sono concedute*: Traduzione letterale di Pico, *Disp.* III, Cap. II (I, pp. 184-186).

128. *E da quale altra parte... a guisa di pianta silvestre*: Il brano è modellato e arricchito a partire da Pico, *Disp.* III, Cap. II: «tam multa supra vires nostrae mortalitatis fieri videmus, multa praeter rationem et meritum, plurima praeter ordinem et institutum conditionis humanae, quae causas alibi quam in caelo nullas habere posse videntur. Hic abilis ad philosophiam, ille nascitur ad poeticam; alius, litteras aspernatus, vel civile negocium, vel

[90] Non si può ancora non attribuire al corso de le stelle che l'innocente sia condennato, il colpevole co' premi onorato, che l'industria de molti, l'avedimento, la prudenza, la dottrina vada a guisa di mendico limosinando, e la sciocchezza e la malizia e l'ignoranza de gli altri sia arrichita: il corsaro, bruttatosi del sangue altrui tra mille pericoli del mare e de la terra, al fine muore fra' suoi domestici in una quieta e placida vecchiezza, un uomo giustissimo e mansuetissimo è spesso ucciso da' ladroni. **[91]** Quanti sono i miracoli e quasi i portenti de l'ingegno, quanti mostri de la natura, che sono testimonî d'una necessità quasi fatale? Queste sono le cose, de le quali essendo ripiena la vita de' mortali, persuadono a molti queste vicissitudine di beni o di mali, meritate o non meritate, con tanta violenza de le stelle che non quasi è possibile che la forza o l'avedimento degli uomini possa in modo alcuno ripugnarvi.[129] **[92]** Molto ancora importa in qual parte del cielo siano i pianeti e 'n qual guisa si muovano o si riguardino, avegnaché sogliono mutar natura co' movimenti, co' luoghi e con gli aspetti: e gran diversità è fra quelli che fanno ritroso corso da l'inferiore parte de l'epiciclo verso occidente e sono, come si dice, retrogadi, e gli altri diretti, i quali si movono da la superior parte de l'epiciclo verso oriente. Alcuno s'allegra quando è negli angoli, e si duole quando declina, fra' quali è Marte e Saturno: altri incrudelisce ne l'oriente, ma ne l'occaso è mansueto; ma uno fra gli altri è migliore quando declina.[130] **[93]** E

arma libentius feliciusque pertractat. Unde ista varietas ingeniorum? Est qui divitias nihili faciat; est qui animam lucro vendat; hic sobrius, ille nequam, hic audax, ille meticolosus; unde tanta in moribus dissimilitudo? Alexander orientem tam cito vicit quam vidit; unde impetus tantae felicitatis? Quae vis Aristoteli praeceptori illius, quae Platoni, prius Pythagorae, Socrati, ceteris, naturae secreta reseravit? Haec ratio maior, quam ut de terra pullulasse credatur» (I, p. 186).

129. *Non si può ancora... ripugnarvi*: Di nuovo, una traduzione letterale di un ampio brano di Pico, *Disp.* III, Cap. II (I, pp. 186-188).

130. In questo caso, interviene con ogni probabilità l'ipotesto di *Enn.* II 3 3, che confuta le teorie astrologiche secondo cui i pianeti muterebbero natura e influenze a seconda del luogo occupato e delle posizioni reciproche: «Ridiculum namque est, secundum quamlibet caeli portiuncolam quam percurrit, planetam alterius fieri alteriusque naturae, aliaque rursus et alia exhibere: item aliam habere naturam cum exhoritur, atque est in angulo, aliam cum declinat. Non enim tunc quidem gaudet quando est in angulo, tunc autem dolet aut torpet, quando declinat: neque rursum saevit quando exoritur alius, mansuescit vero cum inclinatur» (con l'analoga argomentazione del commento ficiniano, «mitto quod dum Mercurium dicant gaudere ortu potius quam occasu, Venerem vero vicissim occasu potius quam ortu laetari»: cfr. Plotino-Ficino 1540, cc. LXVI*v*-LXVII*r*). Dall'esposizione di Ficino deriva presumibilmente anche la spiegazione dei concetti di 'retrogrado' e 'diretto': «Appellant planetam retrogradum quando in inferiori sui epicycli parte ad occidentem vergit: directum vero, quando in superiori epicycli parte pergit ad orientem» (ivi, c. LXVI*v*).

grandissima varietà fanno per la diversità degli aspetti, i quali son cinque, come prova Tolomeo: la congiunzione, che si fa quando un pianeta è sotto l'altro per linea dritta e perpe⟨n⟩diculare; l'opposizione, ch'è ne la grandissima distanza; l'aspetto sestile, quando fra l'uno e l'altro è interposta la sesta parte del Zodiaco, cioè la mesura di due segni, come avverebbe se 'l sole fosse in mezzo de l'Ariete e la luna in mezzo de' Gemini; e l'aspetto quadrato, nel qual fra due pianeti è compresa la quarta parte de' segni; e l'aspetto trino, quando quattro de' segni sono interposti: oltre i quali aspetti niuno altro può esser per la dimostrazione di Tolomeo,[131] com'a me darebbe il cuore di provarvi così chiaramente che non vi rimanesse luogo a dubbio alcuno.

[94] T.T. Molte e molto maravigliose sono le ragioni addotte dal signor Paulo, a le quali io volendo rispondere, mi confondo ne l'ingegno e ne la memoria parimente: e m'è avenuto come a que' pochi aventurosi che vanno a caccia, i quali, avenendosi in molte fere, lasciano la prima per la seconda che lor si para dinanzi e la seconda per la terza, in modo che niuna n'è presa e niuna n'incappa: così io, ripensando a l'ultime ragioni, mi son dimenticato de le prime e senza vostro aiuto non potrei di leggieri ridurlemi a memoria.

P.S. Il primo argomento fu questo, che, s'erano veri i sogni e l'altre predizioni del futuro, era vero il destino.

[95] T.T. L'argomento è, come si dice, condizionale: laonde io potrei argomentare ne l'istesso modo che, s'i sogni e l'altre predizioni del futuro sono false e fallaci, è falso per necessità quel che s'afferma del destino.[132] Ma de la vanità e de la falsità de' sogni non è alcuno di buon giudizio che possa dubitarne; e quantunque alcuni de' sogni e de l'altre predizioni fosser vere, nondimeno, perché son false in gran parte, non può essere alcuna certezza nel destino o alcuna determinata verità de le cose future.[133] **[96]** Né

131. Così il commento ficiniano a *Enn.* II 3 4, a proposito degli *aspetti*, vale a dire delle posizioni reciproche dei pianeti: «meminisse oportet, astrologos aspectus quinque sic afferre, ut coniunctio quidem sit, quando planeta ad perpedicularem ferme lineam planetam subit: oppositio vero, quando maxime distant [...]. Sextilis autem aspectus, quando sexta inter hunc et illum duodecim signorum portio cadit, idest duorum mensura signorum ut si Sol in medio Ariete: Luna in medijs Geminis videatur [...]. Aspectus deinde quartus, ubi quarta zodiaci pars inter hunc cadit et illum [...]. Trinus aspectus, quando similiter quatuor intersunt signa [...]. Ptolomeus causam cur tot solum sint aspectus, hanc esse dicit» (PLOTINO-FICINO 1540, c. LXVII*v*).

132. Nella logica classica, si considera condizionale l'argomentazione condotta a partire da un'ipotesi e dunque vincolata alla validità di essa (cfr., ad esempio, ARIST. *An. Po.* I 76b: «una volta date le ipotesi, si produce la conclusione per il fatto che esse sono»).

133. Per comprendere la posizione tassiana, è utile considerare gli interrogativi sulla certezza dell'operato di natura e degli artefici umani sollevati negli esordi del *Ficino*, laddove il personaggio di Marsilio Ficino (sulla scorta dei *Topica* ciceroniani e dell'esposizio-

più certo argomento è quel che poi adduceste, se ben mi sovviene, preso da l'esperienza fatta de l'astrologia e de l'altre arti congetturali o più tosto indovinatrici: perché l'esperienza de gli astrologi è molto più fallace di quella de' medici: e se i giudicî de' medici sono alcune volte fallaci, quanto più saranno quelli degli astrologi.[134] **[97]** Non parlo de l'altre arti de gli indovini, ne le quali non è alcuna verità né alcun saldo fondamento; ma l'astrologia medesima, la quale è più conforme a la scienza de la natura, fu da Tolomeo, principe di questo ordine, fondata sovra falsi principî: percioché, se ciascuno pianeta, come dicono, avesse il suo eccentrico e l'epiciclo, ne seguirebbe necessariamente ch'egli non si movesse intorno al centro del mondo, e, non movendosi intorno al centro, il moto de' pianeti non sarebbe perfettamente circolare; e ciò sarebbe inconveniente grandissimo, dal qual procederebbe la ruina del mondo e il guastamento di questo ordine maraviglioso de l'universo, contra l'opinione di Tolomeo istesso, il qual portò opinione ch'il mondo fosse eterno.[135] **[98]** Ma concedendovi ancora che vi sia alcuna predizione del futuro, fatta per osservazione de le stelle, non però vi concedo

ne di Boezio) accosta l'idea di 'certezza' a quella di 'costanza', riconoscendo nella natura e nell'arte cause certe in quanto «costanti, come quelle ch'operano per lo più» (cfr. 1 e il relativo commento). Coerentemente, Tasso nega in questa sede qualsiasi certezza alle previsioni astrologiche sulla base dell'incostanza degli esiti delle pratiche divinatorie.

134. Il Capitolo XIX del Libro III delle *Disputationes* pichiane è dedicato proprio ad argomentare *Cur nautae, medici, agricolae, vera saepius praedicant quam astrologi*, a partire dalla considerazione che medici, navigatori, agricoltori e in generale gli artefici formulano nei rispettivi ambiti previsioni più certe di quelle degli astrologi, perché questi ultimi guardano a presunte cause universali e distanti («astrologus signa respicit quae non sunt signa, causas speculatur quae non sunt causae»), mentre gli altri si concentrano sulle cause prossime e reali dei fenomeni («artifices autem [...] veris et naturalibus propriisque ac proximis causis indiciisque nituntur»: cfr. I, p. 358). Si consideri anche il commento ficiniano a *Enn.* II 3, Cap. VI, ripreso di seguito al § 98: «Concludit tandem: Si agricultores ac medici in re certiore saepius praedicendo falluntur, caeteros praedictores saepe falli» (Plotino-Ficino 1540, c. LXXV*r*).

135. Risale all'età alessandrina il modello dei moti planetari fondato su eccentrici, deferenti ed epicicli, poi ripreso e perfezionato da Claudio Tolomeo nell'*Almagesto* per spiegare la varietà dei fenomeni astronomici senza rinunciare all'uniformità e alla circolarità dei movimenti dei corpi celesti, considerati necessariamente eterni e perfetti: in particolare, con *eccentrico* s'intende il moto di rivoluzione circolare di un pianeta attorno a un centro non coincidente con la posizione (fissa) della Terra, mentre l'*epiciclo* è l'orbita circolare più piccola descritta da un pianeta, il cui centro si trova su una circonferenza più ampia che prende nome di *deferente*; si ricordi che Tasso postillò l'edizione dell'*Almagesto* curata da Pietro Liechtenstein: Tolomeo 1515. La necessità di epicicli ed eccentrici è discussa, in favore di una conciliazione con l'omocentrismo aristotelico, da Lucillo Filalteo nei *Commentarii* al *De caelo*, al Lemma XII del Libro I e in altri luoghi successivi, annotati da Tasso (cfr. Aristotele-Filalteo 1565, p. 33, e Capra 1993, p. 51).

che ci sia alcuna violenza o necessità fatale, avegna che le stelle, come disse il gran platonico Plotino e alcuni de' nostri cristiani teologi, non fanno, ma significano, e la significazione basta a la predizione; ma non facendo, non vi è alcuna forza e necessità impostaci da le stelle. **[99]** E s'io non sono errato, il cielo è a guisa d'un grandissimo libro scritto da la mano infallibile di Dio, le stelle sono le sue lettere e i suoi caratteri, i fati le cose nel libro segnate e ordinate, da le quali andiamo argomentando per analogia quel che fra' mortali sia determinato; e s'è vera questa opinione, il nostro antiveder le cose future non è altro ch'un conoscere la proporzione fra le cose celesti e le terrene.[136] **[100]** Ma qual proporzione può essere fra le divine e le caduche? E se pur vi può esser, chi può conoscerla e giudicarla? Più secura opinione adunque mi pare quella che non solamente toglie la violenza de' fati, ma la cognizione de le cose fatali.[137] Ma io non rispondo a gli argomenti, né so qual fosse in ordine il terzo.

[101] P.S. S'è ordine necessario, è il fato; ma è l'ordine necessario: adunque è il fato.

T.T. Questo argomento altro non prova se non che sia il fato: il che non fu negato da' Platonici, ch'introdussero le Parche e il fuso della Necessità

136. Tasso riprende dal commento ficiniano a *Enn.* II 3 7 sia le posizioni filosofiche plotiniane sia la dottrina teologica derivante dalla lezione di Origene: «Plotinus et Origenes condiscipuli sub Ammonio Alexandrino ac semper amici, hac in re sicut in plerisque consentiunt, Stellas neque omnia facere, neque ubi agunt omnino peragere: item multa significare, quae ipsae non faciant» (affiancato dalla postilla tassiana «Plotinus et / Origenes / in hac re / consentiunt / stellas non / omnia facere / sed multa / significare»); e poco oltre: «Similiter poterit et caeli facies esse liber in quo figurae scriptae divinitus praeferant ventura, non agant. [...] Proinde quod Plotinus et Origenes aiunt, futurorum quasi literas in caelo vel scriptas esse ab initio, paulatimque explicari, vel perpetuo scribi» (con le postille «caeli facies / liber in quo / fig(u)rae divinitus / scriptae prae=/ferantur», e «futuro(rum) quasi / literae in caelo / vel scriptae / ab initio / vel perpetuo / scribi»; cfr. PLOTINO-FICINO 1540, cc. LXXII*r* -LXXIII*r*, e ARDISSINO 2003, pp. 87-88). L'idea che le stelle abbiano capacità di significazione ma non di influenza in rapporto all'anima e all'intelletto umani è raccolta dalla lezione di Plotino anche nel *De quadruplici vita* di Symphorien Champier, segnatamente in un brano annotato da Tasso con la postilla «c(a)elestia / significant / qu(a)e no(n) faciunt» (cfr. CHAMPIER 1507, c. cviiva, e RUSSO 2002, pp. 130-131).

137. Rispetto alla traccia plotiniana e ficiniana seguita sin qui, il giovane Torquato pare infine accogliere la posizione ancor più severa di Pico, che nelle *Disputationes* nega alle stelle non soltanto la funzione di cause ma persino la natura di segni: «quae non fiunt a caelo, a caelo non significari, hoc est, quorum caelestiae causae non sunt, eorum nec esse signa» (III, Cap. I [I, p. 178]). Già la voce narrante del *Messaggiero* confidava di dubitare «se l'uomo [...] possa avere alcuna scienza [degli influssi celesti e dei loro esiti], onde sia atto a far giudicio de le cose incerte»; dubbio confermato perfino dallo spirito, secondo il quale «difficilmente può l'uomo per osservazion di stelle giudicar le cose future» (cfr. 103 e sgg.).

per cui è inteso il circuito de' cieli,[138] né da' Peripatetici medesimi, appresso i quali il fato e la natura è l'istesso;[139] laonde, s'io concedessi che fosse il fato, non concederei cosa contra la dottrina de' Platonici e de' Peripatetici.

P.S. S'è ordine necessario ne le cose, non v'è contingenza; e non v'essendo contingenza, non v'⟨è⟩ elezione, perché l'elezione è de le cose che si possono fare e non fare, avenire e non avenire.[140]

138. L'immagine del «fuso della Necessità, da cui dipendono tutti i moti di rivoluzione» dei corpi celesti, e la figura delle tre Parche, «figlie della Necessità» (che sovrintendono ad esso), s'incontrano nel mito di Er, in conclusione di *Resp.* X (cfr. 616C-617D). Tasso attinge verosimilmente dalla ripresa di tali immagini in *Enn.* II 3 9, passo sintetizzato dalla postilla «Per fusu(m) / quem parcae / contorquent / Plato signi=/ficat quod / in mundi circuitu / erraticum dicitur» (Plotino-Ficino 1540, c. LXXVIII*v*: cfr. Ardissino 2003, pp. 83-84; ma vd. anche le annotazioni tassiane «fusus / Neces(sita)tis / et circuli» e «parc(a)e / Neces(-sita)tis / fili(a)e» a margine di un brano del *De quadruplici vita* in Champier 1507, c. dvrb: Russo 2002, pp. 132-133). Il fuso della necessità è rievocato anche da Lucillo Filalteo nei *Commentarii* a *De caelo* II (con l'annotazione tassiana «Necessitatis fusus. Hasta et cuspis fusus necessitatis ex adamante», *Consilium* III: cfr. Aristotele-Filalteo 1565, p. 250, e Capra 1993, p. 175).

139. Sotto l'insegna collettiva dei peripatetici si nasconde probabilmente ancora una volta Alessandro di Afrodisia, che nel *De fato* salvaguarda la libertà di scelta e azione degli esseri ragionevoli restringendo il concetto di fatalità al compiersi di ciò che avviene per natura: «relinquitur fatum in his esse dicere, quae natura fiunt: ut idem fatum et natura sint: nam quod fatale secundum naturam, et quod secundum naturam fatale» (Alessandro di Afrodisia 1546, p. 63 [VI 169 nell'edizione di riferimento]). Non è da escludere la mediazione della ficiniana *Summa de fato*, che accompagna *Enn.* III 1, in cui si riporta che «Alexander Aphrodisius in libro de fato [...] opinionem de fato refutat, multisque argumentis ostendit, nihil aliud esse fatum, vel fatale, quam quod natura sit» (Plotino-Ficino 1540, c. CXXXIII*v*).

140. Sanminiato si fa portavoce di posizioni confutate proprio nel *De fato* di Alessandro di Afrodisia, in cui il filosofo si oppone alla concezione della necessità fatale che annulla la contingenza e di conseguenza la libertà di scelta: «Atqui et contingens ipsum, et ad utrumlibet fieri quaedam ab his, qui omnia ex necessitate fieri dicunt, auferatur, per se constat», scrive l'autore, per poi aggiungere che «id sequitur frustra homines consultare de his, quae ab ipsis agenda sunt», dal momento che «ne de aeternis consultamus, nec de his, quae omnes fieri ex necessitate fatent» (IX 175 e XI 178; cfr. Alessandro di Afrodisia 1546, pp. 65-66; ma vd. anche la quarta delle *Quaestiones naturales* del medesimo autore, *Annotatio in dialogo de hoc, si omnia fato fierent, auferri possibile, et contingens*: ivi, pp. 3-4). Alla base, agisce la lezione etica di Aristotele, secondo la quale la scelta e la responsabilità individuali sono possibili soltanto in relazione a ciò che non è necessariamente predeterminato: «valutiamo su tutto ciò che dipende da noi e che non si dà sempre allo stesso modo», dal momento che «nessuno [...] fa valutazioni su ciò che non può essere diversamente da come è» (cfr. *Eth. Nic.* III 1112b, VI 1140b). La questione della libertà di giudizio necessaria alle decisioni e all'agire morale degli individi è discussa da Tasso anche in *Cavaletta* 105-106, in *Ficino* 38 e in diversi luoghi del *Porzio*, e viene riproposta negli esordi di *DPE* II (cfr. p. 78).

[102] T.T. Se l'ordine necessario fosse in tutte le cose così eterne come caduche e mortali, sarebbe peraventura vero quel che voi dite; ma l'ordine necessario non è in tutte le cose ma ne le celesti solamente, perché ne l'elementari può esser molta varietà e incostanza:[141] e quale ordine possono dar gli astrologi de' venti e del mare?

P.S. Ordinato è il flusso e il reflusso, ordinato il movimento de l'etesie, de l'ornitie e degli altri venti, come si raccoglie da Aristotele, da Plinio e da Strabone e da altri scrittori de le cose naturali.[142]

[103] T.T. È qualch'ordine nel flusso e reflusso, qualch'ordine similmente ne gli aquiloni e ne' zefiri che producono le rose, e negli altri similmente, ma non certo e costante come si presuppone che sia il fato.[143] Ma quale ordine si darà de' fulmini, de le procelle, de le tempeste, de l'inno⟨n⟩dazioni, de' terremoti, se non incertissimo e fallacissimo?[144] È lasciato adunque il luogo a le cose contingenti in questa infima regione del mondo, nel quale, come piace a' Platonici, è il regno de la fortuna; ma il regno del fato è ne' cerchi celesti e

141. Riprendendo le immagini platoniche del fuso della Necessità e delle Parche, il commento ficiniano a *Enn.* II 3 15 spiega esattamente che «fatorum regnum Plato proprie ponit in caelo», e così «sicut in caelo fati regnum duntaxat, sub caelo autem fortunae insuper potestatem plerique collocant [...] et electionis arbitrium collocabunt» (Plotino-Ficino 1540, c. LXXXIII*r*); al margine di questi passi Tasso annota: «in coelo fati regnum sub / caelo fortunae» (cfr. Ardissino 2003, pp. 83-84).

142. In Arist. *Mete* si offre una dettagliata disamina della generazione dei venti per effetto del calore del sole (che produrrebbe esalazioni calde e secche dalla terra) e una descrizione del loro corso: si annoverano, ad esempio, i venti *etesii*, settentrionali, che «soffiano dopo il solstizio d'estate», e gli *ornizi*, «"i venti degli uccelli"», che accompagnano il ritorno degli uccelli migratori (cfr. II 359b e sgg.). Allo stesso modo, Plin. *Nat. Hist.* dedica il Libro II a moti e influssi dei corpi celesti, alle stagioni, ai fenomeni atmosferici, ai venti e ai terremoti. Anche Strab. *Geogr.* evoca in molti passi il delicato Zefiro, caldo e occidentale (vd. almeno I 2 20-21 e III 2 13), e così i venti Etesi (con occorrenze occasionali in II 3 2, III 2 5, XIII 1 48, XV 1 13 e XVII 1 7); tra i postillati tassiani si conserva un'edizione basilese dei *Geographicorum libri*: cfr. Strabone 1539, e Russo 2022, p. 394, n. 40.

143. Per l'assimilazione dei concetti di 'costanza' e 'certezza', si torni a cfr. la nota 133.

144. «La natura [...] non pare che si possa chiamar certa, né so imaginarmi che sia alcuna certezza ne' diluvî, ne' terremoti, ne' tuoni, ne' fulmini, ne le tempeste e ne' venti e ne l'altre cose così fatte», obietta in termini analoghi il personaggio di Cristoforo Landino negli esordi del *Ficino* (2). Terremoti, lampi, tuoni, fulmini, turbini e tifoni sono analizzati nelle loro cause e nelle loro molteplici modalità di manifestazione da Arist. *Mete.* II 365a e sgg.; benché lo Stagirita consideri il ruolo esercitato dal calore del sole nella generazione dei fenomeni atmosferici, egli non individua ulteriori influssi astrali né suggerisce possibilità di previsione dei fenomeni sulla base di essi, come si ricorda anche in Pico, *Disp.*: «Aristoteles, dum nec pluviarum nec terrae motuum nec huiusmodi aliorum effectuum causas quaerit in sideribus, sed in materia, pro cuius varietate, non pro diversitate constellationis, aliter atque aliter illos Solis calor afficiat» (III, Cap. IV [I, p. 204]).

ne' corpi luminosi del sole e de le stelle:[145] più su regna la providenza ne le cose divine e intelligibili, come parve a' Platonici, non perché sia ne l'universo alcuna parte non governata da la providenzia, ma perch'ella per loro opinione avrà voluto lasciare qualche parte a la necessità del fato e a l'incostanza de la fortuna: in quella guisa nondimeno che sogliono i pontefici e gli imperatori, i quali concedono i regni e i principati in governo a' principi minori. Nondimeno è più sicuro l'affirmare che non si mova fronda senza la divina providenzia.[146]

[104] P.S. Lasciamo, se vi pare, le questioni de' nostri teologi da parte, perché fra noi è contesa academica anzi che no.

T.T. Come vi pare; ma io posso dire con gli Academici e co' Platonici che, quantunque fosse il fato, l'anima non è soggetta al fato, o non ogni anima è soggetta: perché l'anime, divenute intellettuali, sono liberate da la soggezione del fato, e s'alcuna ve n'ha che sia legata ne la necessità fatale quasi con nodi adamantini, se ne può discioglier, perch'è operazione degli angeli il discioglierla, come de' demoni il ligarla. **[105]** Anzi l'anima per se stessa, sì come colei ch'è creata da Dio, è superiore al fato ne l'ordine de le cose e ha maggior forza; e quantunque s'avolga nel fato, o quando discende nel corpo o quando incappa ne' lacciuoli de le nostre cupidità, nondimeno, separandosi da le passioni corporee, libera se medesima da la servitù del fato e diviene quasi collega de l'anime celesti.[147] **[106]** Così rispondo co' Platonici e co' Peri-

145. Cfr. il commento ficiniano a *Enn.* II 3 15, citato alla nota 141.

146. All'idea platonica della provvidenza demiurgica si sovrappone inevitabilmente la dottrina cristiana, che preserva la libertà della contingenza all'interno del disegno provvidenziale del Creatore, secondo quanto sintetizza San Tommaso nel commento alla *Metafisica*: «si ulterius ista contingentia reducantur in causam altissimam divinam, nihil inveniri poterit, quod ab ordine eius exeat [...]. Et propter hoc secundum fidem catholicam dicitur, quod nihil fit temere sive fortuito in mundo, et quod omnia subduntur divinae providentiae», «a qua ordo necessitatis et contingentiae in rebus provenit» (Lib. 6, Lect. 3, riferita a *Met.* E 1026a e sgg.).

147. *Ma io posso dire... de l'anime celesti*: in questi paragrafi e nei successivi si recuperano nuovamente le argomentazioni di *Enn.* II 3 9 e la relativa esposizione ficiniana sul tema della libertà dell'anima razionale dagli influssi del corpo, delle entità corporee e del fato. A partire dalla lezione platonica di *Repubblica* e *Timeo*, Plotino e il suo commentatore distinguono l'esistenza corporea, che deriva all'uomo per influsso delle sfere celesti, dalla componente intellettuale che è dono divino e garante dell'arbitrio individuale; nel commento ficiniano si legge in particolare: «vita nobis corporea datur a stellis, ex qua perturbationes exoriuntur: sic ab intellectu divino intellectualem animum procreari huius vitae rectorem», per la qual cosa «posse vero animam rationalem fato se emancipare». Nella medesima sede Ficino associa la dimensione intellettuale degli esseri umani alle intelligenze angeliche, quella fisica alle entità demoniache che governano le influenze astrali: «Angeli rursum ad incorporea, daemones ad corporea vergunt plurimum, animasque alliciunt: ideoque angeli

patetici; che se fosse alcuna necessità nel fato, vano sarebbe il consigliarsi e il deliberare, vani i giudici, ingiuste le leggi, inique e crudeli le pene proposte a' malfattori.[148] Ma con Tolomeo medesimo potrei rispondere che le cose procedono da Dio ne' corpi celesti necessariamente, ma da' corpi celesti negli inferiori non con egual necessità: perché la materia de le cose inferiori non è capace d'ordine certo e necessario, com'è quella de' cieli, e 'l savio secondo il medesimo autore signoreggia a le stelle.[149]

[107] P.S. Io non voglio tanto affaticarvi in ciascuno argomento che non possiate passare avanti.

T.T. Era il quarto, se ben mi sovviene, ch'a gli animali nobilissimi si conviene il fare, a gli ignobilissimi il patire, a quelli di mezzo fra l'una e l'altra natura, com'è l'uomo, il fare e il patir per diversi aspetti: il ch'io non niego. **[108]** Ma quantunque l'uomo sia sottoposto a le passioni, de le quali son causa i corpi celesti, come è lo scaldarsi e 'l raffredarsi e l'altre sì fatte, nondimeno patisce nel corpo, non patisce ne l'anima: e se patisce ne l'anima mortale, non patisce ne la divina e immortale, la qual non è soggetta al patire, o non patisce da' corpi celesti ma da l'intelletto agente, il quale co 'l suo lume può illustrarla: ma questa è passione che fa perfetta l'anima.[150]

a fato solvunt animas, daemones autem eas fato devinciunt» (cfr. Plotino-Ficino 1540, cc. LXXVIII*r* e sgg.; per le citazioni, LXXVIII*v* e sgg.). Ma già poco prima, l'esposizione di *Enn.* II 3 8 propone l'ideale ascetico-contemplativo delineato dal giovane Torquato, indicando che l'anima razionale, «quae libera quodammodo fuerat hactenus, deinceps quasi serva infelixque sequatur illa quae ardentius adamavit, quoad ab amoris ardore se solvat» (ivi, c. LXXVI*r*).

148. Utile, al riguardo, l'argomentazione di San Tommaso nel *Commento* alla *Metafisica* aristotelica: a partire dalla disamina dei significati di *necessario* condotta in *Met.* Δ 1015a-b, l'Aquinate deduce che una necessità intesa come violenza fatale, che contrasti l'inclinazione o la volontà degli individui, esonererebbe questi ultimi da qualsiasi responsabilità («quod necessitas recte dicitur [...] est inculpabilis et irreprehensibilis. Dicitur enim quod necessitas magis meretur veniam quam increpationem. Et hoc ideo, quia non inculpamur nisi de his quae voluntarie facimus»: Lib. 5, Lect. 6).

149. Si confrontino ancora le argomentazioni del § 73 e la nota 109.

150. Il punto di partenza del ragionamento è la distinzione tra gli esseri animati condotta in *Enn.* II 3 13 e nel relativo commento ficiniano (per cui vd., *supra*, il § 81 e la nota 120). L'esposizione argomenta inoltre, a breve distanza, la compresenza nell'uomo di due tipi di anima, l'una soggetta alle pulsioni del corpo, l'altra sottoposta esclusivamente al lume dell'intelligenza: «ubi Plotinus animam alteram distinguit ab altera, inquit: quaecumque sunt inferioris animae ministeria, esse corporea: quoniam omnes huius affectiones et motiones incitantur a corpore [...]: officium vero animae alterius, quae extrinsecus extat, esse seipsam altius elevare» (Plotino-Ficino 1540, c. LXXVIII*v*). Già Aristotele aveva paragonato l'intelletto agente alla luce, perché anch'esso consente la contemplazione (così, ad esempio, in *de An.* III 430a), ma nel seguito della spiegazione Ficino si premura tuttavia di precisare la ripresa del concetto aristotelico, scongiurando l'idea di un unico intelletto agen-

P.S. Se patiscono gli instrumenti co' quali l'anima suole operare, l'anima almeno per difetto degli instrumenti sarà impedita ne l'operazione.

[109] T.T. L'intelletto non ha organo alcuno corporeo: laonde non può da l'instrumento essere impedito,[151] e, dovendo avere propia operazione, conviene che quella operazione sia libera, altrimenti non sarebbe propia; laonde per opinione di Plotino il libero arbitrio è la propia operazione de l'uomo: l'uomo dunque o ha elezione o non ha propia operazione.

P.S. Io avrei creduto più tosto che propia operazione de l'uomo fosse l'intendere, perché l'eleggere appertiene più tosto a la volontà ch'a l'intelletto.

[110] T.T. Io parlo alcuna volta secondo la dottrina de' Platonici; ma l'intelletto ancora è libero ne le sue operazioni: laonde per opinione de' seguaci d'Aristotele la libertà è più tosto ne l'intelletto che ne la volontà, e ne l'inteletto almeno è come in cagione e in origine. Ma Plotino, come più somigliante a' nostri teologi e particolarmente ad Origene, del qual fu discepolo e compagno, assegna per propia operazione de l'uomo quella de la volontà, perché propia operazione devrebbe esser quella per la quale meritiamo e demeritiamo: ma i nostri meriti e i demeriti procedono più tosto da la volontà che da l'intelletto.[152]

te universale, secondo l'interpretazione averroistica della psicologia peripatetica, per esaltare piuttosto l'azione dell'intelligenza individuale: «Hoc tu in loco animadverte Plotinum legitimo sensu Aristotelicum illud interpretari [...]: intellectus, id est superior anima: non intellectus interpretatione Averrois, unicus, sed unaquaeque intellectualis anima» (*ibidem*). Ulteriori argomentazioni sull'impassibilità degli esseri incorporei, che adducono come la battuta tassiana l'esempio della percezione corporea del calore e del freddo, trovano spazio in *Enn.* III *6* 1: «ne animam talibus conversionibus mutationibusque subdatur, quales sunt calefactiones frigerationesque corporum» (cfr. Plotino-Ficino 1540, cc. CLXXI*r* e sgg.).

151. Gli 'strumenti' corporei (e dunque alterabili da parte di influssi esterni) cui fa riferimento Sanminiato sono evidentemente i sensi, che tuttavia riguardano direttamente soltanto le operazioni dell'anima sensitiva, non dell'anima razionale-intellettuale. «Quando Aristotele dice nel suo libro de la *Fisiognomia* che l'anima patisce ne' moti del corpo e 'l corpo all'incontro in quelli de l'anima, si dee intendere de l'anima sensitiva e vegetativa, non l'intelletto, [che] vien dal cielo a guisa di peregrino», spiega ad esempio il filosofo Agostino Bucci nel *Forno*, interpretando un passo di *Phgn.* I 805a alla luce di *Gen. An.* II 736b (si vd. il § 15 e il relativo commento).

152. *L'intelletto... da l'intelletto*: L'idea plotiniana che l'affrancamento dalla dimensione corporea e dalla necessità fatale e, dunque, l'espressione più alta della libertà dell'individuo si compiano mediante l'esercizio dell'intelligenza ma soprattutto, e con maggior merito, della volontà («tum cogitatione tum maxime voluntate») pare derivare ancora una volta dal commento ficiniano a *Enn.* II 3 9: «Sicut enim temporalibus, sic et aeternis non tam illa considerando quam amando coniungimur. Et merito: quoniam consideratio potius manet intus, amor autem in amatum convertit amantem»; «voluntatis enim actus efficacior est quam cognitio atque liberior, et actionis principium, mediumque et finis» (Plotino-Ficino 1540, cc. LXXVIII e sgg). Quanto alla concordia tra Plotino e Origene, si ricordi che l'esposizione

[111] P.S. Scendiamo, se vi pare, al mondo inferiore dal superiore con l'argomento derivato da le parole di Aristotele medesimo.

T.T. Io non niego che l'ordine inferiore si governi secondo il superiore, perché appare negli elementi e in tutte quelle cose che da voi furono dette con tanto ornamento e con tanto splendore di parole: nondimeno l'ordine de le cose celesti, o il cielo, è cagione universale per cui non si distinguono gli effetti particulari, i quali non possono esser conosciuti da chi non ricorre a le cause propie e vicine; laonde vana è la scienza degli astrologi, ch'adducono le cause comuni e lontanissime.[153] **[112]** Oltre acciò l'ordine in queste cose inferiori non è sempre certo, ma alcuna volta fallace, come io dissi rispondendo agli argomenti quasi medesimi; ma non posso concedervi in modo alcuno che ne' pianeti siano le prime qualità, io dico la calidità, la frigidità, l'umidità e la siccità, o almeno non vi posso ciò concedere come peripatetico: perché, s'essi fossero composti di qualità contrarie, sarebbono corruttibili e soggetti a la mutazione; e io in questa conclusione fui aristotelico anzi che no.[154] **[113]** Nondimeno, s'io vi concedessi come platonico che ne' pianeti si

ficiniana di *Enn.* II 3 7 descrive i due «condiscipuli sub Ammonio Alexandrino ac semper amici» (cfr. la nota 136); in questo caso, Tasso sembra accentuare intenzionalmente il legame, definendo il primo discepolo del secondo. La presa di distanza dall'intellettualismo di matrice aristotelica, sulle tracce della tradizione patristica e scolastica (Tommaso d'Aquino, Pietro d'Alvernia, Giovanni Duns Scoto), si profila entro gli scritti tassiani già a partire da diverse prove risalenti ai primi anni della reclusione in Sant'Anna, in cui si affronta la delicata questione del rapporto tra intelletto e volontà e della preminenza di quest'ultima: vd. *Forno I* (103), *Gonzaga* (129-132), il *Discorso della virtù eroica e della carità* (che anticipa l'associazione tra volontà e carità: *Prose diverse*, II, p. 197) e la celebre Epistola 123 a Scipione Gonzaga (*Lettere*, II, n. 123). Il tema è approfondito, nelle sue implicazioni e con abbondanza d'esempi e di rimandi alle fonti, in Vagni 2020, pp. 23-30.

153. Il punto di appoggio si trova plausibilmente in Pico, *Disp.* III, Cap. I: «peculiares rerum proprietates, etiam corporeas, [...] a stellis originem non habere, praeterquam ratione principii universalis, sed a propria natura ipsarum rerum causisque earum proximis et cognatis» (I, p. 178); e ancora di seguito, III, Cap. III: «dixerunt astrologi motum omnem inferiorem a caeli motu dependere, statim dogmati suo contradixerunt, cum inde illud sequatur tritum apud philosophos, esse caelum universalem causam effectuum inferiorum. Causa autem universalis effectus non distinguit» (I, p. 188; il passo è postillato da Tasso con la nota «si ca(e)lum est / causa universa- / lis, non potest / particulares produ- / cere vel disting(ue)re», in Pico 1517, ciiii*r*: Baldassarri 1988, pp. 148 e 162; sul tema, Garin 1996, pp. 93-126). Anche Lucillo Filalteo, intervenendo *Contra astronomos* nei suoi *Commentarii* al *De caelo*, in una pagina fittamente postillata da Tasso propone di considerare per i diversi fenomeni naturali cause contingenti, in alternativa agli influssi celesti predicati dall'astrologia (cfr. Aristotele-Filalteo 1565, p. 84, e Capra 1993, p. 83).

154. La dissertazione *Contra astronomos* di Lucillo Filalteo rileva subito una contraddizione implicita nelle teorie che predicano la perfezione e l'eternità dei corpi celesti considerandoli al contempo vincolati alle qualità dei quattro elementi presenti nella sfera

trovassero queste qualità,[155] non posso concedere quel che volete che ne seguiti, ch'in lor sia alcuna malizia o alcuna malignità: perch'è sconvenevole che ne la natura de' corpi celesti, la qual è buona e conserva la bontà del suo creatore, sia malignità o malizia. La malignità è senza dubbio ne' corpi inferiori per cagione de la materia, la quale è malefica:[156] non è dunque Mercurio variabile a guisa di camaleonte, non è maligno Marte e Saturno; perché non è malignità ne' corpi celesti, e molto meno negli animi: e posto ch'in lor fosse alcuna malignità, come possono perderla per mutazione di luogo o a l'incontro diventar maligni, essendo buoni?[157] **[114]** Ne la natura umana, ch'è molto inferiore a la celeste, l'uomo buono è buono in ogni parte, così in Scitia come in Etiopia o fra que' popoli che sono nuovamente ritrovati; e ne la celeste non sarà buono il pianeta in tutte le parti del cielo? E Marte negli angoli sarà terribile oltramisura e, declinando, dagli angoli non porgerà tanto spavento? Molto più incostante dunque sarebbe la natura celeste de l'umana e terrena:

sublunare, e dunque soggetti alla corruzione per effetto della contrarietà di questi ultimi: «Ptolomeo Pelusiense astronomorum, et Hipparco Rhodio ducibus caelum aeternum facile affirmant, subditum tamen qualitatibus elementorum. Haec utraque dici sine inconstantia Aristotelici non posse arbitrantur» (con la postilla tassiana «Caelum eternum et subditum qualitatibus elementorum, Ptolomeo et Hipparco authoribus»: cfr. Aristotele-Filalteo 1565, p. 68, e Capra 1993, p. 71). Alterità e perfezione dell'elemento celeste sono teorizzate da Aristotele in *Cael.* I (cfr. in particolare 269b-270b); in merito all'idea della contrarietà come causa di corruzione e distruzione, cfr., *supra*, la nota 47.

155. La contrapposizione tra le concezioni platonica e aristotelica in merito alla composizione dei corpi celesti è proposta in termini più espliciti dallo spirito del *Messaggiero*, che accoglie da parte sua la prima, spiegando che «quel filosofo che più dal vulgo è tenuto in pregio giudicò che 'l cielo fosse d'essenza a fatto diversa da quella de' quattro elementi, [...] nondimeno il maestro suo, che maggiore e più alta cognizione ebbe di noi e de le cose tutte di là su [...] estimò egli che il cielo fosse composto di quattro elementi» (cfr. 33-34). Per la dottrina platonica, si rimanda in particolare a *Ti.* 31A-33B e al *Compendium in Timaeum* di Ficino, Cap. XXIV (cfr. Platone-Ficino 1539, p. 685).

156. La posizione che Tasso ipotizza di sostenere «come platonico» è in gran parte debitrice della visione plotiniana mediata da Ficino, come dimostra una battuta analoga del personaggio di Marsilio Ficino nel dialogo omonimo: «tutto il male che si può dire de la natura si conviene a la peggior natura, ch'è la materia, la quale o è la malizia istessa e la falsità o non senza falsità, e malizia» (22; per l'identificazione della materia con la malignità e il non-essere cfr. *Enn.* II 5 4, III 6 7 e la conclusione di *Enn.* VI). «Nat(u)ra planet(a)ru(m) / non est / malefica» si legge, inoltre, in una postilla tassiana a margine del *De quadruplici vita* nella miscellanea neoplatonica di Symphorien Champier (vd. Champier 1507, c. cviiva, e Russo 2002, pp. 130-131).

157. Come già ricordato *supra*, alla nota 117, un'altra formula registrata da Tasso a latere delle argomentazioni del *De quadruplici vita* di Champier sintetizza la convinzione che «planet(a)e no(n) / muta(n)t nat(u)ra(m) / loco» (vd. Champier 1507, c. cviiva, e Russo 2002, pp. 130-131).

e di questa niuna cosa più inconveniente posso imaginarmi. Oltre acciò quali odi o quali amori, qual tirannide v'andate imaginando nel cielo? Come può esser odio dov'è somma concordia? come tirannide in un regno che non è violento né crudele, ma eterno, com'è quello de' cieli?[158]

P.S. Voi opponete a le cose che non sono state dette da me, perch'io non parlai d'odio né d'amore né di tirrannia celeste.

[115] T.T. Perdonate a la debilezza de la mia memoria, s'io attribuisco a voi alcuna di quelle cose che sono molto conformi a quelle che poco dianzi adduceste; ma senza fallo fu vostra opinione, e tenuta da voi, ch'i corpi celesti fossero composti de le prime qualità, da le quali procedesse ogni loro efficienza: e parimente fu vostra opinione quella e degli influssi e de l'occulte qualità.

P.S. È vero quel che voi dite.

[116] T.T. Ma io in questo modo argomenterei contra la vostra opinione. Tutti i corpi luminosi, in quanto luminosi, son caldi: tutte le stelle son luminose, adunque tutte le stelle son calde; e ciò si prova per autorità d'Aristotele, il qual ne' libri del *Cielo* afferma che la luna, la qual dagli astrologi è riputata fredda, sia calda, come appare ne' plenilunî, ne' quali le notte sono più calde.[159]

P.S. Voi disprezzaste pur dianzi le leggi del disputare co 'l non rispondere a tutti i miei argomenti: ora le trapassate con attribuirvi le parti di argomentatore, dove le vostre propie devevano esser di respondere.

158. Ardissino 2003, p. 81, richiama ancora una volta un passo del commento ficiniano a *Enn.* II 2 4: «nulla enim sunt in caelo contraria, ubi non pugna, non transgressio, non interitus», accompagnato dalla postilla tassiana «nulla in / caelo sunt / contraria» (Plotino-Ficino 1540, c. LXVIII*r*); la studiosa ricorda inoltre un passaggio quasi sovrapponibile del Coro dell'Atto IV del *Torrismondo*: «Vi sono amori, ed odii, e mostri, e fere, / Là su spietate ed empie, / Cagion di morte iniqua o di tormento? / Vi son là su tiranni? / [...] O son voci onde il volgo agogna ed erra / E ciò che gira intorno / È per far bello il mondo e il Cielo adorno?» (2706-2718, versi citati in Ardissino 2003, p. 73).

159. In *Cael.* II 289a, Aristotele teorizza la natura luminosa e calda comune a tutti i corpi celesti. Tale posizione è ripresa da Pico, *Disp.* III, Cap. V, in cui si legge che «caloris istius effusio communis omnibus stellis; siquidem naturam caelestem consequitur universam sicuti lux» (I, p. 210; ma vd. anche il Cap. VII, *Non posse defendi dogmata astrologorum [...] si omnes stellae ponuntur calidae*); poco oltre, è sempre Pico a dar notizia che, per questa medesima ragione, «noctes in plenilunio esse calidiores» (*ibidem*): il dato è probabilmente desunto da Arist. *Part. An.* IV 680a (cui rimanda direttamente Mazzali 1959, *ad loc.*). L'idea ritorna in *MC* IV, con esplicito riferimento, a margine, all'autorità d'«Aristotile nel libro del Cielo»: «Perché fredda non è la bianca luna / [...] / Però quando ella co 'l suo cerchio intero / Mostra da l'alto cielo il pieno aspetto, / [...] / All'or le notti tepide e serene / Son più de l'altre» (467-475).

[117] T.T. Queste leggi sono state confuse per comun parere e per volontà del signor Cataneo particolarmente,[160] a la qual io non intendo di provar alcuna de le cose dette o pur de' giorni critici o del flusso e del reflusso del mare, il qual voi attribuite al moto de la luna: e io non voglio ciò negare, perch'è opinione di san Tomaso nel libro de l'*Opere occulte* che l'oceano per un tacito consentimento di natura accompagni il suo movimento; quantunque i Saracini e Adelando portassero opinione che 'l sito de la terra fosse cagione di questo movimento: derivò nondimeno questa opinione da Strabone e da' Greci più antichi. **[118]** Alcuni esistimarono che fosse un moto de l'elemento non in quanto acqua, ma in quanto elemento desideroso di tornare al suo luoco; alcuni altri a l'altre cagioni aggiunsero il rivolgimento de' venti; altri, fra' quali fu Alpetragio, n'assegnò per causa il moto diurno; Ruggiero di Baccone l'obliquità e rettitudine de' raggi; Aboasar la differenza del lume molto o poco crescente o decrescente: ma in qualunque modo ciò adivvenga, nulla importa a la libertà del nostro volere; però io non sosterrò più l'una che l'altra opinione.[161] **[119]** Ma se le stelle, oltre il sole e la luna, hanno qualche forza ne le cose inferiori, il ch'io non niego né confesso, l'hanno certo minore: la-

160. *Voi disprezzaste... per volontà del signor Cataneo particolarmente*: si richiama lo scambio del § 61, in cui Tasso manifestava il desiderio di «usurpare la parte d'attore, lasciando quella di reo», ottenendo l'approvazione implicita di Cataneo («S'io fossi giudice de le vostre contese, vi concederei non solamente il riprovare ma il provare»).

161. *e io non vogliò ciò negare... più l'una che l'altra opinione*: L'intera argomentazione è debitrice di Pico, *Disp.* III, Cap. XV (*Aestus maris in aliam causam quam in Lunam referri posse, in quam et si referantur nihil inde iuvari astrologiam*), puntualmente annotato da Tasso con postille che ne sintetizzano i contenuti (cfr. Pico 1517, eiiv-eiiiir, e Baldassarri 1988, pp. 148-149 e 165). Le autorità e le opinioni sommariamente evocate in questi paragrafi del dialogo compaiono, in diverso ordine, nella dissertazione pichiana, che raffronta differenti spiegazioni del ciclo delle maree, riconducibili alla luna o ad altre cause: «Adelardus, ex opinione Saracenorum» (Adelardo di Bath, filosofo, astronomo e astrologo inglese vissuto tra XI e XII secolo, erroneamente citato come «Adelandus» dallo stesso Pico), associa i flussi alla tensione a riunificarsi dei bracci di mare separati dalle terre («ipsius terrae situ»), dal momento che «naturali propensione feruntur elementi cuiusque partes ad suam integritatem»; da altri è evocata la generazione di venti e vapori («vaporum ventorumque generatio»), spiegazione alla quale «Aboasar» (o Abumasar, astronomo e astrologo arabo del IX secolo) aggiunse la concordia «aquarum tam in ascensu quam in descensu cum Luna»; «Alpetragius attulit huius motus caelestem causam, nec a Luna, verum a diurno motu» (l'astronomo arabo Alpetragio, che visse e operò in Spagna nel XII secolo); «Rogerius Bacon [...] causam reddere voluit ex lumine», vale a dire al mutevole influsso dei raggi ora diretti ora obliqui della luna; «nos, si pertinet ad Lunam talis effectus», conclude infine Pico, «ad eius id motum referamus, quem tacito naturae consensu oceani motus imitatur [...]. Quod quidem divo Thomae placuisse videtur in libro *de occultis operibus naturae*». Anche Pico, come il personaggio di Tasso, si mostra in ogni caso disinteressato ad accogliere l'una o l'altra teoria, che nulla apportano alla riflessione sul destino (cfr. I, pp. 304-320).

onde il principato ne la generazione, o ver nascimento de l'uomo, non si può attribuire ad altri che al sole.[162] Voi nondimeno devete provare che n'abbian alcuna simile a quella de gli struzzi, i quali covano l'ova con lo sguardo;[163] e, avendola, come le stelle possono esser fredde e luminose, essendo ogni lume causa di calore.

[120] P.S. Se le stelle non fossero fredde, non potrebbono raffredare: oltre acciò tutte le forme de le cose sublunari non sarebbono in virtù contenute ⟨ne le⟩ celesti.[164]

T.T. Le stelle e la luna raffredano per accidente, e 'l sole medesimo può in questa guisa raffredare, perché allontanandosi è cagione così del freddo come de la morte: e questo basti al primo argomento.[165] **[121]** Al secondo io

162. In Pico, *Disp.* III, Cap. X, si ribadisce che il calore del sole (e in seconda battuta della luna) è fonte di vita e si limita la possibilità di ulteriori influssi astrali, secondo la lezione di Aristotele: «Cum vero de calore illo vivifico, fovente rerum generationes perficienteque, loquitur, aut tantum Solis [...] aut Solis et Lunae, ut in libris *de animalium generatione*, facit mentionem» (I, p. 250, con riferimento ad Arist. *Gen. An.* IV 777b-778a).

163. È probabile che Tasso recuperi il dato dal *Dialogo dell'imprese militari e amorose* di Paolo Giovio (1555), ampiamente consultato per il *Conte* ma conosciuto già in precedenza, nel quale si commenta l'impresa «*Diversa ab aliis virtute valemus*», raffigurante due struzzi che covano le uova con lo sguardo, notando che «alcuni scrivono che lo struzzo non cova le sue uova sedendovi sopra come gli altri uccelli ma guardandole con raggi efficacissimi del lume degli occhi» (si cita dall'edizione di riferimento a cura di Maria Luisa Doglio, p. 100); la diceria è una distorsione delle descrizioni del comportamento degli struzzi (che depongono le uova in estate e lasciano che maturino al calore del sole e della sabbia) trasmesse dai bestiari tardoantichi, medievali e moderni (per cui si rimanda all'edizione Zambon 2018).

164. Sanminiato torna a rifarsi alla dottrina platonica-neoplatonica, che non ammette un elemento peculiare costitutivo del cielo e dei corpi celesti (come l'etere teorizzato nella tradizione aristotelica), ma considera il cosmo nella sua integrità composto dei quattro elementi naturali e delle loro proprietà (cfr. la lezione originaria di Pl. *Ti.* 31A-33B). In questa battuta e nella replica di Tasso si segue, in particolare, il *Compendium in Timaeum* di Ficino, Cap. XXIV, in cui si spiega che gli elementi sono presenti «in coelo per virtutes, et sub coelo per formas», e che questa presenza in cielo delle virtù degli elementi che informano le realtà mondane legittima la preminenza gerarchica e l'influsso delle sfere celesti sulla dimensione sublunare («sic et coelum nisi elementorum elementaliumque comprehendat vires, haec gubernavit nunquam»: cfr. Platone-Ficino 1539, p. 685).

165. Pico, *Disp.* III, Cap. VI, spiega, sulla scorta di Aristotele, che luna e sole, per via dei rispettivi moti, «ex accidenti [...] principia sunt ambo frigoris et caloris, [...] nam facit [...] Sol per totum annum hiemen atque aestatem, idemque Luna facit per mensem, sed est ista diversitas, quod haec quidem a Sole per accessum atque discessum, a Luna non hoc modo, sed alterum fit in crescente luce, alterum decrescente» (I, p. 222; con richiamo ad Arist. *Gen. An.* IV 767a). Anche in precedenza, Pico teorizza che i corpi celesti, per le caratteristiche della propria natura, generano soltanto il calore, mentre influiscono sul resto per accidente: «caelum [...] fieri [...] per se tantum calorem, ceteras qualitates ex accidente» (Lib. III, Cap. IV [I, p. 200]; il passo è postillato da Tasso con l'indicazione «N(ota) Calorem fieri

risponderei che le prime qualità, le quali in virtù sono ne' corpi celesti, non gli fanno freddi né caldi né umidi né secchi, come gli elementi, de' quali la sommità è nel cielo per opinione de Platone e de' Platonici. Ma benché siano nel cielo le virtù de le forme elementari, non segue che dal cielo vengano gli influssi in altra maniera che co 'l lume e co 'l moto; ma né con l'uno né con l'altro può derivar alcuna influenza fredda, per così dire, come sarebbe il timore degli animi, o altra passione simigliante, perch'il lume per sua natura riscalda, e il moto similmente: laonde l'influenze portate co 'l lume e co 'l moto non possono esser cagione di freddo nel corpo o di spavento ne l'animo, se non, come ho detto, per accidente.[166]

[122] P.S. Noi diciamo ch'una stella riscaldi, l'altra raffreddi rispettivamente e in comperazione: perché tutte raffredano a paragone del sole, e il sole medesimo è freddo verso di sé ne l'allontanarsi; e in somma da tre cose è fatto il calore: da la grandezza de la luce, da la densità e da la propinquità. Ma qual più di queste condizioni, qual meno sia cagione di questo effetto, non dirò ora partitamente: ma Saturno è riputato freddissimo per la lontananza, bench'egli sia maggiore de la stella di Giove, il quale è temperato e caldo anzi che no.[167]

/ a ca(e)lo per se, / ca(e)teras qualit(at)es / ex accid(en)ti»: Pico 1517, ciiii*r*; Baldassarri 1988, pp. 162-163).

166. *Al secondo... per accidente*: Il secondo argomento addotto da Tasso sembra riprendere anzitutto il *Compendium in Timeaum* ficiniano, Cap. XXIV, in cui si mostra come il cielo comprenda le virtù dei quattro elementi, ma al grado massimo di eccellenza («Dicemus cum Platone [...] elementa in coelo coelestia»), con esiti diversi rispetto alle qualità esperibili nella realtà sublunare: «ignis [...] lumen, vivificum calorem», «terrae [...] solidam firmamque stabilitatem», «aeris [...] qualitatem [...] translucentem», «aquae [...] delicatissimam, et aequabilissimam lenitatem» (cfr. Platone-Ficino 1539, pp. 685-686). Tale concezione è fatta quindi interagire con l'idea aristotelica che i corpi celesti esercitino un influsso sulle realtà inferiori soltanto per mezzo della luce che emanano e del calore che si produce per effetto del loro movimento (cfr. *Cael.* II 289a). Che moti e luminosità siano gli unici elementi misurabili dalla scienza astronomica e influenti sugli enti mondani è convinzione già sostenuta, pur con maggiori tentennamenti, dal Tasso personaggio del *Messaggiero* («io giudico che 'l cielo e le stelle non oprino ne le cose inferiori se non co 'l lume e co 'l moto»: vd. 81).

167. Gli argomenti spesi da Sanminiato sono anch'essi contemplati da Pico, *Disp.* III, Cap. VII, in cui si riporta un'opinione riconducibile agli astrologi, secondo la quale la freddezza delle stelle sarebbe relativa: «stellas aliquas dici frigidas, quia non tantum nobis caloris impartiantur quantum sit satis temperamento nostro. Sic Saturnum frigoris accusari quia, procul a terra positus et Iove minor, tepidius quam oportebat inferiorem naturam foveat»; poco oltre, lo stesso Pico ammette le tre cause del calore («tria enim fere facient intentionem caloris, magnitudo lucis, densitas et propinquitas»), aggiungendo però che non è chiaro in quale rapporto esse siano fra di loro (cfr. I, pp. 228-230; in Pico 1517, dir, si registra la nota tassiana «Saturnus dicitur frigidus propter distantiam»: Baldassarri 1988, p. 163).

[123] T.T. Io non posso risponder cosa che non sappia il signor Paulo, perché da un medesimo fonte egli può derivargli argomenti, io le risposte: dirò nondimeno che, se la maggior lontananza fosse cagione del maggior freddo, la stella del cor del Leone, la quale da gli astrologi è riputata fervidissima, sarebbe per la sua lontananza più fredda di Saturno medesimo.[168]

P.S. Cagione del suo fervore è la sua propia virtù.[169]

[124] T.T. Questo vorrei che mi fosse provato dal signor Paulo, quai virtù o quai propietà occulte siano ne le stelle, e come le propietà specifiche possano esser men nobili de le comuni o a le comuni ripugnare o come in noi derivare in altra guisa che co 'l lume e co 'l movimento, perché né in questo modo né in quello può venire alcuna influenza che raffreddi; ma venendo co 'l lume, il quale, come dicono, è fonte de l'influenze e carro de la virtù, non raffrederà giamai: e peraventura non sarà occulta, perch'è propio del lume l'illustrare e il manifestare tutte le cose.[170]

[125] P.S. Non solo il lume e 'l movimento, ma la densità e la rarità de' corpi luminosi può esser cagione de l'influenze.[171]

168. Il personaggio di Tasso dichiara di trarre la risposta dal «medesimo fonte»: sempre in Pico, *Disp.* III, Cap. VII, si replica infatti all'idea degli astrologi di una freddezza relativa delle stelle: «Praeterae nonne statim sequetur evidenter, stellas omnes haerentes, praesertim citra primum magnitudinis gradum, Saturni esse frigidiores, siquidem et minores illo et remotiores a terra sunt? [...] Erit igitur Cor leonis frigida stella, quae tamen ab astrologis decernitur esse flagrantissima» (*ibidem*; con la relativa postilla tassiana «si Saturnus frigidus propter distantia(m), / frigidiss(i)ma Cor / Leonis, qu(a)e / calidiss(i)ma dicitur»: Pico 1517, dir, Baldassarri 1988, p. 163).

169. Sanminiato si fa di nuovo portavoce di un'obiezione avanzata dalla tradizione astrologica e discussa da Pico, *Disp.* III, Capp. VII e sgg., secondo la quale la diversità degli influssi astrali sarebbe causata dalla natura particolare di ciascun corpo celeste («per influxus qui particulares astrorum naturas consequuntur»: cfr. I, p. 234).

170. Continuando a seguire il dettato di Pico, *Disp.* III, Tasso nega la possibilità che una stella possieda virtù specifiche e occulte in grado di contrastare gli effetti della luminosità e del moto, caratteristiche preminenti e comuni a tutti corpi celesti. La battuta riecheggia, in particolare, la sintesi preliminare del Cap. V, in cui si afferma che «praeter motum et lucem, quique prodit a luce vivificus calor, alios a sideribus ad nos influxus devenire [...] nulla experientia monstrat», e si ammonisce che «nulli competit ex natura propria repugnans aliquibuis proprietatibus illi de communi natura convenientibus», per la qual cosa «si naturam caelestem, quatenus est caelestis, consequitur calor ille vivificus, non consequitur peculiarem naturam sideris alicuius effectiva vis frigiditatis et siccitatis, quae sunt vitae contrariae qualitates» (I, pp. 210-214); ma vd. anche l'ispirata conclusione del Cap. XXIV, che identifica nel lume celeste la scaturigine del grado di perfezione concesso alle realtà terrene, capace di infondere e far risaltare in esse le virtù («Actus igitur et perfectio virium, quaecumque rebus terrenis inditae sunt, hoc ipsum lumen calorificum est»: I, p. 388).

171. «Efficacem in nos actionem tres praecipue faciunt lucentis corporis conditiones, magnitudo, densitas et propinquitas», sintetizza Pico, *Disp.* III, Cap. X (I, p. 248).

T.T. A mio giudicio devrebbe più tosto il lume portar l'influenza, ch'è virtù quasi spiritale; ma il raro e il denso, sì come il movimento, possono più tosto esser cagione del caldo o d'altro effetto corporeo.[172]

[126] D.C. Se crediamo a san Paulo, l'una stella è differente da l'altra per la chiarezza: e con questa autorità posso anch'io interponer la mia opinione: l'altre differenze non sono forse di tanta importanza.[173] Ma a voi, signor Paulo, per provar le propietà occulte de le stelle, non mancheranno compagni, perch'è di questa opinione ancora messer Giuseppe Salviati, il quale non solamente è pittore, ma astrologo eccelente.[174] **[127]** E se l'ora è tarda, troveremo altro tempo più opportuno a questi ragionamenti, sol che l'uno e l'altro di voi non si sdegni di far così grande onore a così picciol luogo: s'apparecchi il Sanminiato dunque a gli argomenti, e il Tasso a le risposte.

[128] T.T. Io prometterò ogni cosa, purch'io mi possa da voi a buon concio[175] partire.

D.C. Finiamla ora questa contesa, se non promettete di ritornare: perch'in assenza del Salviati non mancherà chi difenda la sua opinione.

172. Anche sulla peculiare natura della luce, al limitare tra la sfera sensibile e la dimensione spirituale, riflette già PICO, *Disp.* III, Cap. IV, in cui si contempla la luce quale «summa qualitas corporum, corporeae vero naturae primus vitae gradus» (I, p. 196).

173. L'arbitro della disputa tronca la questione, in termini favorevoli a Tasso, facendo valere l'autorità incontrovertibile di San Paolo. L'ipotesto è tuttavia, ancora una volta, PICO, *Disp*. III, Cap. XI, laddove si risponde alle teorie astrologiche basate sulle differenze tra le stelle citando 1 Cor 15,39-41, in cui si distinguono i corpi astrali soltanto in virtù del diverso grado di luminosità («Alia claritas solis, alia claritas lunae, et alia claritas stellarum; stella enim a stella differt in claritate»: cfr. *Disp.* I, p. 254; al brano paolino rimanda direttamente MAZZALI 1959, *ad loc.*).

174. Anch'egli di origine toscana, Giuseppe Porta (1520-1575, detto Giuseppe Salviati in omaggio al suo maestro Francesco de' Rossi detto il Salviati) conobbe una fortunata carriera pittorica in ambiente veneto e in particolare a Venezia, dove frequentò i maggiori artisti e intellettuali (vd. Vasari in coda alla *Vita di Francesco detto de' Salviati*, nella lezione del 1568: V, p. 536). Il giovane Tasso lo immortalò nel *Rinaldo*, accostandolo ad Apelle (VII 69 5-8; cfr. anche PRANDI 2014, pp. 5-7), mentre nel suo *Amadigi*, il padre Bernardo ne mise in risalto proprio la competenza astrologica: «Giuseppe Salviati, a cui mostraro / Le stelle i rei, e i lor felici effetti, / Che come in specchio trasparente, e chiaro / Vede del Ciel tutti i secreti aspetti» (così nel catalogo degli uomini illustri del Canto C, ottava L; si cita dalla *princeps*: TASSO 1560, p. 607). Studi e appunti di Salviati in materia di astrologia sono raccolti in un manoscritto autografo conservato alla Biblioteca Marciana di Venezia: cfr. ROSSI 1995, p. 148. Con ogni probabilità, si dovrà riconoscere Giuseppe Porta anche nel riferimento al «Salviato», citato insieme a Tiziano, nel *Cataneo-idoli* (cfr. 80 e il relativo commento).

175. Vale a dire, in pace, d'accordo (così, ad esempio, nel *Decameron*, Giornata quinta, Novella quarta: «se egli si vorrà a buon concio da me partire, e' gli converrà, che primieramente la sposi»).

[129] T.T. Io sono stanco e sì dal camino e sì dal ragionare:[176] laonde riserberò questo ragionamento più volentieri ad altra occasione, ne la qual m'offerisco per uditore.[177]

P.S. È ben fatto che ripariamo al nostro albergo: perché di notte tempo vanno a torno di male brigate assai; nel ritorno credo ch'il Tasso non ci negherà di ragionare almeno de l'altre sue amorose conclusioni.

176. All'ora tarda che smorza la contesa dei dialoganti tassiani si sovrappone il notturno d'apertura di *Inf.* II, all'ombra del quale Dante s'apprestava «a sostener la guerra / sì del cammino e sì de la pietate» (4-5).

177. Al significato letterale del termine ('uditore', 'ascoltatore') si assomma una valenza giuridica, se si pensa, ad esempio, che la *Cavaletta* rievoca una disputa giovanile condotta dal portavoce dell'autore con l'«auditore» (vale a dire il consigliere in materia di giustizia) del Vicelegato di Bologna (cfr. 2 e *passim*).

Il Ficino overo de l'arte

Introduzione e commento
di Federica Alziati

Genesi e tradizione

L'edizione critica restituisce la lezione testuale desumibile dall'unico autografo tassiano, conservato alla Biblioteca Nazionale di Napoli (nel manoscritto I. B. 56, siglato N da Raimondi). Il testimone è collocato in un volume rilegato, composto da due distinti fascicoli: il primo comprende una redazione autografa del *Minturno*, il secondo le versioni autografe di *Cataneo-conclusioni* e *Ficino* (per descrizioni dettagliate, vd. Bonfigli 1927, Raimondi 1958, I, pp. 170-171, Russo 2002, pp. 42-43, ed ora Russo 2022, p. 384, n. 64). Poiché Raimondi giudica derivati da tale esemplare sia gli apografi superstiti sia la *princeps* postuma procurata dal Foppa nel 1666, l'apparato registra le sole varianti interne di N (cfr. Raimondi 1958, I, pp. 182-183).

Come nel caso pressoché analogo del *Cataneo-conclusioni*, resta problematica la questione della datazione. In assenza di riferimenti espliciti da parte dell'autore e nell'apparente impossibilità di applicare altri criteri esterni, Ezio Raimondi dichiara di basarsi esclusivamente su «un confronto di testi». Nella fattispecie, l'editore accosta alcuni brani del *Ficino* a passi di *Mondo creato* e *Porzio*: il § 40 del dialogo ai vv. 1640-1649 del *Giorno Sesto* del poema (sulla creazione dell'uomo) e i §§ 31-33 e 55-57 rispettivamente ai §§ 116-117 e 150-151 del *Porzio* (sul rapporto tra arte e prudenza e sulla tracotanza dell'architettura monumentale antica). Sulla scorta di tali raffronti, riconduce il *Ficino* nell'orbita del *Porzio* (che egli data attorno agli inizi del 1593, benché contributi più aggiornati invitino ad anticiparlo alla conclusione del decennio precedente: vd. la relativa introduzione), ma lo ritiene necessariamente anteriore e propone di collocarne la stesura «verso la fine del '92» (cfr. ancora Raimondi 1958, I, pp. 55-59). Tra le ipotesi alternative in seguito formulate dagli studiosi, si dovranno tenere in particolare riguardo gli argomenti a sostegno di una datazione più alta proposti da Emilio Russo. A fronte di una ricognizione ampia e dettagliata (per la quale si rimanda a Russo 2002, pp. 21-55), risulta anzitutto convincente immaginare il concepimento e la redazione di un'opera d'ispirazione fiorentina quale il *Ficino* entro l'estate del 1590, in concomitanza con gli estremi tentativi tassiani di conquistarsi il favore dei signori di Toscana (e dunque in prossimità della dedica del

Costante al Granduca Ferdinando I e della composizione dell'*Orazione in lode della serenissima casa de' Medici*: vd., al riguardo, anche Olivadese 2019/3). Altrettanto fondato pare il rilievo della contiguità con il *Cataneo-conclusioni*, non soltanto sul versante della tradizione del testo ma ancor più dal punto di vista dell'ideazione e dei contenuti, in special modo per il parallelo rifiuto di qualsiasi deriva deterministica, in favore di una visione provvidenziale del cosmo e della riaffermazione del libero arbitrio umano (come evidenziato anche da Ardissino 2003, pp. 95 e sgg.): poiché Russo suppone legittimamente che l'ideazione del *Cataneo-conclusioni* consegua all'apparizione dei *Discorsi sopra le cinquanta conclusioni amorose del sig. Torquato Tasso* di Vitale Zuccolo, dati alle stampe a Bergamo nel 1588, tale discrimine cronologico andrà preso in considerazione anche in relazione al progetto del *Ficino*.

Sembra pertanto ragionevole arretrare fino a lambire il periodo successivo alla liberazione da Sant'Anna, contraddistinto da un intenso, proficuo lavoro sulle prose dialogiche, da compiersi o correggersi: un ulteriore indizio, in tal senso, è rappresentato dalle insistite richieste registrate nell'epistolario tassiano tra l'ottobre 1586 e il giugno 1587 del commento di Alessandro di Afrodisia alla *Metafisica* aristotelica o dell'opera di Plinio, ipotesti significativi del presente dialogo (vd. Basile 2000, pp. 231, 240). E pur facendo attenzione a non tradurre i ricorsi tematici (frequenti nel tempo) in elementi probativi in funzione di una collocazione cronologica circoscritta, si noti da ultimo come la distesa disquisizione del *Ficino* sul concorso di prudenza e fortuna nell'operato artistico (sulle tracce di *Eth. Nic.* VI) trovi il precedente più affine nelle dissertazioni della *Cavaletta*, composta nel 1585, poi ripresa e pubblicata nel 1587. In assenza di dati certi e prove inconfutabili, tutti gli argomenti esaminati invitano a ritenere plausibile, con Russo, che il dialogo sia stato per lo meno progettato a partire dal 1587-1588 e comunque redatto entro l'estate del 1590 (proposta accolta anche da Gigante 2007, pp. 252-253).

Argomento

Il confronto tra i due interlocutori d'eccezione, Marsilio Ficino e Cristoforo Landino, muove da una definizione apparentemente prestabilita di arte e di natura: fin dal primo paragrafo, il «dottissimo Ficino» identifica entrambe con la formula «certa ragione», adducendo a sostegno il motivo topico dell'arte imitatrice della natura e suggerendo da subito una concezione intellettualistica dell'operato degli artefici e una visione provvidenziale della realtà naturale. Di qui prende avvio un dibattito destinato non tanto a stravolgere, quanto a ricalibrare gli assunti di partenza, con le obiezioni incalzanti del Landino a insinuare il dubbio sul grado di razionalità e certezza e della natura e dell'arte.

Penetrando nel vivo della questione, il margine di incertezza dei fenomeni naturali e la componente d'imponderabilità dei prodotti artistici sono giustificati da Ficino adducendo l'imperfezione del sostrato materiale, che si oppone all'immutabile perfezione delle forme esemplari presenti *in mente Dei* come all'intervento degli artefici. Al fine di precisare le definizioni iniziali, la natura è allora riconosciuta come *ratio seminaria*, principio vitale intrinseco che attua la potenzialità della materia informe, mentre l'arte si distingue come principio produttivo che agisce sul reale modellandolo dall'esterno. È evidente come il proposito di Ficino sia innanzitutto scongiurare qualsiasi deriva meccanicistica per la quale «si darebbe dal mondo essilio a la providenza» (11), mentre da parte sua Landino, pur riconoscendo la regolarità della natura, ricusa di ammettere che quest'ultima si conformi razionalmente a modelli ideali («non posso concedere agevolmente che questa natura di cui parliamo, quantunque sia costantissima ne l'operare, sia ragionevole e operi a l'essempio»: 16).

Le differenti interpretazioni dell'operato della natura portano persino con sé ipotesi divergenti sull'origine dell'universo, inducendo i dialoganti a porre a problema se il mondo sia eterno o abbia avuto inizio nel tempo, vale a dire se si possa ammettere che il mondo stesso sia stato creato da Dio a partire da un *exemplum* cronologicamente preesistente. Per ragioni di pertinenza (e forse anche di prudenza), l'argomento è lasciato cadere, ma non si tacitano gli interrogativi sul rapporto tra l'attività del Creatore e la produttività della creazione: sulla possibilità che la natura (o meglio la *natura naturata*) imiti scientemente l'arte divina (altrimenti definita *natura naturans*) o addirittura coincida con essa. Si riaffaccia così anche il nodo della relazione che l'intelligenza umana e la pratica artistica sono chiamate a intrattenere con la natura: da un lato, Ficino sembra disegnare i contorni di un cosmo perfettamente gerarchizzato, entro il quale alle arti spetta di seguire la traccia della realtà naturale, riconoscendo in essa una manifestazione e imitazione fedele dell'arte divina; dall'altro, Landino rivendica per l'uomo il diritto-dovere di dominare la natura e la libertà di intervento sulla realtà contingente, da esercitarsi secondo l'arbitrio individuale, ribadendo al contempo la necessità di affrancarsi dall'ambito della corporeità per elevarsi senza mediazioni fino alla dimensione intellettuale del divino. Nel nome del comune signore Lorenzo de' Medici, un momentaneo motivo di accordo si trova proprio in simile ideale contemplativo, che Ficino riconosce «non molto discorde da' nostri principi» e arricchisce di una commossa descrizione dell'intelletto umano che «divino si fa con la contemplazione della divinità», fino a raggiungere «la felicità [...] e il fine di quella arte con la quale egli adopera» (28-29). Nella vertigine sapienziale che ne deriva, cova tuttavia il pericolo di perdere di vista i caratteri specifici dell'arte umana: «questa arte è piuttosto scienza o sapienza che arte», fa notare prontamente Landino, esprimendo il desiderio di una definizione più precisa dell'attività artistica (30).

Sorge a questo punto l'esigenza di ripercorrere la classificazione aristotelica delle virtù intellettuali, riconducibili all'ambito speculativo (intelletto, scienza, sapienza) o pratico (prudenza, arte), e una nuova occasione di discordia germoglia nella discussione del rapporto tra prudenza e arte e nella disamina del ruolo della fortuna nell'operato di entrambe: questione ricorrente nella dialogistica tassiana, che si rivela tema centrale già nel *Gonzaga secondo* e oggetto di dibattito anche nella *Cavaletta* (107-110). Se Ficino si fa portavoce della possibilità di assimilazione di arte e saggezza (e persino di arte e scienza), sull'esempio dell'arte divina, Landino ribadisce la validità della distinzione e richiama alla concezione originaria dell'arte come 'tecnica' («Ma io ricerco quel che sia l'arte umana, la quale a me pare di conoscere più tosto ne le mani o ne la lingua che ne l'intelletto de l'artifice»: 44).

L'ultimo atto del dialogo si risolve, quindi, in un tentativo di calibrare le ragioni dell'intellettualismo con la realtà della pratica artistica: l'origine stessa dell'arte si riconosce al punto d'incontro tra l'innata predisposizione dell'essere umano all'armonia e alle proporzioni (dono del Creatore e riflesso della struttura perfettamente armonica del cosmo) e il tesoro di conoscenza e memoria accumulabile dagli artefici attraverso l'esperienza. C'è spazio sia per celebrare il mistero dell'ispirazione divina dei poeti (sulla scorta dell'innografia pseudo-omerica ed orfica) sia per domandarsi (da un punto di vista ben più mondano) in che modo le necessità contingenti e l'ambizione individuale concorrano al ritrovamento e agli sviluppi delle arti. Persino la minuta descrizione dell'interazione di competenze teoriche e abilità artigiane «ne l'arsenale de' Viniziani» (58) può così farsi specchio della convergenza di ogni attività o sforzo conoscitivo in grembo alla «vera sapienza», vale a dire in «Dio stesso» (59). Ecco allora il personaggio di Ficino richiamare potentemente l'attenzione al vertice supremo cui deve orientarsi qualsiasi tentativo di speculazione o realizzazione artistica, ammonendo che «i fini di tutte l'arti servono o deono servire a quello della divina filosofia», piuttosto che alla vanità umana, «percioch'ella è arte de le arti e scienza de le scienze» (59). Non è necessario, in fondo, stabilire quanti gradi di separazione distanzino le mani e l'intelletto dell'uomo dalla pura contemplazione dei principi primi e immortali, scandagliare sino in fondo il mistero che anima la natura o determinare le possibilità di convergenza tra abilità tecnica e saggezza umana, a patto di indirizzare ogni sforzo alla sapienza eterna nella quale è riposta la felicità perseguita da ciascuna forma di esistenza, dalla totalità delle nostre azioni e dal complesso dei prodotti che ne derivano. Da questa prospettiva, si comprende forse meglio perché Tasso abbia scelto di affidare il dibattito alle personalità monumentali ma distanti nel tempo di Marsilio Ficino e Cristoforo Landino, vale a dire a due rappresentati del felice consesso culturale della Firenze laurenziana: uno sfondo privilegiato che colloca le riflessioni sull'arte in un più vasto orizzonte di pensiero

e sperimentazione, quale parte integrante della feconda sinergia tra ricerca filosofica, produzione artistica e azione politica che caratterizzò l'ambiente mediceo al culmine dell'Umanesimo.

Ambientazione e interlocutori

Privo di contestualizzazione diegetica e scevro di dettagli utili a individuare con esattezza i contorni topografici e cronologici della scena, il *Ficino* ha una forte connotazione storico-geografica in virtù dei suoi interlocutori, che lo proiettano al cuore del *milieu* intellettuale fiorentino del secondo Quattrocento (utile, in proposito, l'affondo di Gigante 2025, pp. 19-33). Non si discernono sul fondale né la città né il paesaggio del contado (magari la villa di Careggi, sede privilegiata del circolo neoplatonico, o l'eremo di Camaldoli, teatro delle *Disputationes camaldulenses* del Landino); pur concedendo un margine di imprecisione alla visione a posteriori di Tasso, soltanto il profilarsi di un Lorenzo de' Medici ormai maturo statista (paragonato «a Temistocle e a Pericle»: 13), la familiarità con cui i dialoganti accennano a Giovanni Pico della Mirandola (cfr. 28 e 37) e i riferimenti all'esposizione ficiniana delle *Enneadi* invitano a collocare il dialogo attorno alla metà degli anni Ottanta (e in ogni caso tra la prima visita fiorentina di Pico, verosimilmente databile al 1479, e la morte del Magnifico, sopraggiunta nel 1492).

Cristoforo Landino (1425-1498) fu tra i protagonisti della vita culturale e politica fiorentina nella seconda metà del Quattrocento, dapprima sotto l'egida di Cosimo il Vecchio e successivamente di Lorenzo il Magnifico. Intellettuale, letterato e poeta, dalla fine degli anni Cinquanta mantenne l'insegnamento di retorica e poetica presso lo Studio cittadino, in cui si distinse come lettore di classici e soprattutto come promotore della tradizione letteraria volgare. Attivo nella scuola neoplatonica radunata attorno a Ficino, fu a sua volta autore di dialoghi filosofici (dalle *Disputationes camaldulenses* al *De vera nobilitate*): la competenza speculativa e dialettica del personaggio emerge con efficacia in questa sede, a corredare il profilo più conosciuto di commentatore di poesia e segnatamente di interprete della *Commedia* dantesca (l'esposizione landiniana fece scuola per tutto il XVI secolo e lo stesso Tasso ne lesse e postillò un'edizione veneziana: cfr. Dante-Landino-Vellutello 1564, e Russo 2022, pp. 391-392, n. 27).

Marsilio Ficino (1433-1499) è notoriamente la personalità filosofica di maggior rilievo dell'accademia neoplatonica rifondata nella Firenze medicea («nostra tempestate inter Platonicos facile princeps», lo definisce Landino in apertura delle *Disputationes camaldulenses*: I, p. 9). Nella biblioteca tassiana superstite e nel presente dialogo figura principalmente come traduttore e interprete degli

Opera omnia di Platone e Plotino, dati alle stampe per la prima volta nel 1484 e nel 1492 (per le edizioni postillate da Tasso, cfr. PLATONE-FICINO 1539 e PLOTINO-FICINO 1540: RUSSO 2022, pp. 394 e 390, nn. 44 e 19), ma sul dibattito attorno a natura e arte sembrano incidere significativamente anche le argomentazioni della sua *Theologia platonica* e suggestioni di scritti meno noti (dal *De voluptate* all'epistola *De divino furore*).

Struttura argomentativa

I. *Sulla razionalità di natura e arte* [1-20]
   a. Definizione ficiniana di arte e natura come «certa ragione»; l'arte imita la natura [1]
   b. Dibattito sulla razionalità e sul grado di certezza di arte e natura [2-5]
      b.1. Incertezza del sostrato materiale [2-4]
      b.2. Componente congetturale delle arti [5]
   c. La natura come principio intrinseco di movimento e *ratio seminaria* del mondo [6-8]
   d. Se l'operato della natura si conformi ai modelli ideali presenti *in mente Dei* [9-13]
      d.1. Opzione deterministica [10-11]
      d.2. Soluzione di Alessandro di Afrodisia: la natura opera secondo proporzioni numeriche regolari [12-13]
   e. Argomenti *pro* e contro la concezione della natura come arte divina [14-20]
      e.1. Distinzione tra 'natura naturante' e 'natura naturata' [15]
      e.2. Il problema del male e del disordine naturali [16]
      e.3. Sull'eternità del mondo [17-18]
      e.4. Se l'arte, imitatrice della natura, opera secondo un modello intelligibile, la natura dovrebbe imitare l'arte divina [19-20]

II. *L'intelletto umano tra realtà materiale e contemplazione delle forme divine* [21-29]
   a. Se l'intelletto umano debba contendere con la natura [21-26]
      a.1. Necessità di combattere le inclinazioni della materia corporea; empietà della contesa con le forme [21-24]
      a.2. Se l'intelletto debba contendere con le forme a lui inferiori e con la natura, «forma nella materia» [24-26]
   b. Se l'intelletto umano debba imitare la natura o conformarsi alle forme divine tramite la contemplazione [27-29]

III. *L'arte tra le virtù intellettuali* [30-40]
   a. Classificazione aristotelica delle virtù intellettuali [31-32]
   b. Arte e fortuna [32-33]
   c. Arte e prudenza; se il consiglio abbia luogo anche nell'arte divina [33-40]

IV. *Origine e finalità delle arti umane* [41-60]
  a. Dall'arte divina derivano la natura e l'arte umana [41-45]
    a.1. Obiezione di Landino: concezione tecnicistica dell'arte [44]
    a.2. Le idee delle forme artificiali non sono collocate *in mente Dei*, ma nella mente degli artefici [45]
  b. Se l'arte umana abbia origine dai sensi e dalla fruizione di oggetti d'arte [46-50]
  c. L'inclinazione all'arte è connaturata all'animo umano per opera del Creatore [50-53]
  d. Le arti rispondono a necessità e aspirazioni degli uomini; concorso di ambizione d'onore e gloria [53-57]
  e. Concezione gerarchica di arti e discipline umane, finalizzate al vertice sapienziale della divina filosofia [58-60]

Fonti

Caso piuttosto singolare nella dialogistica tassiana, entrambi i protagonisti del *Ficino* si candidano quali fonti primarie e modelli di riferimento nel prender forma della discussione. Alla caratura eccezionale dei dialoganti si accompagna, inoltre, il costante richiamo alle *auctoritates* ulteriori di cui essi si fanno portavoce, con il risultato finale di un dialogo quant'altri mai erudito. Per orientarsi in tale selva, è dunque necessario mettere preliminarmente a fuoco il profilo e il ruolo riservati agli interlocutori, allo scopo di evitare una semplicistica identificazione con le rispettive figure storiche e di saggiare la fedeltà o piuttosto i margini di libertà che l'autore si è concesso rispetto a queste ultime.

Marsilio Ficino, *primus inter pares* del dialogo, si presenta anzitutto come interprete della *summa* neoplatonica di Plotino (che Tasso leggeva nell'edizione Plotino-Ficino 1540) e in particolar modo dei libri *De providentia* (*Enneadi* III 2-3: «come da me scritto nel primo libro de la *Providenzia*», 8; «Diceste ancora, se ben mi rammento, sovra il libro de la *Providenzia*...», 9). Fondamentale termine di confronto della maturità tassiana, in questo caso il pensiero plotiniano offre una visione ordinata e pacificata del cosmo, in cui l'intelligenza divina infonde nel creato anima e ragione, garantendo l'intrinseca razionalità dell'operato della natura e delle arti umane (sul tema, Ardissino 2003, pp. 95-110). Non scarseggiano, d'altronde, i richiami impliciti o furtivi ad altri luoghi delle *Enneadi* e del relativo commento ficiniano, a riprova di una frequentazione intensa e capillare: si considerino almeno l'influenza della riflessione sul rapporto tra arte umana, natura e arte divina di *Enn.* V 8 5, l'identificazione della materia con il non-essere di *Enn.* I 6 5-6 e I 8, o lo slancio contemplativo che suggella *Enn.* VI 9 9. Si evince, inoltre, con facilità come Ficino dia voce, più in generale, all'«opinione di Platone

e de' Platonici» (4): tenendo a mente il ricorso tassiano alla versione ficiniana degli *Opera omnia* di Platone (per la precisione all'edizione PLATONE-FICINO 1539) e considerati i temi portanti del presente dialogo, si dovrà prestare attenzione soprattutto al discorso cosmologico del *Timeo* e all'imponente *Compendium in Timaeum* dall'esegeta (come suggerisce un fugace accenno al § 17). La responsabilità di mediazione del platonismo classico e tardoantico non esclude, tuttavia, che si renda qua e là riconoscibile la voce originale del pensatore moderno, che rinnova e attualizza la tradizione, così come emerge dalla corposa *summa* della *Theologia platonica*, ma anche da opere minori quali il *Liber De voluptate* o l'*Epistula De divino furore*. Un segnale in tal senso viene dalla ripresa, al § 51 del dialogo, della medesima citazione ovidiana che suggella il discorso sull'ispirazione divina dei poeti affrontato da Ficino in *Theol. plat.* XIII II, ma dal medesimo trattato si potrebbero indicare quali plausibili ipotesti anche le argomentazioni attorno alla libertà dell'animo umano dagli influssi celesti (X IV), al conformarsi dell'intelletto all'oggetto dell'intellezione (e alle possibilità di assimilazione a Dio dell'intelligenza umana: IX III-IV, e XI I), o all'armonia delle sfere celesti, scaturigine dell'armonia poetica (XII VI).

Il contributo di Cristoforo Landino rischia, al contrario, di apparire un mero contrappunto polemico alle posizioni ficiniane, del tutto svincolato dall'eredità storica di uno dei promotori della stagione neoplatonica fiorentina: «dei due dialoganti l'uno, Cristoforo Landino, sostiene (inverosimilmente) tesi aristoteliche e l'altro, Ficino stesso, dispiega con dovizia i consueti "argumenta" della sapienza platonica», chiosa ad esempio TOUSSAINT 2000, p. 61. Un sussulto di originalità si coglierebbe tutt'al più negli accenni sporadici all'esposizione landiniana della *Commedia*, che Tasso consultava nell'edizione DANTE-LANDINO-VELLUTELLO 1564 («il qual luogo non ha bisogno d'altra esposizione che de la vostra medesima»: 25; l'«autorità del vostro Dante»: 41). A scongiurare l'equivoco interviene, tuttavia, l'evidente ricorso di entrambi gli interlocutori al magistero di Aristotele, non soltanto nell'ampio intermezzo che ripropone la classificazione delle virtù intellettuali di *Eth. Nic.* VI (31-40), ma anche nei frequenti richiami ai libri inaugurali di *Fisica* e *Metafisica*, persino tra le righe della celebrazione conclusiva della «divina filosofia», fine ultimo di qualsivoglia vocazione alla vita attiva o contemplativa. Non dovrebbe stupire, del resto, che si faccia riferimento con competenza al sistema aristotelico, considerato propedeutico alle vette speculative del platonismo nonché una componente imprescindibile dell'ideale della *concordia philosophorum* perseguito dall'ambiente neoplatonico. Lo scarto sostanziale tra le posizioni che si fronteggiano nel corso del dialogo si produce piuttosto sul filo delle molteplici possibilità di interpretazione delle dottrine dello Stagirita, che legittimano le argomentazioni ficiniane e al contempo aprono spiragli alle obiezioni di Landino. Non è casuale se Ficino si rifà alla tradizione

scolastica o al raro commento di Siriano alla *Metafisica* (improntato all'apologia delle teorie platoniche confutate da Aristotele), mentre il suo interlocutore, con diversa sensibilità, attinge a piene mani ai *Commentaria* alla *Metafisica* di Alessandro di Afrodisia, dai quali può trarre conforto nella convinzione che «la tecnica è una potenza razionale, mentre la natura è una potenza irrazionale» (*in Metaph.* A 991; sul rapporto dell'aristotelismo rinascimentale con i commentatori antichi e tardoantichi è utile GENTILE 2002). Al di là di un fronteggiarsi esasperato da Tasso ai fini del contrappunto dialogico, le differenti visioni paiono in ogni caso tutt'altro che inconciliabili o storicamente inverosimili: emergono così, da un lato, l'ideale contemplativo ficiniano – nel quale confluisce la ragion d'essere di ogni entità naturale e di ogni esperienza umana –, dall'altro, l'esigenza di porre in risalto il singolare valore etico-conoscitivo di poesia e arte (e della libertà di pensiero e azione ad esse connaturata), veicolo privilegiato di elevazione al divino, nient'affatto incompatibile con l'impegno esegetico profuso da Landino sui classici come sulla tradizione letteraria volgare (per questo, CARDINI 1973, Parti I e III). La solidità filosofica e l'abilità dialettica del personaggio di Landino sono, d'altronde, debitrici delle prove speculative del suo corrispettivo storico: si pensi, ad esempio, alla distinzione tra arte e prudenza (e tra arte, scienza e sapienza) puntualmente condotta da Leon Battista Alberti nel secondo dialogo delle *Disputationes camaldulenses* (*De summo bono*); né si dovrà trascurare il volgarizzamento landiniano della *Naturalis Historia* di Plinio, sulla traccia del quale sembrano prender forma le meditazioni sulla vanità dell'architettura monumentale antica.

L'innegabile comunione di pensiero, letture e frequentazioni tra le due personalità dialoganti trova anch'essa rappresentazione, in modo talora evidente talvolta molto più discreto: ne è prova l'evocazione ficiniana di un Dio che crea secondo misure armoniche e proporzioni poetiche (52), che potrebbe essere ispirata alle riflessioni su origine e natura della poesia premesse da Landino all'esposizione della *Commedia*; o l'immagine di Ulisse con le orecchie turate di cera di fronte alle Sirene (52), che sembra replicare una battuta spesa dal giovane Lorenzo de' Medici nel secondo dialogo delle *camaldulenses*. È inoltre curioso notare come sia Ficino a chiamare in causa, in modo crescente e sempre più sistematico, le *auctoritates* poetiche: il Dante tanto amato da Landino, ovviamente, ma anche Ovidio e il repertorio innografico pseudo-omerico e orfico (che egli stesso tradusse, in ossequio al rinnovato interesse per l'eredità dell'orfismo e della tradizione ermetica).

Si potrebbero indicare a corollario numerose fonti ulteriori: alcune taciute (Agostino, per lo meno con il *De musica*), talune fondamentali (Cicerone, Boezio), altre più ricercate (Temistio, Massimo di Tiro, Giovanni Filopono). Ad esse andranno sommate le differenti posizioni in merito al rapporto gerarchico tra arte e natura desunte in diversi punti del dialogo (10-11, 14 e 20) dal repertorio

di *auctoritates* raccolto nella *Universa philosophia de moribus* di Francesco Piccolomini (di cui Tasso postillò l'*editio princeps* del 1583: vd. PICCOLOMINI 1583, e RUSSO 2022, p. 393, n. 37). Per completare il quadro, occorrerà infine allargare lo sguardo all'orizzonte più ampio della Firenze tardo-quattrocentesca, riconoscendo nella trama del dialogo la presenza, aleggiante sullo sfondo ma tutt'altro che passiva, di Lorenzo de' Medici e Pico della Mirandola (le cui *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* alimentano le disquisizioni in difesa del libero arbitrio del coevo *Cataneo-conclusioni*). E non si dovranno perdere di vista nemmeno altri protagonisti del dibattito filosofico umanistico, ricordando ad esempio come molti degli argomenti 'ficiniani' (d'ispirazione platonica e plotiniana o relativi alla corretta esegesi dei pronunciamenti di Aristotele) a sostegno della razionalità della natura fossero già stati spesi in termini non dissimili dal Cardinal Bessarione nel suo trattatello *De natura et arte*, elaborato in risposta alle interpretazioni aristoteliche del Trapeziunzio e confluito nel 1469, come libro conclusivo, nella monumentale opera *In Calumniatorem Platonis* (agli sforzi apologetici di Bessarione e all'aspra controversia tra il quest'ultimo e il Trapeziunzio Tasso accenna in *Malpiglio secondo* 23, 26). La scena corale che prende forma finisce così per restituire il più puro e vivace dibattito umanistico-rinascimentale, capace di risalire il corso della millenaria tradizione di pensiero e arte della civiltà occidentale e di rinvigorirne l'eredità, per consegnarla riattualizzata alla moderna ambizione di conoscenza e bellezza.

Edizioni

Prima edizione: *Opere non più stampate... raccolte, e publicate da Marc'Antonio Foppa. Volume primo*, Roma, Giacomo Dragonelli, 1666, pp. 89-123.

Ulteriori edizioni: *Opere... colle controversie sopra la Gerusalemme liberata divise in sei tomi*, Firenze, Tartini e Franchi, 1724, IV, pp. 1-9; *Opere... colle controversie sopra la Gerusalemme liberata, e con annotazioni intere di varj Autori*, Venezia, Stefano Monti e Compagno, 1737, VII, pp. 3-15; *Opere... colle controversie sulla Gerusalemme poste in migliore ordine, ricorrette sull'edizione fiorentina, ed illustrate dal professore Gio. Rosini*, Pisa, Niccolò Capurro, 1822, VII, pp. 242-259; *Opere complete... in versi e in prosa*, Venezia, Luigi Plet, 1835, II, pp. 758-764; *I Dialoghi... a cura di Cesare Guasti*, Firenze, Le Monnier, 1859, III, pp. 445-465; RAIMONDI 1958, II/II, pp. 889-912.

Edizioni commentate di riferimento: MAIER 1964-1965, V, pp. 367-388; BAFFETTI 1998, II, pp. 957-982.

Bibliografia essenziale

In merito alla datazione del dialogo, si rimanda in particolare a Russo 2002, pp. 21-55. Sul versante contenutistico si segnalano i capitoli *Il mito del Magnifico nel* Ficino overo de l'arte di Gigante 2025, pp. 19-33, *«Armonia di mal temprate corde». La ragione del poetare* di Ardissino 2003, pp. 95-110 (anticipato da Ardissino 2002) e *Lo sviluppo del "Ficino"* in Russo 2002, pp. 200-231; ad essi si aggiunga il saggio di Toussaint 2000, dedicato all'influenza di Marsilio Ficino su Tasso. La riflessione tassiana sulle complesse interrelazioni tra fato-fortuna, libero arbitrio e prudenza è inoltre messa a tema (anche in rapporto al fare artistico) nella sezione *Fato e amore* del primo capitolo di Selmi 2017, pp. 9-47. Il ricorrere degli interrogativi attorno al grado di certezza dell'operato di arti, scienze e natura nelle prose dialogiche di Tasso è preso in esame in Alziati 2021.

Per mettere a fuoco la fisionomia degli interlocutori restano imprescindibili la raccolta di studi di Cardini 1973 a proposito della *Critica del Landino,* la monografia ficiniana di Kristeller 1988 e il profilo di Marsilio Ficino delineato nel capitolo quinto, *Il filosofo e il mago*, di Garin 2002, pp. 184-186 (ma sull'argomento specifico delle riflessioni ficiniane sull'arte vd. anche Chastel 1975). Una proposta di analisi della verosimiglianza dei personaggi del *Ficino* rispetto alle personalità storiche che li hanno ispirati si offre in Alziati 2024/3. Le postille tassiane all'esposizione landiniana della *Commedia* sono oggetto dei lavori di Bianchi 1997, Squicciarini 2019 e Squicciarini 2020. Molto utili, più in generale, il volume miscellaneo di Vasoli 2002 (*Le filosofie del Rinascimento*) e, in rapporto al perdurante dibattito umanistico-rinascimentale attorno ai legami tra natura e arte e al grado di razionalità dell'una e dell'altra, l'introduzione di Eva del Soldato all'edizione di riferimento del trattato *La natura e l'arte* del Cardinal Bessarione.

Il Ficino
overo de l'arte

Interlocutori: Cristoforo Landino, Marsilio Ficino

[1] C.L. Che cosa è arte, o dottissimo Ficino?
M.F. È certa ragione.
C.L. E la natura, qual cosa diremo ch'ella sia?
M.F. Ragione similmente.
C.L. Dunque certa similmente.[1]
M.F. Così estimo, perch'essendo l'arte imitazione de la natura, non può esser alcuna certezza ne l'arte, che non sia prima ne la natura:[2] oltre acciò,

1. Per queste battute iniziali, Erminia Ardissino rimanda alla concezione plotiniana della provvidenza, vale a dire della Ragione che informa di sé la realtà mondana e la conforma all'Intelligenza. Ci si dovrà rifare in particolare a *Enn.* III 2 16 e all'esposizione che ne diede Marsilio Ficino; nel volume delle *Enneadi* postillato da Tasso è sottolineato il brano del commento ficiniano che spiega il modo in cui il principio provvidenziale agisce nella natura, paragonandone l'operato a quello della ragione e dell'arte: «Movere autem eius est formare, non alterationis tantummodo, sed etiam magisque rationis artisque tenore; ibi enim ars est ipsa ratio, ibi ratio est ipsa natura», cui si affianca l'annotazione tassiana «ars est ratio / ratio nat(u)ra / ergo ars nat(u)ra» (Plotino-Ficino 1540, c. CXLVII*r*: cfr. Ardissino 2003, pp. 96 e sgg.; il passo sarà citato esplicitamente, per bocca del personaggio di Ficino, al § 8).

2. Il *tópos* dell'arte imitatrice della natura è ricorrente dalla classicità all'età moderna. Restando ancorati alla lezione plotiniana, si potrebbe citare la trattazione sull'anima di *Enn.* IV 3 10, in cui si dichiara esplicitamente che l'«arte è posteriore alla natura» e «la imita producendo soltanto delle immagini squallide e inerti, dei trastulli di poco valore» (appena più attenuata la versione latina ficiniana, secondo cui «ars ipsa posterior est, atque imitatur umbratilia debiliaque imitamina, fabrica ludicra quaedam parvique momenti»: Plotino-Ficino 1540, c. XI*r* – ma CCXI*r*). Ma risulta più vicina al testo tassiano la riflessione che lo stesso Ficino propone nella *Theologia platonica*, ove si argomenta che, «si ars humana nihil est aliud quam naturae imitatio quaedam, atque haec ars per certas operum rationes fabricat opera, similiter efficit ipsa natura, et tanto vivaciore sapientioreque arte quanto efficit efficacius et efficit pulchriora» (Lib. IV, Cap. I); successivamente, il filosofo loda in ogni caso il fatto «mirabile» che le «humanae artes fabricant per se ipsas quaecumque fabricat ipsa natura, quasi non servi simus naturae, sed aemuli» (XIII III).

come voi sapete da Cicerone e da Boezio e da gli altri Latini, l'una e l'altra è annoverata ne le cause costanti, come quelle ch'operano per lo più.[3]

[2] C.L. Io credeva che la certezza consistesse ne l'operar sempre in uno istesso modo: laonde la natura, operando per lo più ne l'istessa guisa, non pare che si possa chiamar certa, né so imaginarmi che sia alcuna certezza ne' diluvî, ne' terremoti, ne' tuoni, ne' fulmini, ne le tempeste e ne' venti e ne l'altre cose così fatte, le quali son pur operazioni de la natura.[4]

[3] M.F. Queste cose avvengono per cagione de la materia, la quale è detta ancor natura, e può dirsi mala natura e peggior natura: però procede nel suo operare senza alcuno ordine e con molta confusione; ma la forma, ch'è detta buona natura e miglior natura, è cagione d'uno ordine certo e costante

3. La fonte primaria sono i *Topica* ciceroniani, che individuano in natura e arte le uniche cause costanti: «Omnium autem causarum in aliis inest constantia, in aliis non inest. In natura et in arte constantia est, in ceteris nulla» (63; Baffetti 1998, *ad loc.*); non è privo di interesse, in rapporto agli sviluppi successivi del dialogo, notare che le restanti cause sono distinte da Cicerone in cause dipendenti da volontà o giudizio («perspicuae [...], qui appetitionem animi iudiciumque tangunt») e fortuite («latent quae subiectae sunt fortunae»), con la conseguente separazione di natura e arte dagli ambiti del giudizio e della fortuna. Ma la spiegazione ficiniana sembra modellarsi soprattutto sul relativo commento di Boezio, che chiarisce in quale modo si debba intendere la costanza (e dunque la certezza) di arte e natura: «Constantes sunt, quarum *non fere* variatur effectus. Incostantes vero quae huc atque illuc facilioribus mutationibus transferuntur. Omnia igitur quae ex natura atque arte descendunt, constantia sunt» (si cita dall'edizione dei *Topica... cum Anitij Manlij Severini Boetij... commentarijs* procurata a Lione nel 1541, e riprodotta da Giolito de' Ferrari nel 1556: Cicerone-Boezio 1541, pp. 357-358; corsivo di chi scrive). Alla schiera dei 'latini' si potrà ascrivere anche l'autorità di San Tommaso, dalla quale è confermato che «natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur» (*ST* I q. 19 a. 4). Una meditazione tassiana sulla costanza di natura e arte, con i medesimi riferimenti a Cicerone e Boezio, si trova anche in *DPE* III, pp. 135-136 («Laonde ragionevolmente da Cicerone ne la Topica la natura e l'arte sono annoverate fra le cagioni le quali hanno costanza, perché non sogliono variare i loro effetti, come in quel luogo medesimo dechiara Boezio» (p. 136, brano su cui riflette Olivadese 2018, p. 99); ma già Annibale Pocaterra nel *Gonzaga secondo* sosteneva in termini analoghi che «l'arte si può dare in quelle cose ch'o sempre o per il più si fanno ne l'istesso modo» (117). Sulle ricorrenze del tema nella dialogistica di Tasso, sia concesso rimandare ad Alziati 2021.

4. L'obiezione «riprende gli stessi interrogativi che si poneva Plotino all'avvio del capitolo sulla provvidenza», meditando sul «problema dei mali» e del disordine dell'universo (Ardissino 2003, p. 98), e richiama le questioni suscitate dal personaggio di Torquato Tasso nel *Cataneo-conclusioni* a proposito dell'apparente incertezza dei fenomeni naturali: «quale ordine si darà de' fulmini, de le procelle, de le tempeste, de l'inno⟨n⟩dazioni, de' terremoti, se non incertissimo e fallacissimo?» (103). Si noti come Landino proponga una concezione più rigorosa di 'certezza', che non ammette eccezioni e deroghe alla regolarità.

ne le sue operazioni:[5] però il gentile e ingegnoso poeta Ovidio, avendo parlato del caos e de la sua confusione, con la quale gli antichi volsero accennare l'agitazione de la materia informe, disse:

Hanc litem Deus et melior natura diremit,

volendo intender de la forma, la qual per opinione d'Aristotele è una miglior natura.[6] **[4]** E in questa parte Aristotele fu di miglior giudicio e di molto più sottile avvedimento che non erano stati gli antichi fisici, i quali non avevano conosciuto altra natura che la materia: laonde ebbero opinione che la mutazione de le forme fosse più tosto una alterazione, e per conseguente negarono la generazione e la coruzione de le cose: ma forme ancora si possono dire le separate da la materia, come l'idee, secondo l'opinione di Platone e de' Platonici, ne le quali non è alcuna incertitudine o incostanza.[7]

5. Agirà anche in questo caso l'esposizione ficiniana di *Enn.* III 2, *De providentia*, e segnatamente l'*Argumentum* introduttivo al libro, in cui incertezza e casualità sono ricondotte all'imperfezione della materia: «Casum in illis quae possunt aliter se habere tantum ponere contigimus. Possibilitas autem in rebus alter se habendi, solum provenit ex indeterminata natura materiae ad aliud semper et aliud dilabente. Non autem ex natura formae semper ad aliquid certum determinante» (Plotino-Ficino 1540, c. CXXXIV*v*). Le componenti 'migliore' e 'peggiore' della dimensione naturale sono inoltre chiaramente individuate in *Enn.* II 3 16: «chi dicesse che non c'è nulla di contrario alla natura e nulla di male per l'universo, dovrebbe pure ammettere che c'è il meglio e il peggio [...] poiché la materia [...] fa quanto può per produrre il peggio, ma nondimeno è dominata e subordinata al meglio». Si torni a cfr. anche il commento di Boezio al passo dei *Topica* ciceroniani richiamato al § 1: «Natura quippe, atque ars suum semper opus efficiunt, nisi subiectae materiae obstet incertum» (Cicerone-Boezio 1541, pp. 357-358).

6. Il disordine della componente materiale è efficacemente restituito con un prelievo da Ov. *Met.* I 21: il verso si inserisce nella descrizione del Caos primordiale, presentato come una massa informe e inerte («Chaos; rudis indigestaque moles / nec quidquam nisi pondus iners», 7-8), che prende forma e si pacifica soltanto per intervento del divino e della dimensione 'migliore', razionale della natura («Hanc deus et melior litem natura diremit», 21). Sul versante aristotelico, una disamina approfondita dei significati di *natura* si incontra in *Met.* Δ 1014b-1015a, in cui si afferma che «ogni sostanza vien detta natura in virtù della forma».

7. *E in questa parte... incostanza*: Ficino si rifà alla confutazione aristotelica delle dottrine dei predecessori (dai filosofi della natura a Platone) condotta sia in *Met.* A sia in *Ph.* I-II: «la maggior parte di coloro che primi filosofarono pensarono che i princìpi di tutte le cose fossero solo quelli materiali. [...] E per questa ragione, essi credono che nulla si generi e che nulla si distrugga, dal momento che una tale realtà si conserva sempre» (così in *Met.* A 983b e sgg., ma in termini analoghi anche in *Ph.* I 191a e sgg.). Se non si riconosce altra natura che la materia – spiega il personaggio tassiano – si è indotti ad ammettere soltanto mutazioni continue del sostrato materiale, e non i processi di generazione e corruzione determinati dalle possibilità di attuazione che la dimensione razionale garantisce alla potenzialità della

[5] C.L. Ne l'arte ancora, o in molte de l'arti, io non conosco alcuna certezza, come in quella del lanciare o del medicare o del guerreggiare o del navigare e in tutte quelle che son dette congetturali.[8]

M.F. Queste ancora paiono incerte per lo soggetto nel quale sono adoperate e per la materia: nondimeno ne l'animo de l'artefice è uno abito di cotale arte stabile e costante, il quale è quasi una certa ragione del fare le cose che si fanno.[9]

[6] C.L. Se la natura dunque è certa ragione e l'arte certa ragione, l'arte e la natura è l'istessa.[10]

M.F. Cotesto sarebbe vero, s'a la diffinizione de l'una e de l'altra non s'aggiungesse altra differenza; ma io direi che la natura fosse una certa ragione di quelle cose c'hanno in se medesime il principio del movimento e de la quiete: l'arte più tosto è certa ragione di quelle cose c'hanno il principio in

materia. Del tutto opposta la convinzione platonica della sussistenza, immutabile e perfetta, di enti puramente ideali (benché anche da quest'ultima e dalle sue presunte derive Aristotele prenda le distanze nei luoghi segnalati di *Fisica* e *Metafisica*).

8. All'origine degli interrogativi sulle cosiddette 'arti congetturali' e sulla imponderabilità dei loro esiti, si potrebbe richiamare anzitutto la gerarchia di arti e scienze delineata da Platone nel *Filebo*, in cui «la medicina, l'agricoltura, la nautica e la strategia» sono evocate in successione e rapportate all'esattezza e al rigore delle discipline matematiche, per poi riconoscere come «vera» scienza soltanto quella che si rivolge alle cose che «sono sempre, in sé e per sé e nell'identico modo» (cfr. 55B-57E, 61D-E). Il concorso della fortuna nelle «arti conietturali» è preso in esame da Tasso già nel *Gonzaga secondo* (112, 120-121) e nella *Cavaletta*, in cui le arti della guerra e della navigazione sono chiamate in causa dal Forestiero Napolitano per esemplificare la componente fortunosa che incide sulle operazioni dei «buoni artefici» (cfr. 108-111); ancor più estrema la posizione di Simone Porzio nell'omonimo dialogo *de la virtù*, secondo il quale «l'arti mecaniche possono esser soggette a la violenza de la fortuna» (16).

9. Ficino recupera la lezione morale di Aristotele, che annovera l'arte tra le virtù intellettuali, definendola «uno stato abituale accompagnato da ragione vera e rivolto alla produzione» (vd. *Eth. Nic.* VI 1140a; la definizione sarà ripresa più avanti: cfr., *infra*, 9 e la nota 17). Sempre in termini aristotelici, fin dalla *Cavaletta* il Forestiero Napolitano spiega che «l'arte è abito e quasi forma, e le cose de le quali è arte sono quasi materia: e benché la materia sia incerta, non si toglie la sua certezza a la forma», cosicché «la forma dunque de l'arte, determinando la materia, le dà qualche certezza» (vd. 130-133 e il relativo commento). Si dovrà, inoltre, tornare a considerare il luogo del commento di Boezio ai *Topica* ciceroniani citato, *supra*, alle note 3 e 5, in cui si argomenta che «quod unus idemque artifex ex eadem saepe materia, non admodum similes statuas format, non est haec in arte varietas: sed tum in artificis manu, quae integritatem artis assequi non potest: tum in ipsa materia, quae efficentiae atque formae non aequaliter cedit» (cfr. CICERONE-BOEZIO 1541, pp. 357-358).

10. Si ricordi la postilla di Tasso all'esposizione ficiniana di PLOT. *Enn.* III 2 16: «ars est ratio / ratio nat(u)ra / ergo ars nat(u)ra» (PLOTINO-FICINO 1540, c. CXLVII*r*; vd., *supra*, la nota 1).

altri, come afferma Aristotele ne' suoi libri de la *Divina filosofia*:[11] e queste il più volte son mosse con violenza, com'erano le machine d'Archimede con le quali egli si sarebbe vantato di tirare un'altra terra a sé.[12] **[7]** E così fatte sono l'arti del lanciare, del guerreggiare e del navigare e l'altre de le quali pur dianzi parlaste; ma tutte muovono l'opere fatte da loro artificiosamente con moto esteriore e quasi violento: in questa guisa è mossa la nave da 'l temone e da' remi o pur da' venti, e il dardo e l'altra arme da lanciare dal braccio del soldato. Ma suole alcuna volta avenire che l'arte pare un intrinseco principio di movimento; perch'il ballarino è mosso da l'arte del ballare, la quale è in lui, come il corpo da l'anima: laonde pare che questa differenza ancora non sia a bastanza.[13] **[8]** Diremo adunque ch'il muovere de la natura sia un dar forma

11. La distinzione, fondata sulle differenze specifiche tra arte e natura, sembra in realtà riprendere l'esordio di ARIST. *Ph.* I: «Degli esseri alcuni sono per natura, alcuni per altre cause. Per natura sono gli animali e le loro parti, le piante e quei corpi che sono semplici [...]. Indubbiamente, tutti questi esseri si differenziano da quelli che non sono per natura, perché ciascuno di essi ha in sé il principio di movimento e della quiete» (192b). Tra i possibili riferimenti alla *Metafisica*, vd. la trattazione di Δ 1014b-1015a sui significati di *natura* («la natura, nel suo senso originario e fondamentale, è la sostanza delle cose che posseggono il principio del movimento in sé medesimo e per propria essenza»: 1015a) e l'analisi del divenire e delle sue modalità di Z 1032a-1033b (a partire dall'assunto che «le cose che si generano, si generano o per natura o per arte o per caso»: 1032a). La distinzione aristotelica è effettivamente recuperata da Marsilio Ficino in *Theol. plat.* IV I, laddove si ammette una parziale identità di arte e natura: «Quid est ars humana? Natura quaedam materiam tractans extrinsecus. Quid natura? Ars intrinsecus materiam temperans, ac si faber lignarius esset in ligno».

12. La similitudine chiama in causa i macchinari progettati da Archimede e il principio della leva altrimenti formulato dal matematico siracusano. BAFFETTI 1998, *ad loc.*, indirizza in proposito a un passo della traduzione ficiniana del *De Somniis* di Sinesio: «Archimedes Siculus optabat situm aliquem extra terram, ita sperans se contra totam terram libraturum» (si cita dall'edizione cinquecentesca degli *Opera omnia*: FICINO 1576, II, p. 1969). Un brano quasi analogo del *Porzio* (15) attinge tuttavia dichiaratamente alla *Vita di Marcello* di Plutarco: in essa, proprio di seguito alla descrizione delle macchine belliche progettate da Archimede per la difesa di Siracusa, si ricorda che lo scienziato «aggiunse che se fosse esistita un'altra terra, egli avrebbe mosso questa trasferendosi in quella» (14). Si consideri anche il commento di Simplicio al *De physico audito* di Aristotele, ben noto a Tasso, che descrive un marchingegno ideato dal siracusano e la possibilità di muovere con quest'ultimo la terra (nella formula generica «terram»): «spatij instrumentum ponderandi Archimedes fabrefecit [..] et mirandum in modum laudavit his verbis: Quo vado et movebo terram?» (secondo la lezione dell'edizione presente tra i postillati tassiani: ARISTOTELE-SIMPLICIO 1558, p. 403; vd. RUSSO 2022, p. 392, n. 29b).

13. L'esempio del danzatore deriva anch'esso dalla disquisizione sulla provvidenza di PLOT. *Enn.* III 2 16 e dal relativo commento ficiniano. Nel presentare l'operato della Ragione che opera sulla realtà mondana, Plotino dichiara infatti che essa dà forma alla natura con atto «artistico, paragonabile al movimento di un danzatore; il danzatore infatti assomiglia

a le cose, come fu da me scritto nel primo libro de la *Providenzia* sovra Plotino, non alterando solamente, ma compartendo l'essere a le cose formate a guisa d'arte e di ragione; laonde in quelle medesime cose l'arte è la ragione e la ragione è la natura,[14] ma ragione assai diversa da quella ch'è detta arte con propio nome: perché la natura è una ragione seminaria del mondo, ma l'arte non è ragione seminaria, perché da le statue non ci nascono le statue, né gli archi da gli archi o le colonne da le colonne, come l'erbe nascono da l'erbe, gli alberi da gli alberi e gli animali da gli animali.[15]

[9] C.L. Diceste ancora, se ben mi rammento, sovra il libro de la *Providenzia* che le ragioni del mondo erano contenute ne la natura, e quelle de la natura ne l'anima e quelle de l'anima ne la mente;[16] ma se queste cose son

a questa vita che procede artisticamente; l'arte lo muove e lo guida così come procede la vita negli esseri»; nell'esposizione di Ficino, a conclusione del passo postillato da Tasso già citato alla nota 1, si legge inoltre: «Inde corpus ita naturale movetur, quemadmodum tripudiator ab ipsa tripudiandi arte animo ipsius insita» (PLOTINO-FICINO 1540, c. CXLVII*r*; cfr. ARDISSINO 2003, pp. 96 e sgg.).

14. Citazione esplicita del brano del commento ficiniano a PLOT. *Enn.* III 2 16, sottolineato e postillato da Tasso, già indicato come ipotesto dei §§ 1 e 7: «Movere autem eius [della *ratio seminaria*] est formare, non alterationis tantummodo, sed etiam magisque rationis artisque tenore; ibi enim ars est ipsa ratio, ibi ratio est ipsa natura», cui si affianca la postilla tassiana «ars est ratio / ratio nat(u)ra / ergo ars nat(u)ra» (PLOTINO-FICINO 1540, c. CXLVII*r*; ARDISSINO 2003, p. 102, fa notare come Tasso aggiunga l'espressione «compartendo l'essere», «che è concetto di Plotino, usato per indicare l'emanazione creazionale»). Il personaggio di Ficino rimanda al «primo libro de la *Providenzia* sovra Plotino» perché il Libro II di *Enneadi* III è il primo intitolato *De providentia* (titolo poi esteso anche al Libro III).

15. Sempre in PLOT. *Enn.* III 2 16, a proposito della *ratio seminaria* si legge che «questa Ragione è una vita» in virtù della quale «le cose che non hanno coscienza e che in qualche modo partecipano della vita, sono immediatamente sottomesse alla Ragione, cioè ricevono una forma», si attuano nella propria esistenza (vd. anche ARDISSINO 2002, p. 524). La generazione naturale per opera della *ratio seminaria* è sintetizzata in termini analoghi da Ficino nella *Theol. plat.*, che delinea, inoltre, in vari luoghi (anche se in modo implicito) la differenza tra quest'ultima e la produzione artistica, non spontanea e mediata dall'artefice: «Erunt igitur illae causae in anima terrae, quae per naturalem ideam rationemque vitis vitem, per muscarum rationem muscas efficiet» (IV I); «Sculptor ex lapide ita praeparato ad statuam [...] statuam actu fabricat; homo ex semine in cuius virtute homo est generat hominem» (V XIII). RUSSO 2002, p. 132, ricorda inoltre la postilla tassiana «Nat(u)ra univer(sa)lis / ratio semin(a)ria» a margine di alcune sentenze plotiniane sulla natura raccolte nel *De quadruplici vita* dell'umanista francese Symphorien Champier (di cui Tasso annotò un'edizione procurata a Lione nel 1507: cfr. CHAMPIER 1507, RUSSO 2002, pp. 115-137, e RUSSO 2022, p. 395, n. 49).

16. La considerazione deriva dalla concezione plotiniana dell'anima quale soggetto intermedio tra la dimensione puramente intellettuale-razionale e quella materiale, ma attinge dichiaratamente al commento ficiniano all'*incipit* del secondo libro *De providentia* (*Enn.* III 3 1), sottolineato da Tasso: «Ex quo etiam patet partium cunctarum atque totius rationes

vere, la natura è contenuta ne l'arte, la quale è uno abito de l'anima o de la mente.[17]

M.F. Quando io scrissi che le ragioni de la natura erano contenute ne l'anima e quelle de l'anima ne la mente, non intesi de la mente o de l'anima umana, ma de l'anima del mondo e de la mente divina, ne la quale si contengono senza dubbio tutte le cose: e che altro sono l'idee che ragioni e forme de le cose?[18] Ma le forme corruttibili de le cose inferiori sono quasi imagini e figure: laonde in comperazione de le idee possono esser dette imagini ch'appaiono ne l'acque, ne le quali non è alcuna stabilità o fermezza.[19]

in semine contineri, similiterque rationes mundi totius in natura, naturaeque in anima, et animae prorsus in mente» (accompagnato dalla postilla «rationes mundi in natura naturae in anima animae in mente continentur»: vd. Plotino-Ficino 1540, c. CLII*r*; Ardissino 2002, pp. 524-525, e Ardissino 2003, pp. 101 e sgg.).

17. L'obiezione di Landino sfrutta la definizione aristotelica di arte di *Eth. Nic.* VI 1140a, spesa in precedenza da Ficino (cfr. 7 e la nota 9).

18. Ficino distingue nettamente tra la dimensione umana, cui afferisce la razionalità delle arti mondane, e il livello cosmico in cui si contemplano l'anima del mondo e la Ragione divina da cui essa dipende. Nel sistema plotiniano, l'anima del mondo genera e governa la realtà materiale attuando le ragioni seminali contenute in potenza nella materia, secondo il modello perfetto ed eterno delle idee presenti nell'Intelligenza divina; vd., ad esempio, *Enn.* II 3 16-17 e il relativo commento ficiniano, in cui la progressione dalla mente divina all'anima del mondo fino alla natura materiale è paragonata al propagarsi di cerchi concentrici nell'acqua: «Sicut ergo ex circulo qui iactu lapilli fit in aqua mox alter circulus oritur, deincepsque similiter: sic ex orbe quodam ideali divinae mentis pendet ferme similis orbis in animae mundanae mentem: hinc vero mox in naturam, ex natura similiter in materiam» (Plotino-Ficino 1540, c. LXXXVI*r*). Nella *Theol. plat.*, Ficino spiega parimenti che le forme corporee esigono una causa superiore incorporea («formas corporales [...] causam postulare insuper aliquam altiorem. Quae quidem superior causa [...] ab alia iterum substantia superiore descenderet» (I III), chiarendo in seguito che gli archetipi di tutte le forme devono trovarsi in Dio, causa suprema di tutte le cose (cfr. II XI). Una simile rilettura della dottrina platonica-neoplatonica delle idee è accolta già nella *Summa theologiae*, laddove San Tommaso argomenta la necessaria presenza *in mente Dei* del modello formale a immagine del quale il mondo è stato creato (cfr. I q. 15 a. 1).

19. Benché l'esempio del riflesso nell'acqua sia piuttosto comune, non è da escludere la suggestione delle similitudini presenti nel *Compendium in Timaeum* ficiniano, ove si spiega che la realtà naturale è immagine dei modelli divini («divina quidem naturalium principia et exemplaria sunt: naturalia vero divinorum effectus atque imagines») e si paragona la vanità dell'esistenza terrena, rispetto al vero essere, al riflesso di un monte nelle acque di un torrente («si in torrente iugiter fiat restituaturque imago montis, semper quidem in ipso fieri ducta, nunquam in esse consistens»); di seguito, la persistenza delle sfere celesti e la transitorietà del mondo sublunare sono accostate ai differenti riflessi di uno scoglio nella superficie pacifica di uno stagno e in quella turbata di un torrente («quemadmodum ab eodem scopulo, inter stagnum torrentemque sito, assidue in stagno quidem est, in torrente vero fit imago, et evanescens iugiter ricreatur»: Platone-Ficino 1539, pp. 674, 677).

[10] C.L. S'è vera questa opinione, la natura nel suo operare non sarà priva di cognizione, ma opererà conoscendo; ma s'ella conosce, sarà anima o mente. Ma la natura, se 'l vero n'intesi, non è né l'una né l'altra: anzi fra la natura e l'anima è gran differenza, e maggior fra la natura e la mente. Ma se la natura opera senza cognizione, non è ragione o non opera con ragione: e non operando con ragione, non può operare con alcuno essempio.

[11] M.F. Se ciò fosse, sarebbe vera l'opinione di Leucippo e di Democrito, i quali essistimarono che l'operazioni de la natura fossero a caso e per fortuna: laonde si darebbe dal mondo essilio a la providenza; ma di questa opinione niuna può imaginarsi né più vana né più sciocca.[20] Diremo adunque che la natura operi artificiosamente e con gran magisterio e con molta ragione.

20. *S'è vera questa opinione... né più vana né più sciocca*: Con ogni probabilità, lo scambio di battute 'drammatizza' alcune argomentazioni dell'*Universa philosophia de moribus* di Francesco Piccolomini (1583), esattamente del *Gradus Quintus* (*De virtute rationis*), Cap. LIV (*An Ars praestet Naturae, vel Natura Arti*). Landino problematizza la razionalità dell'operato della natura, vale a dire la possibilità che esso si conformi scientemente al modello delle idee divine (come è consentito all'anima e alla ragione umane), apparentemente recuperando i primi due argomenti a favore della preminenza dell'arte annoverati nel trattato: «Ars enim utitur consultatione, Natura minime: ars cum cognitione operatur, natura est expers cognitionis [...]. Ars competit Menti, Natura infra Mentem collocatur: Ars propria est hominis, Natura in rebus homine vilioribus maxime fulget [...]. Deo, rerum omnium regulae et mensurae modus competit operandi consimilior modo operandi artis quam naturae: operatur enim Deus cognitione, eminentissima ratione, mente, voluntate». Per contro, nella prospettiva di Ficino, escludendo il conformarsi della natura a un modello ideale si incorre nel rischio di una concezione meccanicistica della realtà; il filosofo neoplatonico sembra sfruttare, allora, a proprio vantaggio un ulteriore argomento esposto da Piccolomini appena di seguito (in realtà avanzato a sostegno della preminenza dell'arte): «Ideo Plato 10. de Legibus eos damnat, qui naturam praeferebant arti; et cum Democrito, Leucippo, et Empedocle asserebant, Mundum corporibus fieri sua natura motis, caeco concursu res producentibus, et quadam materiei necessitate conspirantibus» (la corretta interpretazione della posizione platonica contro il materialismo empedocleo si affaccia alla pagina successiva del trattato; tutte le citazioni sono tratte da un esemplare dell'*editio princeps* postillata da Tasso: vd. Piccolomini 1583, pp. 324-326). È verosimile, in ogni caso, che continui ad agire anche l'esordio della trattazione sulla provvidenza di Plot. *Enn.* III 2 16, in cui si dichiara «quanto sia assurdo e degno di un uomo incapace di comprendere e di guardare, l'attribuire al meccanicismo e al caso l'esistenza e la formazione dell'universo» («quod essentiam compositionemque universi committere casui atque fortunae irrationale sit, propriumque hominis neque intellectum neque sensum habentis», nella versione latina di Plotino-Ficino 1540, c. CXXXVI*r*). L'atomismo meccanicistico di Leucippo e del suo discepolo Democrito è inoltre notoriamente confutato in apertura della *Metafisica* aristotelica (cfr. A 985b, luogo ricordato anche in Piccolomini 1583, p. 326; vd., in aggiunta, la disamina del ruolo di fortuna e caso in *Ph.* II 195b-198a) e giudicato incompatibile con la dottrina provvidenzialistica da San Tommaso (*ST* I q. 22 a. 2: *Utrum omnia sint subiecta divinae providentiae*).

[12] C.L. Fra l'operare a caso e l'operare con essempio è peraventura alcun mezzo: perché la natura opera, come dice Alessandro Afrodiseo nel primo de la *Metafisica*, con alcuni numeri definiti e ordinati e quasi con alcuni periodi di cose, i quali non possono esser fatti a caso: e perciò molti furono mossi a credere ch'ella, operando, riguardasse ne l'essempio: il che tutta volta non è vero, perch'ella non è ragionevole né opera con ragione.[21] E qual, per dio, sarà l'essempio in cui risguardi la natura? Certo niuno, perch'assai spesso l'uno nasce simile a l'altro, come si legge d'Artemone e del re Antigono, di Messala e di Menogene, di Bibio e del gran Pompeo, d'un giovine di bassa condizione e d'Augusto e di due altri giovani, l'un d'Asia e l'altro d'Europa, venduti da Toranio a M. Antonio, e di altri e che sono stati similissimi, tuttoché sian nati in paesi lontanissimi e di padre diverso e non generati ad uno essemplare.[22] **[13]** Può ancora avenire ch'alcuno ci nasca simile a quel che

21. Interviene in questi passaggi, in modo profondo e diffuso, il *Commentario alla Metafisica* di Alessandro di Afrodisia, in cui l'interprete approfondisce la confutazione aristotelica della dottrina platonica secondo cui le Idee sarebbero i modelli ai quali si conforma l'operato della natura (*Met.* A 991a): «la tesi per la quale le cose che si generano per natura sono generate secondo determinati numeri ordinati in serie, giacché non sono generate a caso e spontaneamente, [...] e, di conseguenza, l'opinione secondo cui la natura opera in riferimento a un modello e ad una regola, ai quali essa guarda, sono in parte vere e in parte false. Tutte le cose naturali, infatti, vengono all'essere non a caso o spontaneamente, bensì secondo un certo ordine e secondo determinati numeri; non per questo, però, si generano anche in riferimento a un modello. La natura, essendo una potenza irrazionale, non produce i suoi effetti accompagnando la sua attività con il pensiero, ma è causa del fatto che la generazione proceda secondo una sequenza ordinata di movimenti [...]. È di questo ordine che la tecnica si fa imitatrice, perché combina e realizza i suoi oggetti secondo un piano razionale. Perciò la tecnica è una potenza razionale, mentre la natura è una potenza irrazionale» (*ad loc.*). Tra i postillati tassiani è annoverata un'edizione latina dei *Commentaria* procurata a Parigi: cfr. Aristotele-Alessandro di Afrodisia 1536, pp. 41-42, e Russo 2022, p. 390, n. 20; le copiose annotazioni tassiane sono analizzate da Capra 1997.

22. Gli esempi di somiglianze ingiustificate vorrebbero dimostrare che non esiste un modello ideale di ciascun individuo al quale la natura possa e debba conformarsi. Baffetti 1998, *ad loc.*, riconduce la casistica a Plin. *Nat. Hist.* VII, ed è ragionevole considerare come plausibile fonte il volgarizzamento dell'opera procurato da Cristoforo Landino, che conobbe cinque edizioni nel Cinquecento (di cui l'ultima per i tipi di Giolito de' Ferrari: Plinio-Landino 1543). In esso, al Cap. XII del Lib. VII, intitolato *Essempi di somiglianze*, si annoverano in effetti, insieme ad altri, anche i casi di somiglianza fortuita tra «Atteone huomo plebeo» (non «Artemone») e «Antiocho Re di Siria» (non «Antigono»), «Vibio huomo plebeo» (non «Bibio») e «Pompeo Magno», «Menogene» e «Messala huomo stato censore», nonché l'aneddoto secondo cui «Turanio vendé a Marco Antonio due fanciulli, che l'uno era nato in Asia, l'altro in Gallia tanto simili, che Antonio gli comperò per due nati in un corpo» (cfr. Plinio-Landino 1543, pp. 147-148). L'incertezza nella restituzione dei nomi e il mancato

non si trova: onde, quantunque non sia più Socrate, potrebbe nascerci alcuno a Socrate somigliante, come voi sete, o a Temistocle e a Pericle, come è il magnanimo Lorenzo de' Medici.[23] E se 'l mondo è eterno, e de le cose ch'ora si fanno niuna sene fa con l'essemplare e di quelle che si facevano ne' tempi passati niuna sene fece giamai, avegna che tutte le cose che si fanno naturalmente siano singulari e sian fatte da qualche cosa singulare, come questo da quello uomo, questo da quel cavallo, questa da quella arte.[24] Ma l'idee sono cause universali in cui non può risguardare chi è privo di cognizione e d'artificio come è la natura.

[14] M.F. La natura opera senza fallo con ragione, ma questa ragione non è sua propia: ma se sia d'una intelligenza non errante che l'è guida ne l'ope-

riscontro, nel volgarizzamento, dell'*exemplum* di Augusto impongono, tuttavia, di mettere in conto ulteriori ipotesti o mediazioni.

23. L'esempio di Socrate deriva ancora dal commento di Alessandro di Afrodisia a *Met.* A 991a, dove è speso a riprova che la natura non opera secondo modelli trascendenti: «il fatto che Teeteto somigliasse a Socrate, non significa automaticamente che sia stato anche modellato su di lui, poiché potrebbe nascere un uomo come Teeteto, simile a quello che era Socrate, che non sia fatto a sua immagine; e questo sia che Socrate esista sia che non esista più (anche oggi può esserci e può nascere qualcuno simile a Socrate)» (*in Metaph.*, *ad loc.*; Aristotele-Alessandro di Afrodisia 1536, pp. 41-42). Il personaggio di Landino non perde, allora, l'occasione di accostare il Magnifico Signore della Firenze quattrocentesca a due delle personalità più rappresentative dell'Atene classica, secondo una dinamica associativa realmente applicata (con notevole disinvoltura) nell'*Apologia... nella quale si difende Dante, et Fiorenza da falsi calunniatori* premessa all'esposizione landiniana della *Commedia*: «possiamo dire, che nella materia dell'eloquenza, et delle dottrine Fiorenza seguiti le vestigie d'Athene, col nome della quale ella si coviene, conciosia che Athene è detta non da Athena, id est Minerva, ma da Anthos, id est fiore» (Dante-Landino-Vellutello 1564, c. 6*v*). Russo 2002, pp. 51-52, segnala la ricorrenza del parallelismo tra Lorenzo, Temistocle e Pericle nell'*Orazione in lode della serenissima casa de' Medici* composta da Tasso nel 1589: «E se Pericle meritò lode ne la peste d'Atene, portata da' venti d'Ethiopia, perché non abbandonò la cura de la città inferma, molto maggiore la meritò Lorenzo, che tenne lontane tutte le pestilenze de le straniere contagioni: benché per la salute e per l'honore d'Italia fosse più tosto simile a Temistocle ch'a Pericle» (28-29).

24. Riproposizione puntuale del seguito del commento alessandrino a *Met.* A 991a, in cui dalla tesi dell'eternità del mondo si argomenta l'impossibilità che esso o qualsivoglia ente di realtà sia stato creato sull'esempio di un modello preesistente: «Se il mondo è eterno e nessuna delle cose che si generano adesso secondo natura si genera in riferimento a un'Idea intesa come modello, neppure in passato qualcosa è stato generato in questo modo. [...] Tutte le cose che vengono all'essere sono alcune fra le cose individuali che esistono e sono prodotte da alcunché di individuale, come anche le cose naturali: quest'uomo, ad esempio, è generato per natura da quest'uomo, questo cavallo da questo cavallo, questa vita da questa vite» (*in Metaph.*, *ad loc.*; Aristotele-Alessandro di Afrodisia 1536, p. 42).

rare, è gran dubbio ne le scuole, e spesse volte ha affaticati i filosofanti.[25] Ma io non temerei d'affermare quel che pare inconveniente ad Alessandro Afrodiseo ne l'istesso luogo da voi addotto, cioè che la natura sia una certa arte divina, la qual non faccia cosa alcuna senza ragione:[26] e voi sapete che san Tomaso e gli altri nostri affermano che la natura altro non è che la volontà e la ragion divina, la quale è cagione de le cose create e conservatrice d'esse.[27]

[15] C.L. Questa definizione, per quel ch'a me ne paia, si conviene a quella natura ch'è detta natura naturante, la quale per opinione de' filosofi è Dio

25. La convinzione ficiniana che la natura derivi dall'intelligenza divina la propria connotazione razionale è legittimamente accostata da Emilio Russo a un passo di Piccolomini, *Universa philosophia*, di poco successivo rispetto ai brani considerati in relazione ai §§ 10-11 (*Gradus Quintus*, Cap. LV: *Rationes pro Praestantia et Dignitate Naturae*), laddove si analizzano gli argomenti a favore della maggior nobiltà della natura rispetto all'arte e si descrive come la natura partecipi dell'intelligenza divina; ampliando di qualche riga la citazione selezionata da Russo, si ha la prova della ripresa diretta dell'ipotesto nella battuta di Ficino, insieme allo svelamento dell'identità dei 'filosofanti' evocati (il Temistio commentatore della *Fisica* e l'Averroè esegeta della *Metafisica*): «natura dicitur esse ars Dei, et quae natura fiunt, divina arte fieri dicuntur [...]. Natura quamvis proxime non consultat, non intelligat, non cognoscat, tamen munere primi principii eam mirabiliter dirigentis, eminentissime intelligit et cognoscit: propterea a Themistio in primo Physi. 8 1 et ab Aver. in I 2 Metaphy. 18 dicitur dirigi ab intelligentia non errante» (cfr. Piccolomini 1583, p. 325; e Russo 2002, p. 166).

26. La posizione di Ficino è effettivamente contemplata anch'essa e confutata nel commento di Alessandro di Afrodisia a *Met.* A 991a, che prosegue spiegando che «affermare che la natura, essendo una tecnica divina, non fa nulla in modo irrazionale e ritenere che essa, in quanto divina, riceva dagli dèi il dono di produrre i suoi effetti in riferimento ad un modello ordinato e determinato, non è corretto. La natura, infatti, è chiamata tecnica divina non nel senso che gli dèi si servono di essa, ma perché, essendo una potenza derivante dagli dèi, mantiene l'ordine del movimento secondo una successione dotata di armonia; non però in virtù di un ragionamento o di un atto di pensiero, ma in quanto procede dagli dèi» (cfr. *in Metaph.*, *ad loc.*; Aristotele-Alessandro di Afrodisia 1536, p. 42). Alle argomentazioni «di Alessandro di Afrodisia, secondo cui la natura non agisce per scelta né secondo la ragione insita in sé» accennava già il Cardinal Bessarione nel suo trattato *La natura e l'arte* (V 3).

27. Ci si aspetterebbe di trovare un richiamo alle dottrine tomiste nella trattazione di Piccolomini, *Universa philosophia*, su cui si modella l'inizio di questa battuta (vd., *supra*, la nota 25), ma non si è rinvenuto un rimando pertinente. L'argomento ricorre, in ogni caso, in *ST* I, ad esempio alla q. 19, *De voluntate Dei*, in cui si riconosce nella volontà divina la causa generatrice di ogni esistenza («necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum»: a. 4), e ancora alla q. 22, *De providentia Dei*, ove si sostiene che Dio è causa di ciò che esiste mediante il proprio intelletto («causa rerum per suum intellectum»: a. 1), con l'interessante corollario di un paragone con l'arte umana (in traduzione italiana): «poiché la sua [di Dio] conoscenza sta in rapporto alle cose come le norme di un'arte stanno alle opere della medesima [...] è necessario che tutte le cose siano sottoposte al suo ordinamento, come le opere di un'arte sono sottoposte alle norme dell'arte» (a. 2).

medesimo; ma la naturata, di cui parliam più tosto, non è la ragion divina né la causa, ma l'effetto.[28]

M.F. S'egli è effetto di ragione o di causa divina, non è in modo alcuno irragionevole:[29] niente dunque monta il dire più ne l'un modo che ne l'altro, o dicendo che la natura sia ragione o effetto di ragione, sol ch'ogni caso, ogni fortuna, ogni temerità sia esclusa da gli effetti de la natura, la quale, come abbiam detto, è costantissima ne l'operare.

[16] C.L. L'ordine e la costanza si può ancora ritrovare ne le cose cattive, come sono le febri, le ferite, le posteme, i tumori: oltre acciò sono alcuni animalucci i quali ci nascono con alcuno ordine costante, come i vermi, i pulci e le cicale; laonde io non posso concedere agevolmente che questa natura di cui parliamo, quantunque sia costantissima ne l'operare, sia ragionevole e operi a l'essempio.[30]

[17] M.F. Credete almeno che 'l mondo sia fatto con essempio?

C.L. S'egli è eterno, come può esser fatto con essempio?[31] Ma conceden-

28. Le formule *natura naturans* e *natura naturata* sono attestate nella tradizione filosofica medioevale e moderna per indicare, rispettivamente, il Creatore e la totalità delle creature: «Deus a quibusdam dicitur *natura naturans*», si legge in *ST* I-II q. 85 a. 6. L'attribuzione a Dio della qualifica di 'natura' non è, in ogni caso, esente da ambiguità o immune da derive eterodosse: in anni prossimi alla composizione del *Ficino*, la definizione «natura naturante» figura, ad esempio, nei dialoghi *De la causa, principio et uno* di Giordano Bruno pubblicati a Venezia nel 1584 (cfr. *Dialogo quarto* 219) ed entrambe le formule saranno riprese nel sistema panteistico spinoziano.

29. Ficino replica il principio già avanzato al § 14, ispirato anzitutto a un argomento riportato in Piccolomini, *Universa philosophia*: «Natura quamvis proxime non consultat, non intelligat, non cognoscat, tamen munere primi principii eam mirabiliter dirigentis, eminentissime intelligit et cognoscit» (Piccolomini 1583, p. 325; vd., *supra*, la nota 25).

30. «È possibile riscontrare queste regolarità anche nelle cose malvagie e in quelle che avvengono contro natura, quali gli ascessi, le ferite, le infiammazioni, le malattie stagionali. Del resto, anche la generazione di alcuni esseri viventi procede in modo ordinato, sebbene non in riferimento ad un'Idea, come nel caso dei vermi, delle zanzare, dei tarli» (Alex. Aphr. *in Metaph.*, commento a *Met.* A 991a; cfr. anche Aristotele-Alessandro di Afrodisia 1536, p. 42). *Postema* è sinonimo desueto di *ascesso*.

31. Si torna a ribadire l'impossibilità di conciliare l'idea dell'eternità del mondo e la convinzione che esso sia stato creato secondo un modello preesistente, secondo la lezione (già ripresa al § 13) di Alex. Aphr. *in Metaph.*: «Se il mondo è eterno e nessuna delle cose che si generano adesso secondo natura si genera in riferimento a un'Idea intesa come modello, neppure in passato qualcosa è stato generato in questo modo. Ma il mondo è effettivamente eterno, come dicono, e nessuno degli enti che nascono oggi secondo natura diviene in riferimento a un'Idea-modello, come dimostrerò. Perciò neppure in passato gli enti naturali sono stati generati in riferimento a un modello ideale, giacché, in un mondo che è eterno, tutte le cose vengono all'essere sempre allo stesso modo» (commento a *Met.* A 991a; cfr. anche Aristotele-Alessandro di Afrodisia 1536, p. 42).

do ch'egli sia stato formato a l'idea, come piacque a Timeo,[32] o sia eterno o non sia,[33] non posso concedere che la natura operi a l'idea.

M.F. La natura è di Dio imitatrice.

C.L. Così dicono.

M.F. E l'arte de la natura.

32. Il riferimento è agli esordi del discorso cosmologico di Timeo nell'omonimo dialogo platonico, ove si dichiara preliminarmente che «per quanto concerne tutto il cielo o il mondo [...] bisogna considerare [...] se fu sempre, non avendo mai alcun principio o generazione, oppure se fu generato», per poi argomentare che «l'Universo è stato generato dall'Artefice [...] guardando a ciò che si comprende con la ragione e con l'intelligenza e che è sempre allo stesso modo», vale a dire l'Idea dell'universo stesso (cfr. *Ti.* 28B-29A); per la disquisizione sulla razionalità della natura, risultano significativi anche alcuni passaggi immediatamente successivi, in cui si spiega che Dio «trovò che delle cose che sono per natura visibili nessuna che nel suo complesso manchi di intelligenza avrebbe mai potuto essere più bella di un'altra che nel suo complesso abbia intelligenza», e di conseguenza «mettendo insieme l'intelligenza nell'anima e l'anima nel corpo, compose l'universo, affinché l'opera che Egli realizzava fosse per sua natura la più bella possibile e la più buona» (cfr. 30B). Nel *Compendium in Timaeum* ficiniano, l'interprete mostra più esattamente che «Timaus, quia mundum existimat esse factum, ideoque ab alio facto, triplicem eius causam perscrutatur. Primo quidem efficientem, id est divinam mentem: secundum exemplarem, id est idearum seriem divina mente conceptam: tertio finalem, id est, bonum» (cfr. Platone-Ficino 1539, p. 676).

33. Landino concede di lasciare in sospeso la controversa questione se il mondo esista da sempre oppure sia stato creato dal nulla in un momento identificabile come il principio della successione temporale; ammettere che sia stato concepito sul modello di un'idea non risponde infatti all'interrogativo, dal momento che si può ipotizzare una preminenza ontologica ma non cronologica di tale forma ideale. Il problema è sollevato ma non risolto anche dagli interlocutori del *Cataneo-conclusioni* (38-39), e Tasso stesso confessava di aver nutrito dubbi al riguardo fin dalla celebre lettera a Scipione Gonzaga dell'aprile 1579 («dubitava oltra modo, se tu avessi creato il mondo, o se pur ab eterno egli da te dipendesse»: *Lettere*, II, n. 123), per poi meditare sul mistero della Creazione dal *Messaggiero* sino all'approdo del *Mondo creato* (lo ricordano l'approfondimento del tema in Corsaro 2003, pp. 49-63, e Corradini 2016, pp. X-XI). Nel suo *Compendium in Timaeum*, Ficino confronta al riguardo le differenti interpretazioni della dottrina platonica, per concludere che Platone considera tutto ciò che esiste come una generazione spontanea e continua dal principio primo («mundanum opus non semel tantum processise inquit a Deo, sed procedere servarique assidue»), cercando tuttavia di porre in risalto quanto della lezione del platonismo risulta in accordo con la dottrina cristiana, cui si dichiara fedele («et nos sacris literis potius quam coniecturis nostris assentire debemus»: cfr. Platone-Ficino 1539, pp. 679-680). Nell'esposizione di *Enn.* III 2 1, in cui lo stesso Plotino, considerando la dipendenza della realtà mondana dalla provvidenza divina, deduce che «il mondo esiste sempre e non v'è momento in cui esso non esista», Ficino si limita invece a parafrasare l'idea (neo)platonica della preminenza non cronologica ma ontologica dell'Intelligenza divina e delle idee che in essa si conservano («Dispositio mundi fit a providentia divinae mentis, non praecedente per tempus vel consultante, sed antecedente per ordinem causae»: cfr. Plotino-Ficino 1540, c. CXXXVI*r*; sul problema e sulla posizione di Ficino, vd. Kristeller 1988, pp. 52 e sgg.).

C.L. Similmente.

[18] M.F. Ma se voi concedete che 'l mondo fosse creato da Iddio a similitudine de l'idea ch'egli prima n'aveva fatto, e se mi concedete ancora che l'intelletto umano faccia molte cose a l'essempio, come mi potrete negare che la natura, che de l'uno è imitatrice, da l'altro imitata, operi senza conoscenza de le cose fatte da lei e senza essempio di cosa superiore?[34]

C.L. Ciò aviene per mio aviso perché l'imitazione si fa con intelligenza e con ragione:[35] però non è maraviglia che l'uno intelletto imiti l'altro, io dico che l'umano imiti il divino; ma la natura, ch'è priva d'intelletto, non opera con imitazione.

[19] M.F. Dunque la natura è più imperfetta del nostro intelletto? Oltre acciò non sarà vero che l'arte imiti la natura; o s'è vero quel che tutti dicono de l'arte, cioè ch'ella sia de la natura imitatrice, è necessario che la natura faccia le sue opere con qualche essemplare, altrimenti l'arte non potrebbe ciò fare, come c'insegna Siriano nel secondo de la *Metafisica*: concedasi dunque che siano l'idee e le forme quasi disegni o modelli de le fabriche, ne le quali molto prima risguardi la natura, dapoi l'arte.[36]

34. *La natura... superiore?*: La sostanza di questo scambio dialettico è perfettamente sintetizzata nel commento ficiniano a *Enn.* V 8 5, che ribadisce i vincoli della natura sia con l'arte umana che con quella divina, riaffermando per questa via l'intrinseca sapienza dell'operato naturale: «Cum ars naturam imitetur, et natura deum: atque ars quidem per sapientiam quandam agat, deus autem per ipsam simpliciter sapientiam: consequens est, ut natura per suam quandam agat sibi sapientiam» (cfr. PLOTINO-FICINO 1540, c. XCIV*v*). Nel mezzo, Ficino sembra risolvere la disputa sull'eternità del mondo suggerendo la precedenza cronologica oltreché ontologica del modello ideale del creato («l'idea ch'egli *prima* n'aveva fatto»), di fatto anticipando la risposta tassiana agli interrogativi sull'origine del cosmo offerta nel *Mondo creato*; nell'esordio del poema si descrive, infatti, la creazione del mondo nel tempo a partire dell'idea esemplare presente dall'eternità nella mente divina: «E 'n qual ignota parte, e 'n qual idea / Era l'essempio tuo, celeste Fabro, / Quando facesti a te la reggia e 'l tempio. / Tu che 'l sai, tu 'l rivela, e chiare e conte, / Signor, per me fa l'opre, i modi e l'arti» (*Giorno Primo* 58-62); «Già di quel ch'*ab eterno* in sé prescrisse / Dio, ch'è senza principio e senza fine, / Era giunto il principio, e giunto il tempo, / Co'l principio del tempo» (ivi, 211-214).

35. Torna anzitutto alla mente l'originaria concezione aristotelica della pratica imitativa come processo di conoscenza («l'imitare è connaturato agli uomini fin da bambini, ed in questo l'uomo si differenzia dagli altri animali perché è quello più proclive ad imitare e perché i primi insegnamenti se li procaccia per mezzo dell'imitazione»: *Poet.* 1448b).

36. Del commento alla *Metafisica* di Siriano (neoplatonico greco del V secolo d.C.) si è conservata soltanto l'esposizione dei Libri 3-4 (B-Γ) e 13-14 (M-N), connotata dall'evidente intento apologetico nei confronti delle dottrine pitagoriche e platoniche confutate dal testo aristotelico. Commentando B (che Tasso conta come secondo libro, in accordo all'uso del suo tempo) 995b, Siriano rimprovera ad Aristotele di ammettere che l'artista operi secondo un modello intelligibile e di rifiutare, tuttavia, che lo stesso valga per la natura, concludendo

[20] C.L. Si potrebbe ancora da scherzo concedere che la natura imitasse l'arte, come disse quel poeta:

.... Natura simulaverat artem.[37]

M.F. La natura può imitar l'arte, ma non ogni arte, ma la divina solamente: perché la natura non suole errare, ma ne l'imitazione de le cose peggiori è grandissimo errore; laonde la natura errarebbe imitando l'arte degli uomini, perch'ella imitarebbe cosa men buona di se medesima. Imita dunque solamente l'arte degli iddii o d'Iddio grandissimo; anzi ella medesima è l'arte d'Iddio:[38] quel che non conobbe Alessandro.[39]

C.L. Come può essere arte d'Iddio e imitar l'arte d'Iddio, se diverso è l'imitatore da l'imitato?

M.F. Cotesto è vero con quella distinzione ch'abbiam già detto: perché la natura ne l'un significato è l'arte divina, ne l'altro imitazione del divino artificio.[40]

[21] C.L. Invano adunque se ne va superbo il nostro intelletto, volendo contendere con la natura o non volendo cederli: e peraventura, quando l'arte

che l'arte non potrebbe imitare la natura se anche quest'ultima non si rifacesse a modelli esemplari: «quo modo naturam imitatam hoc solum pacto faceret [ars], nisi multo prius hoc modo natura ipsa operaretur?» (si cita dalla versione latina di Girolamo Bagolino pubblicata dall'Accademia Veneta e verosimilmente consultata da Tasso: cfr. ARISTOTELE-SIRIANO 1558, cc. *6r-v*; all'edizione dedica una breve ricognizione BASILE 1986/2, ricordando che Bagolino fu professore di filosofia a Padova nel secondo Cinquecento e ipotizzando che presso lo *Studium* patavino il giovane Torquato sia potuto entrare in contatto con i suoi lavori; un'odierna edizione parziale del commento, in traduzione inglese, si ha in SYRIANUS 2008).

37. Crasi di OV. *Met.* III 158-159: «simulaverat artem / ingenio natura suo»; un'eco di questi versi si avverte anche in un celebre passaggio della descrizione del giardino di Armida di *GL* XVI 10 3-4: «Di natura arte par, che per diletto / l'imitatrice sua scherzando imiti» (tale debito ovidiano è analizzato e discusso in FERRETTI 2006).

38. Ficino torna a ribadire posizioni annoverate in PICCOLOMINI, *Universa philosophia* (*Gradus Quintus*, Cap. LV), ove si sostiene la maggior nobiltà della natura, arte divina, rispetto all'arte umana («natura dicitur esse ars Dei, et quae natura fiunt, divina arte fieri dicuntur», «opera naturae longe magis quam opera artis debere dici Dei opera, cum natura sit famula et ministra Dei») e che, a rigor di gerarchia, «Ars emulatur Naturam, non Natura Artem», «Ars autem solum famula Naturae» (cfr. PICCOLOMINI 1583, pp. 325-326). L'errore insito nell'imitazione dei peggiori è condannato da Tasso in special modo nel *Gianluca*, che tratta la questione da un punto di vista politico-sociale e letterario, sulla scorta principale della *Repubblica* di Platone e della *Poetica* di Aristotele.

39. Cfr. ancora il passo di ALEX. APHR., *in Metaph.*, commento ad A 991a, citato, *supra*, alla nota 26.

40. Ficino richiama la distinzione tra *natura naturante* e *natura naturata* proposta dal suo interlocutore al § 15 (vd., *supra*, il relativo commento).

contende con la natura, è una ribellione e una empietà de l'arte. Ma io avrei creduto altramente che l'arte del pietoso intelletto contendesse con la natura come il cozzone co 'l cavallo[41] o l'agricoltore con la pianta infeconda o distorta o come si fa con le cose prive d'intelletto e insensate, né perciò fosse empio ma pietoso ne l'imitazione del primo artifice, il quale, essendo fabro de l'universo, volle che la natura non si sdegnasse d'ubbedire a l'intelletto umano o almeno consentisse talvolta d'esser signoreggiata:[42] perché, s'empietà fosse il contendere con la natura o 'l soggiogarla, empio sarebbe il temperante che fa forza al suo piacere, empio il forte che resiste a la sua timidità, empio il liberale che soggioga la sua avarizia e soggiogata la manda in esilio, ed empio in somma ciascuno che drizza la sua inclinazione, la quale è torta da la natura medesima e rivolta al peggio. Però, s'io ben mi rammento, dice Aristotele ne' suoi *Problemi* che poche son le cose buone in rispetto de le malvagie e che la natura per lo più si rallegra de le cattive.[43]

[22] M.F. Già, se non m'inganno, a l'argomento abbiamo risposto, perché tutto il male che si può dire de la natura si conviene a la peggior natura, ch'è la materia, la quale o è la malizia istessa e la falsità o non senza falsità, e malizia, se pur è: benché si può dire in alcun modo ch'ella non sia, perché le cose false e le malvagie non sono.[44] A l'incontro la forma, ch'è la migliore

41. *Cozzone* è un latinismo per indicare il domatore di cavalli («Voi mi volgete or a questa parte, or a quella a vostra voglia, come gli esperti cozzoni sogliono fare i cavalli»: *Forno* 252).

42. Ispirata al primo racconto biblico della creazione, in cui Dio conferisce all'uomo la signoria su ogni creatura terrestre, vivente o inanimata (Gn 1,28-30), una lunga riflessione sul dominio esercitato dagli artefici sulla natura, assoggettata all'attività umana, prende corpo in Ficino, *Theol. plat.* XIII III (vd., in proposito, Chastel 1975, pp. 60 e sgg.). La formula *mundi faber* ricorre spesso nella letteratura platonica e neoplatonica a indicare l'intelligenza creatrice, come accade anche nella traduzione ficiniana del *Timeo* (cfr., ad esempio, Platone-Ficino 1539, p. 708; e vd., *infra,* 41 e il relativo commento).

43. L'ipotesto più probabile è Arist. *Pr.* X (*Compendio di scienze naturali*), n. 45, laddove ci si interroga sui motivi della «maggiore facilità con cui si nasce e si diventa cattivi», non senza introdurre nell'argomentazione un paragone tra l'operato della natura e quello delle arti: «come per le opere dell'arte, così è anche per quelle della natura: le prime sono tutte fatte male, e per di più di scarsa qualità [...]. Allo stesso modo anche la natura fa tutto di qualità mediocre, la maggior parte degli uomini e delle cose, poche invece di buona qualità, e non sempre può farle» (cfr. 985b-986a; Baffetti 1998, *ad loc.*). Tra i postillati tassiani si conserva una versione latina dei *Problemata* compresa in una miscellanea aldina tradotta da Teodoro Gaza: Aristotele-Teofrasto-Alessandro di Afrodisia 1513 (vd. Russo 2022, p. 391, n. 26).

44. Tra i molteplici riferimenti possibili, in Plot. *Enn.* II 5 4 si argomenta che la materia in sé non è mai in atto e in tal senso può definirsi «non-essere», e ancora in *Enn.* III 6 7 si ribadisce che la materia è «il non-essere», «pura aspirazione all'esistenza» priva di defini-

natura, è buona cosa anzi che no e degna di tutte le lodi: laonde il contender con lei sarebbe ingiusta contesa. **[23]** Ma per ventura è impossibile che l'intelletto umano contenda con la forma, perché contenderebbe seco medesimo:[45] e se volesse far contrasto con le forme immateriali e separate, che sono l'idee, e cacciarle dal cielo, sarebbe in ciò simile a que' giganti i quali volsero guerreggiar con gli iddii e toglier loro la signoria, come si legge ne' poeti.[46]

[24] C.L. Non dee dunque il nostro intelletto contendere con le forme, ma con la materia.

M.F. Non solamente contendere, ma vincerla: perché da questa vittoria procede ogni virtù e ogni bellezza de l'anima.[47]

zione, per la qual cosa «in tutto ciò che promette essa mentisce»; l'identificazione del male con il «non-essere» s'incontra, invece, nella celebre conclusione di *Enn.* VI, della quale pare debitore l'ideale contemplativo vagheggiato da Ficino in seguito, al § 29. Sulla questione della insussistenza ontologica del male si confrontano anche i personaggi di Lorenzo de' Medici e Leon Battista Alberti nelle *Disputationes camaldulenses* di Cristoforo Landino, Lib. II, Parte II (cfr. pp. 96 e sgg.). La definizione della materia come 'peggior natura' è già stata avanzata e discussa al § 3, al cui commento si rimanda.

45. Vd., ad esempio, Plot. *Enn.* I 8 1: «L'intelligenza e l'anima [...], essendo forme, conseguono la conoscenza delle forme e tendono ad esse». Per comprendere l'intervento di Ficino nella sua integrità è molto utile la *summa* ficiniana che introduce *Enn.* I 8, in cui si spiega che l'insegnamento del libro ha come scopo che «mala pro viribus devitemus, consequamur bona, idest materiam fugiamus, sequamur res divinas a materia separatas», nella consapevolezza che «universi prostremum, idest materiam, esse ipsum malum», il quale «propter informitatem sit ab ipsa cognoscentis animi forma penitus alienum» (cfr. Plotino-Ficino 1540, c. XXXVIII*r*).

46. La tracotanza dei giganti ribelli della mitologia classica è rievocata già in *Cataneo-idoli* 18, come termine di paragone dei riformati in rivolta contro il sovrano di Francia, sulla traccia della canzone *Venite all'ombra de' gran gigli d'oro* di Annibal Caro (cfr. il relativo commento). L'immagine delle idee spodestate dalla dimensione celeste richiama, inoltre, alla memoria un passo di Pl. *Soph.* 246A in cui si condannano le pretese dei materialisti, che «trascinano tutte le cose sulla terra giù dal cielo e dall'invisibile».

47. È plausibile che la sentenza dipenda da Plot. *Enn.* I 6 5-6, in cui si spiega che «la bruttezza dell'anima viene da questo mescolamento, da questa fusione, da questa inclinazione verso il corpo e la materia», e «nello stesso modo, l'anima separata dai desideri che possiede per opera del corpo, [...] liberata dalle altre passioni, purificata da ciò che essa contiene in quanto è unita alla materia [...] lascia la bruttezza» e, rivolta alla sfera intellettuale, «è molto più bella» (nelle parole del commento ficiniano, «pulchritudo in animo naturalis tunc nobis effulget, cum primum adventitiam deformitatem, idest effectus ad materiam seperaverimus»: Plotino-Ficino 1540, c. XXXII*v*). La tesi è riferita a chiare lettere a Plotino nel *Minturno*, ove si espone l'idea che la bellezza «sia una vittoria che la forma vittoriosa riporta de la materia» (60), e nell'autocommento tassiano al sonetto XXX della raccolta delle *Rime d'amore* edita da Osanna nel 1591: spiegandone l'incipit («Questa rara bellezza, opra è de l'alma / Che vi fa così bella, e 'n voi traluce / Qual da puro cristallo accesa luce? / È sua nobil vittoria, e quasi palma?», 1-4), l'autore precisa che «questa è opinione di Ploti-

C.L. Ma s'egli contendesse con le forme?

M.F. O contenderebbe seco medesimo o con le forme peggiori o con le migliori di lui.

[25] C.L. E 'l contender con se stesso è cosa degna di laude o di biasimo?

M.F. Di laude, quando si contende e si vince se stesso in quel modo che fece Beatrice:

> Vincer parea qui se stessa antica.[48]

Il qual luogo non ha bisogno d'altra esposizione che de la vostra medesima: però no 'l dichiaro altrimenti.[49]

C.L. Ma 'l contendere con le forme di lui peggiori, come sono le materiali, è giusta contesa, e giusta la vittoria che se ne riporta: là dove il contender con le forme divine sarebbe ribellione ed empietà simil a quella de' giganti.[50]

M.F. Non si può negare quel che voi dite.

[26] C.L. Dunque il nostro intelletto dee contendere e vincer la natura, la quale è forma ne la materia;[51] e perché dee vincerla, non dee imitarla, avegnaché il vincere con l'imitare sia mala arte e difetto peraventura d'ingratitudine, ma non dee contendere con le forme migliori di sé, che sono le divine e separate da ogni materia, ma imitarle solamente. E perché le forme divine

no, il quale estimò che la bellezza non fosse altro che vittoria de la forma sopra la materia: perchè vincendo a l'incontro la materia, nascerebbono i mostri» (cfr. *Rime d'amore* 2016, pp. 37 e 246).

48. *Purg.* XXXI 83 («vincer pariemi più sé stessa antica»); il verso sarà ripreso da Tasso nel *Giudicio* come sintesi del confronto tra *Liberata* e *Conquistata* (I 23).

49. In realtà, l'esposizione di Landino risulta poco significativa, se non addirittura fuorviante: «VINCER pareami. La sententia è, che Beatrice in quella seconda età, la quale chiama antica, vinceva di bellezza se medesima, quando era nella prima età, più che in quella prima età essa non vincea l'altre, et ordina il testo: Pareami Beatrice antica, cioè, al presente che era nella seconda età, vincer se stessa, intendi quando era nella prima età, che non mi parea vincer l'altre, quando ella c'era» (DANTE-LANDINO-VELLUTELLO 1564, *ad loc.*).

50. Cfr. il § 23 e la nota 46.

51. Per la definizione di natura come forma che agisce sulla materia vd. in particolare PLOT. *Enn.* III 8 3, e soprattutto l'introduzione ficiniana a *Enn.* III 8, in cui l'interprete riconosce alla lezione plotiniana il merito di aver individuato un principio formale immateriale, una 'natura universale' che interviene a definire ogni elemento della realtà materiale, con modalità analoghe a quelle dell'attività razionale e dell'operato degli artefici: «Plotinus autem corporales qualitates, et motus duci vult ab incorporea forma non subiecta motibus, sed praesidente, quam vocat naturam universalem atque primam: formam dico substantialem, atque vitalem, quae ne ulla sit corporum qualitas, ut possit omnes pariter procreare: nec solum impetu motus agat, ut disponere possit omnia moderamine certo: sed agat sua quadam ratione formali, et naturali quadam arte» (cfr. PLOTINO-FICINO 1540, cc. CXC*r* e sgg.).

sono intelletti, l'uno intelletto è de l'altro imitatore, ma niuno imita la natura, benché gli inferiori si sforzino d'imitar non la natura ma i vestigi de' superiori intelletti, che sono impressi ne la natura.[52] **[27]** In questa guisa, se crediamo a Temistio, l'umano intelletto, portando seco l'appetito contra il propio movimento de la potenza concupiscibile, imita il moto del primo cielo, il quale, movendosi da l'oriente a l'occidente, tira gli altri che si volgono a la parte opposta.[53] Ma, s'io non m'inganno, il nostro intelletto è imitatore del divino intelletto, co 'l quale, egli non fa guerra, tuttoché possa non solo contrastare ma signoreggiare i corpi celesti. Però si legge: *Sapiens dominabitur astris*.[54]

52. Nella visione di Landino, l'intelletto umano è chiamato a rapportarsi direttamente alle idee e agli intelletti divini e, qualora si rivolga alla dimensione naturale, a individuare le forme immutabili che determinano gli enti di natura per opera del Creatore e delle intelligenze celesti.

53. La fonte del paragone è la *Paraphrasis* di Temistio (peripatetico greco del IV secolo d.C.) al *De anima* aristotelico, che Tasso leggeva nell'edizione Aristotele-Temistio 1554 (Russo 2022, p. 395, n. 45). Baffetti 1998, *ad loc.*, individua in particolare un passo del commento al Lib. III, Cap. LXVII, in cui l'influenza esercitata dalla ragione sulla componente concupiscente dell'individuo è accostata alla forza di attrazione dell'intelligenza motrice del cielo più sublime, che attira a sé le sfere inferiori e ne determina il moto: «Movet vero semper appetitus vehementior et validior debiliorem languidioremque: non ita ut debilior suum motum deserat, sed ita ut a validiore attollatur rapiaturque; id quod de globis coelestibus docent astronomi. Nam sphaera quae ambitum coeli ultimum coercet, [...] quamquam orbes planetarum pernicitate conversionis et velocitate praecellat, non tamen proprium eorum et naturalem cursum intercipit, quem laevum et contrarium mundo agunt, sed servato iis motu indigena secum aufert transversos in dextram. Sane in mundo semper is motus vincit, qui natura eminentior et nobilior est, qualis qui extimo coelo debetur» (Aristotele-Temistio, p. 101); la similitudine affiora già in *Cavaletta* 182. Nella dedicatoria *ad Magnum Laurentium Medicem* premessa all'edizione ficiniana delle *Enneadi* utilizzata da Tasso, Temistio è annoverato tra i pochi interpreti fedeli, antichi e moderni, del pensiero di Aristotele («cuius mentem hodie pauci praeter sublimem Picum Complatonicum nostrum ea pietate qua Theophrastus olim et Themistius, Porphyrius, Simplicius, Avicenna, et nuper Plethon interpretantur»: Plotino-Ficino 1540, AAij*v*).

54. Sentenza di lunga tradizione, riportata e attribuita a Tolomeo nel commento ficiniano a *Enn.* II 3 (cfr. Plotino-Ficino 1540, c. LXXVI*v*); in una versione leggermente diversa («sapiens homo dominatur astris») s'incontra anche in Thom. *ST* I q. 115 a. 4, ove è genericamente attribuita agli astrologi, a comprovare l'idea che il libero arbitrio umano possa dominare le passioni e gli influssi celesti che le alimentano. «La nostra volontà non è soggetta a' corpi celesti né inferiore: anzi ella è tanto più nobile de' cieli quanto l'anima è più nobile de la natura corporea, e per conseguente è superiore e può signoreggiare a le stelle», dichiara con pari slancio il personaggio del giovane Tasso nel *Cataneo-conclusioni* (73), per poi riaffermare anche in seguito, «con Tolomeo», che «'l savio [...] signoreggia le stelle» (106). Adagi non dissimili trovano, in effetti, spazio tra le massime del *Centiloquium* tradizionalmente ricondotto a Claudio Tolomeo, che ebbe discreta fortuna e alcune traduzioni latine tra Quattrocento e Cinquecento: «Potest qui sciens est, multos stellarum effectus avertere,

[28] M.F. Che vorreste conchiudere?

C.L. Che l'intelletto umano non imiti la natura, quantunque fosse natura celeste, ma cerchi di signoreggiarla e di congiungersi a gli intelletti divini senza alcun mezzo di natura corporea, o corruttibile o incorruttibile ch'ella sia.

M.F. Questa pare assai nova, nond⟨im⟩eno è alta filosofia e non molto discorde da' nostri princìpi;[55] ma da chi l'avete appresa?

⟨C.L.⟩ Dal signor Lorenzo de' Medici, al quale se voi o 'l Pico non l'avete insegnata,[56] l'anima sua l'apparò insieme con le vostre molto prima che discendesse in questo corpo, o l'ebbe per rivelazione, come più tosto è credibile.[57]

quando naturam aerum noverit, ac se ipsum ante illorum eventorum praeparare», «Sapiens anima confert coelesti operationi: quemadmodum optimus agricola arando, expurgandoque, confert naturae» (si cita dalla versione latina di Giovanni Pontano, come riproposta in un'edizione basilese del 1553: TOLOMEO 1553, p. 253; si ricordi che tra i postillati tassiani figura un'edizione veneziana dell'*Almagestum*: cfr. TOLOMEO 1515 e RUSSO 2022, p. 390, n. 21). Una sintesi efficace di simili posizioni si offre nell'esito poetico del *Mondo Creato*, in un passaggio del *Giorno Secondo* che stigmatizza le vane pretese della sapienza astrologica antica, soprattutto l'ambizione di «prescriver de' fati eterna legge / Serva facendo la natura a forza, / E 'l libero voler, libero dono / Cui non vince, né sforza, o stella od astro» (470-473).

55. Lo si può evincere dalle argomentazioni della *Theologia platonica*, finalizzate a dimostrare la natura intellettuale dell'anima umana, capace di perfezionare la propria facoltà conoscitiva e di progredire nella propria assimilazione alle entità divine man mano che si affranca dalla dimensione corporea; vd., al riguardo, un passaggio del Lib. IX, Cap. II: «Non solum vero intellectus, dum seorsum a corporis contagione vivimus, cernit multa perspicue, [...] sed divinis gaudet summopere tamquam sibi simillimis». Poco oltre, al Cap. IV, la riflessione ficiniana si concentra anche sull'indipendenza dell'anima umana dagli influssi dei corpi celesti (vd. *Quarta ratio: anima libere operatur*).

56. SELMI 2017, p. 34, ricorda in proposito lo slancio contemplativo del poemetto *De summo Bono* di Lorenzo il Magnifico, di cui si segnalano in special modo le Parti III-V (si rimanda all'edizione di riferimento delle *Opere* laurenziane). Nel poemetto, Marsilio Ficino interviene come *auctoritas* privilegiata, mentre «Picum Complatonicum nostrum» è celebrato dallo stesso Ficino quale interprete autorevole sia della tradizione platonica sia della lezione aristotelica nella dedicatoria a Lorenzo de' Medici che apre il volume delle *Enneadi* da lui tradotte e commentate (PLOTINO-FICINO 1540, AAij*v*; cfr., *supra*, anche la nota 53). Tra i postillati tassiani figura un'edizione degli *Opera omnia* di Pico procurata a Parigi a inizio Cinquecento: PICO 1517 (RUSSO 2022, p. 391, n. 22); dall'esame delle postille al volume, BALDASSARRI 1988 prova a tracciare la vicenda della ricorrente frequentazione, da parte di Tasso, degli scritti pichiani (in particolare *Heptaplus*, *De ente et uno* e, in una stagione attigua alla composizione del presente dialogo, le *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, di cui è ampiamente debitore il *Cataneo-conclusioni*), suggerendo che la loro influenza andrebbe tenuta in considerazione «nel momento di tentare un bilancio degli interessi del Tasso lettore nei confronti della cultura filosofica fiorentina del secondo Quattrocento» (p. 144).

57. Si fronteggiano, da un lato, la dottrina platonica della conoscenza come anamnesi delle verità contemplate dalle anime prima della loro incarnazione (vd., in particolare,

[29] M.F. Felici maestri che possono imparare dagli scolari: quel che non volle o non seppe far Platone;[58] ma voi mi costringete quasi ad una ribellione. Ma io voglio più tosto contradire a Platone ch'al magnanimo Lorenzo: direm dunque che 'l nostro intelletto sia imitatore del divino; laonde, come il divino fabricò prima di questo mondo sensibile il mondo intelligibile nel quale sono l'idee di tutte le cose, così il nostro intelletto, illustrato dal suo lume, figura in se medesmo le forme di tutte le cose, anzi in lor si trasforma in guisa ch'egli diviene le cose intese; e intendendole tutte, si può dire che l'intelletto umano sia il tutto o l'universo: percioch'egli ha in se stesso le forme degli elementi, de' misti,[59] de le piante e degli animali e de' cieli e de le stelle; e intendendo gli intelletti immortali, o gli angeli che vogliam dirli, diviene quasi angelico, e divino si fa con la contemplazione de la divinità, a la quale s'unisce in modo che l'intendere non è altro che toccare: perché, sì come il tatto è più certo di tutti gli altri sentimenti, così il tatto intellettuale avanza la certezza di tutte le dimostrazioni.[60] E questa è la felicità de l'umano intelletto e il fine di quella arte con la quale egli adopera.

Men. 80D-86C e *Ti.* 41D-42E), dall'altro la fede nella Rivelazione divina del vero. Se è ragionevole interpretare la clausola della battuta come un richiamo all'ortodossia cattolica, non andrà in ogni caso dimenticato che nell'esperienza del neoplatonismo fiorentino l'idea della rivelazione numinosa si declina anche in termini orfici e misterici, come adombra l'*Exhortatio ad auditores in lectionem Plotini et similiter ad lectores* premessa all'esposizione ficiniana delle *Enneadi*, in cui si dichiara che un medesimo nume («idem itaque numen») per bocca di Platone e Plotino «humano generi divina fundit oracula», e di seguito si ammonisce: «Mementote praeterea vos haudquaquam vel sensu comite, vel humana ratione duce, sed mente quadam sublimiore excelsam Plotini mentem penetraturos» (Plotino-Ficino 1540, AAviii*v*).

58. Ardissino 2003, p. 97, interpreta questo passaggio come spia della convinzione tassiana della necessità di conciliare (neo)platonismo e aristotelismo, più volte emergente nel *corpus* dei *Dialoghi* (si consideri, ad esempio, il porto «della Concordia» vagheggiato in *Malpiglio secondo* 27). Tale esigenza di conciliazione raccoglie un'eredità di lunga tradizione, a partire dal lascito dell'ambiente neoplatonico fiorentino animato da Marsilio Ficino e dal magistero di Giovanni Pico della Mirandola (sul tema, Granada 2002 e Garin 1994).

59. Vale a dire dei composti.

60. *direm dunque... dimostrazioni*: Il brano esprime il medesimo ideale contemplativo celebrato dal Forestiero Napolitano in conclusione del *Malpiglio secondo*, laddove il portavoce tassiano delinea l'ascesa dell'umano intelletto «a la contemplazione e al conoscimento e quasi a la semplice vista del vero» (117), ovvero alla condizione beata in cui «l'intendere è toccare» (119). La fonte primaria è l'inno con il quale si concludono le *Enneadi* (cfr. almeno *Enn.* VI 9 2 e VI 9 11), ma in entrambi i casi agirà con altrettanta efficacia la mediazione di Ficino, dall'esposizione di *Enn.* VI 9 9 in cui l'interprete accosta la pienezza della fruizione del divino all'intensità dell'esperienza tattile («frui deo non tam est videre quam tangere»: Plotino-Ficino 1540, c. CCI*r*) alle ricorrenti riflessioni della *Theologia platonica* sull'affrancamento dell'anima dagli influssi della dimensione materiale e sull'assimilazione dell'in-

[30] C.L. Questa arte è più tosto scienza o sapienza che arte: però vorrei da voi intendere più distintamente quel che stimate l'arte e quel che la scienza; e se fra l'uno e l'altro di questi nomi o di questi abiti è necessaria alcuna distinzione.[61]

M.F. Già abbiam detto che l'arte è una certa ragione e una vera ragione:[62] e perch'ella è uno di que' cinque abiti ch'Aristotele nel sesto de l'*Etica* ripone ne l'intelletto umano, consideriam, se vi piace, come da Aristotele siano distinti. **[31]** Gli abiti sono l'intelletto, la scienza, la sapienza, la prudenza e l'arte; di questi i tre primi sono abiti de l'intelletto speculativo, il quale ha per oggetto le cose eterne: e l'uno è abito de' principî, l'altro de le conclusioni, il terzo è quasi composto d'ambodue. Gli altri due sono abiti de l'intelletto prattico, il qual considera le cose variabili, quelle, dico, che possono esser o non essere: e queste sono raccolte in due generi, l'uno de le cose agibili, l'altro di quelle che si fanno; ne l'uno si dimostra la prudenza, ne l'altro l'arte; quella è definita un abito che ne l'azioni opera con vera ragione, questa uno abito che fa con vera ragione, e a l'incontro l'inerzia, ch'i Greci dicono ἀτεκνία, è

telletto umano all'oggetto dell'intellezione e dunque alla divinità (cfr. IX III, IX IV, XI I). Russo 2002, pp. 171-172, rimanda inoltre a una postilla tassiana a un passo del *De mysteriis* di Giamblico («Immo tactus quidam divinitatis melior, quam notitia»: I 1), registrata in uno degli esemplari dell'antologia neoplaotonica aldina posseduta in duplice copia dal poeta: «non est cognitio qua / Deo fruimur sed tactus / quidem essentialis» (cfr. Manuzio 1497, aiii*r*, e Russo 2022, p. 395, nn. 50-51). A proposito della preminenza del tatto sugli altri sensi («sentimenti»), sostenuta da una lunga tradizione antica e moderna, è probabile che agisca in particolare un luogo del *De sensu et sensibilium* di Aristotele; nell'edizione latina di Lucillo Filalteo con commento di Alessandro di Afrodisia, verosimilmente utilizzata da Tasso per la stesura del *Malpiglio secondo*, si legge infatti: «Contra autem tactus omnium sensuum qui in nobis collocantur acutissimus est» (si cita da Aristotele-Alessandro di Afrodisia 1573, p. 24; diversa la lezione dell'edizione di riferimento contemporanea, che suggerisce più correttamente come gli uomini abbiano «il tatto più preciso di tutti gli animali»: *Sens.* 441a). Un'analoga considerazione sulla sensibilità tattile si incontra già in *Messaggiero* 8.

61. *E questa... distinzione*: Pur adombrando il principio fondante dell'etica aristotelica, che identifica nella felicità il fine supremo perseguito da azioni e attività umane, Ficino esprime un ideale contemplativo e una concezione intellettualistica dell'arte discrepanti rispetto al magistero dello Stagirita, al quale dà prova di voler rimanere fedele il suo interlocutore, che richiama la distinzione tra le virtù dell'intelletto speculativo (intelletto, scienza, sapienza) e pratico (prudenza, arte) teorizzata in *Eth. Nic.* VI, destinata ad essere rimessa in discussione nei §§ successivi.

62. In *Eth. Nic.* VI 1140a, l'arte è definita da Aristotele «uno stato abituale accompagnato da ragione vera», mentre nel primo scambio di battute del dialogo Ficino l'ha qualificata come «certa ragione» (1) e poco oltre «quasi una certa ragione del fare le cose che si fanno» (5). La distinzione tra *verità* e *certezza* è messa a tema dagli interlocutori della *Cavaletta*, approdando alla conclusione che «tutto quello ch'è certo è vero, ma non *e converso*» (cfr. 127 e il relativo commento).

uno abito che fa con falsa ragione: e l'imprudenza si potrebbe dir similmente uno abito ch'operasse con falsa ragione. **[32]** In questa guisa da Aristotele son distinte le potenze da gli oggetti, dico l'intelletto contemplativo dal pratico, perché l'uno considera le cose eterne, l'altro le sottoposte a la mutazione. Sono distinti ancora gli abiti e i generi de le cose ne le quali ciascuno de gli abiti si dimostra: laonde de la prudenza è propio genere o propia materia l'azione, e particolarmente quella degli uomini civili; de l'arti quel che si fa, come sono gli edifici, le navi e le machine e l'altre cose sì fatte: laonde per sua opinione possiamo conchiudere che l'arte non sia di quelle cose che si fanno per natura, né di quelle ancora che sono necessariamente; e oltre acciò, come egli dice, *artem effectionis esse*, *non actus, necesse est*.[63] Tutta volta soggiunge per opinione d'Agatone: *atqui circa eadem versatur ars et fortuna, quemadmodum Agathon dicit: quippe ars fortunam, fortuna diligit artem*.[64] **[33]** Ma concedendo che sia vera questa opinione, se la fortuna è ne l'azioni, l'arte ancora sarà ne l'azioni: e chi può negare che ne l'azioni sia la fortuna? O chi non la conosce ne l'azione di Ciro, d'Alessandro, d'Alcibiade, e particolarmente in quelle di Timoleonte corintio, il qual fu dipinto con la Fortuna che

63. *Gli abiti sono... necesse est*: Ficino percorre dichiaratamente il tracciato di *Et. Nic.* VI, che tratta delle virtù intellettuali, ovvero degli «stati abituali in virtù dei quali l'anima si trova nel vero quando afferma o quando nega» (1139b). Alla dimensione speculativa, che contempla gli enti necessari, fanno capo l'*intelletto*, che ha «per oggetto i principi» (1141a), la *scienza*, «che produce dimostrazioni» (1139b) e la *sapienza*, definita da Aristotele «la scienza più esatta», che assomma in sé le altre due virtù presentandosi «come una scienza che possiede il fondamento delle realtà più eccellenti» (1141a). Sul versante 'pratico', rivolto alla contingenza, si annoverano invece la *prudenza* (o *saggezza*), «uno stato abituale, accompagnato a ragionamento vero, relativo ai beni umani, rivolto all'agire» (1140b), e l'*arte* (o *tecnica*), «un certo stato abituale, accompagnato da ragione vera e rivolto alla produzione», che «non riguarda le realtà che sono o che si generano in modo necessario, né le realtà che sono o si generano per natura» (1140a). Il contrario dell'arte, l'*imperizia tecnica* (*ἀτεκνία* nell'originale greco, che Tasso rende con *inerzia* in accordo con la traduzione latina) costituisce «uno stato abituale accompagnato da ragionamento falso, rivolto alla produzione» (1139a), mentre l'esatto opposto della prudenza andrà riscontrato nell'*intemperanza*, poiché «il piacere e il dolore non corrompono ogni tipo di giudizio, [...] ma solo i giudizi concernenti la sfera dell'agire» (1140b). La citazione esplicita restituisce un passaggio di *Eth. Nic.* VI 1140a («è necessario che la tecnica riguardi la sfera della produzione e non quella dell'azione») nella versione latina proposta nell'edizione del trattato presente tra i postillati tassiani (cfr. ARISTOTELE 1542, p. 47, e RUSSO 2022, pp. 393-394, n. 38).

64. Ulteriore prelievo da *Eth. Nic.* VI 1140a: «E la sorte e la tecnica, in un certo qual modo, hanno a che fare con gli stessi oggetti, come dice anche Agatone: "la tecnica ama la sorte e la sorte ama la tecnica"» (nella lezione latina di ARISTOTELE 1542, p. 47). La citazione ripropone un verso attribuito al tragediografo Agatone, meglio conosciuto come interlocutore del *Simposio* platonico.

gli prendeva le città ne la rete, mentre egli dormiva? Ma se v'è la fortuna, v'è l'arte: l'arte dunque si dimostra ne l'azioni non altrimenti che la prudenza;[65] e la prudenza ancora negli artifici si può dimostrare: altrimenti a l'oratore non sarebbe necessaria la prudenza ne l'arte oratoria, né al capitano ne l'arte militare; ma ciò non si può affermare senza grande sconvenevolezza, perché l'oratore e 'l capitano imprudente non può esser tolerato. **[34]** Non sono dunque distinti i generi, non gli obietti, non gli abiti de l'arte e de la prudenza, ma l'arte è prudenza e la prudenza è arte, o l'una da l'altra è contenuta. Laonde per mia opinione l'arte de l'oratore si potrebbe difinire una prudenza di ben

65. *Ma concedendo... la prudenza*: Poiché l'ipotesto di *Eth. Nic.* VI 1140a suggerisce un legame tra fortuna e arte, considerando che la fortuna pertiene all'ambito dell'azione Ficino rimette in discussione la netta distinzione tra l'arte e la prudenza-saggezza (virtù che presiede all'agire umano). Che la fortuna afferisca alle azioni è ampiamente attestato dalla tradizione, come sintetizza PICCOLOMINI, *Universa philosophia*: «Fortunam cum humanis actionibus arcto necessitudinis nodo esse colligatam, Ratio, Experientia, et Auctoritas latissime patefaciunt [...]. Aristoteles in secundo Phy. [...] dixit fortunam in his versari, quae ad actionem pertinent» (cfr. PICCOLOMINI 1583, p. 440, con un riferimento non impeccabile a *Ph.* II 197b, in cui si indica più precisamente che «la fortuna è necessariamente attinente alla vita pratica», dunque non soltanto all'agire); lo stesso Piccolomini discute l'apparente contraddizione tra l'idea della fortuna legata all'azione, quale emergerebbe dalla *Fisica*, e il suggerimento di un legame tra fortuna e arte, mediato nell'*Etica* dal richiamo ad Agatone (ivi, pp. 318-319). L'implicazione della fortuna nelle azioni è esemplificata dall'interlocutore tassiano evocando le imprese fortunate di illustri sovrani e strateghi antichi, ai quali si accoda Timoleonte di Corinto, condottiero e liberatore delle città siciliane dalla tirannide, di cui dà notizia principalmente la biografia dedicatagli da Plutarco. Negli esordi di essa, l'autore s'interroga se il generale corinzio e il suo omologo latino Emilio Paolo «siano pervenuti al successo nelle loro imprese più grandi con l'aiuto della buona sorte oppure per merito della loro prudenza» (1); il riferimento alla fortuna di Timoleonte è insistito in tutto il racconto, ma risulta particolarmente significativo un passaggio in cui il giudizio di merito sulle sue gesta è formulato mediante un paragone con la produzione artistica: «Avviene qui come della poesia di Antimaco e dei quadri di Dioniso, colofoni entrambi, che hanno nerbo e vigore, ma si sente che sono forzati e prodotti con fatica; mentre i dipinti di Nicomaco e i versi di Omero aggiungono a tutta la potenza e la grazia che posseggono la sensazione di essere stati prodotti con estrema facilità. Così, se mettiamo a fronte le campagne militari condotte da Epaminonda e da Agesilao, faticosissime e contrastate, con quelle di Timoleonte, che, oltre ad essere gloriose, rivelano di essere state compiute con grande facilità, chiunque abbia buon intendimento e ragioni spassionatamente vedrà come furono opera non di fortuna, ma di virtù fortunata» (36). Non si è riusciti, invece, a individuare il modello iconografico richiamato da Ficino. Sulla base dei riferimenti condivisi ad Agatone, Alessandro Magno e Timoleonte, RAIMONDI 1958 accosta i §§ 31-33 del *Ficino* ai §§ 116-117 del *Porzio* (cfr. I, pp. 57-58). Già gli interlocutori del *Gonzaga secondo* erano in ogni caso concordi nel rilevare che «in tutte l'arti e in tutte l'azioni di fortuna e d'ingegno si contende» (cfr. 26 e il relativo commento).

parlare, e a l'incontra la prudenza del cittadino si difinirebbe assai convenevolmente una arte de la vita civile.[66]

[35] C.L. Io avrei più tosto seguita l'opinione d'Aristotele nel distinguer l'arte da la prudenza che quella de gli altri nel confonderla:[67] e non mi piacque mai l'opinione di Massimo Tirio, il quale pone tre generi d'arti, il primo de' quali consiste ne la contemplazione, il secondo ne l'azione, il terzo ne le cose che si fanno: laonde per suo aviso sarebbe quasi bestemmia il dire che la filosofia non fosse arte.[68] **[36]** Ma io stimo altrimenti, percioché la distin-

66. La seconda (e ancor più significativa) conseguenza della presunta permeabilità del confine tra arte e prudenza è la rivendicazione ficiniana del necessario concorso della saggezza nell'esercizio delle arti umane. Se si considerano gli esempi addotti, il ruolo della prudenza (variamente concepita) nell'esercizio dell'arte oratoria è notoriamente teorizzato dalla trattatistica classica (vd., su tutti, il celebre luogo di Cic. *Brut.* 6 23: «Dicere enim bene nemo potest nisi qui prudenter intelligit; qua re qui eloquentiae verae dat operam, dat prudentiae»). Sul versante politico-sociale, possono forse agire le riflessioni della *Politica* aristotelica sulla differenza tra l'uomo buono e il buon cittadino, che paiono ridurre ad una dimensione più 'tecnica' la prudenza richiesta ai cittadini e, soprattutto, ai governanti (cfr. *Pol.* III 1277a-b); ma si tenga conto, più in generale, anche degli interrogativi attorno alla necessità, per gli artefici, di esercitare le virtù morali («utrum et artifices oportebit virtutem habere») ricorrenti nel commento alla *Politica* di Antonio Montecatini, che Russo 2002, p. 209, nota 215, ritiene essere stato donato a Tasso dall'autore stesso nel 1587 (cfr. Montecatini 1587, pp. 491-492). Non è da escludersi che gli esempi dell'arte militare e politica siano ispirati anche dalla dissertazione di Massimo di Tiro richiamata al paragrafo successivo (vd. la nota 68).

67. La distinzione aristotelica tra arte e prudenza è in effetti puntualmente ripresa da Cristoforo Landino, per bocca del personaggio di Leon Battista Alberti, nelle sue *Disputationes camaldulenses*, Lib. II: «Est enim qua faciat, est itidem qua agat, est postremo qua speculetur. In faciendis igitur rebus ars adhibetur; ea enim est recta ratio rerum faciendarum. Actionibus autem nostris prudentia dux est, a qua iustitia, fortitudo et temperantia munera sua addiscunt. In veri autem investigatione, si principia quaerimus, dux nobis intelligentia est, sin ea quae fluunt a principiis, scientia. Sapientia denique, etsi utrunque complectatur, tertium quiddam tamen est» (p. 85).

68. Chiamando in causa Massimo di Tiro, retore e filosofo greco del II secolo d.C., Landino rimanda con ogni probabilità alla *Dissertazione* 27, *Se la virtù sia un'arte* (il *Sermo* XVII nell'ordinamento dell'edizione latina postillata da Tasso: vd. Massimo di Tiro 1517, e Russo 2022, p. 395, n. 46), ripresa esplicitamente anche in *Porzio* 56. In essa, si argomenta sul rapporto tra l'arte (intesa come «ragione procedente verso uno scopo») e la virtù, muovendo da una concezione tripartita della prima («triplici existente genere artium»), all'interno della quale «una realizza col lavoro manuale un certo corpo, che noi chiamiamo 'prodotto'» («aliam quidem quae mechanice corporeis rebus operam dando id efficiat: quod opus appellamus»), «un'altra, poi, realizza una certa azione, [...] ⟨come⟩ una vittoria nell'arte militare, la salute nella medicina e la giustizia nella politica» («aliam vero negotiorum exercitoriam [...] ut est in imperatoria arte victoria, in medicina sanitas, in politica iustitia»), «una terza

zione è causa del sapere, e la confusione de l'ignoranza: laonde chi non distinguerà l'arte da la prudenza, non conoscerà quel che si convenga al prudente o quel ch'a l'artifice sia conveniente, perché molte cose si convengono a l'oratore come a buono oratore o a l'architetto com'a buono architetto, le quali peraventura non si ricercarebbono da buon cittadino: e quinci aviene che l'eloquenza di Demostene non fu mai ripresa da alcuno, né da Eschino medesimo, ma la prudenza trovò molti riprensori.[69] Ma se fosse il medesimo abito quel de l'arte e de la prudenza, come a voi pare, l'istesso sarebbe l'eloquentissimo e 'l prudentissimo.

[37] M.F. Questa risposta ancora v'ha insegnato il Pico e 'l magnanimo Lorenzo, nel quale è in guisa congiunta la prudenza con l'eloquenza che non si possono conoscere per abiti diversi.[70] Ma voi sete troppo amico de le distinzioni,[71] e non sapete, o non volete sapere, ch'Aristotele medesimo ha confusi questi nomi d'arte e di prudenzia e di scienza e di sapienza: perché ne' libri *Morali* dice che l'arte essattissima è chiamata sapienza, come fu quella

[...] è la ragione in sé, la quale, in assenza di corpi, trae da se stessa la propria forza e a se stessa rivolge la propria occupazione, come le arti aritmetiche e geometriche, e quante per fine hanno proprio questo dianoetico, e non quello pratico né poetico» («tertiam rursus [...] dicimus esse rationem prorsus in corpore sui ipsius potentem sibique ipsi opera dantem: cuiusmodi sunt geometricae atque aritmeticae artes earumque omnium: quarum finis in intelligentia constitit: qui neque ad negotiationem, neque ad opificium pertinet» (cfr. *Dissertazioni* 27 4, e Massimo di Tiro 1517, cc. L*r-v*). Toussaint 2000, pp. 66-67, ricorda una precedente ripresa della medesima fonte nei *Ragionamenti de' romanzi, delle commedie e delle tragedie* di Giraldi Cinzio e ne ipotizza l'azione tutt'altro che sotterranea sull'ambiente letterario ferrarese del secondo Cinquecento.

69. Landino rimarca la differenza tra quel che impone la virtù della prudenza (ad esempio, l'imperativo morale di essere un buon cittadino) e ciò che è richiesto per esercitare al meglio la propria abilità tecnica (come nel caso si voglia divenire un 'buon' retore), sul modello di due celeberrimi oratori antichi, pari nell'eccellenza oratoria ma molto diversi nelle loro posizioni politico-civili: sono note le vicendevoli accuse di corruzione tra Demostene ed Eschine, il primo antimacedone e difensore della libertà di Atene, il secondo più incline alla politica espansionistica di Filippo di Macedonia (si ricordi che tra i postillati tassiani figura il volume *Demosthenis et Aeschinis Mutuae accusationes...*, edito a Venezia da Geronimo Scoto: cfr. Demostene-Eschine 1545 e Russo 2022, p. 388, n. 5).

70. «Audi ergo feliciter Plotinum de omnibus philosophiae mysterijs apud te cum Platone loquentem», scriveva significativamente Ficino in conclusione della dedicatoria a Lorenzo de' Medici con la quale licenziava la propria traduzione delle *Enneadi* (vd. Plotino-Ficino 1540, AAij*v*). Si ricordi, inoltre, che mirabile eloquenza e precoce saggezza sono le caratteristiche maggiormente messe in risalto nel personaggio del giovane Lorenzo delle *Disputationes camaldulenses* landiniane.

71. «Voi sete troppo sollecito investigatore di quel ch'importa assai poco», era l'accusa non dissimile mossa al Forestiero Napolitano da Ercole Cavaletto (cfr. *Cavaletta* 127).

di Fidia ne lo scolpire;[72] ne' *Civili* chiama la prudenza arte;[73] nel primo de la *Metafisica* arti le matematiche; negli altri pone due generi di scienze, l'uno ne la speculazione, l'altro ne l'opere: e, se ben mi sovvengono, le parole son queste.[74] Laonde per sentenzia d'Aristotele ancora possiamo onorar l'arti co 'l nome di scienza e di prudenza.

[38] C.L. Aristotele nel confondere è simile a gli altri, nel distinguere a se medesimo: laonde ne' luoghi propi impariamo assai con le sue distinzioni, che non si fa con la dottrina d'alcuno altro. Tutta volta questo ancora estimo che si possa raccogliere da la sua dottrina e da quella de' suoi seguaci, che l'arti, quanto sono più essatte, sono più certe: e perché de le cose certe l'uomo non si consiglia, l'arti sì fatte non hanno bisogno di prudenzia; ma ne l'altre, che sono piene d'incertitudine, peraventura ha alcun luogo la prudenzia. È dunque la prudenza de gli artìfici argomento de l'imperfezione de l'artificio.[75]

72. Ficino sfrutta un passo di *Eth. Nic.* VI 1141a, in cui Aristotele introduce la trattazione della virtù intellettuale della sapienza riprendendo un utilizzo comune del termine: «attribuiamo la sapienza nelle tecniche a coloro che raggiungono una straordinaria maestria, come ad esempio diciamo che Fidia è un sapiente scultore e Policleto un sapiente costruttore di statue in bronzo e, in questi casi, con "sapienza" non intendiamo nient'altro che un livello eccellente di tecnica»; è evidente, in ogni caso, come una simile accezione non corrisponda alla definizione aristotelica che segue di lì a poco.

73. Come si anticipava alla nota 66, Tasso ha forse presente le argomentazioni aristoteliche sulla differenza tra uomo buono e buon cittadino, che possono dare l'impressione di concepire in ottica più 'tecnica' la prudenza dei cittadini e di chi comanda (cfr. ancora *Pol.* III 1277a-b).

74. *Nel primo de la* Metafisica... *queste*: Nell'ambito della riflessione inaugurale su sapienza, scienza e arti di *Met.* A, si legge in un passaggio che «le arti matematiche si costituirono per la prima volta in Egitto» (981b: BAFFETTI 1998, *ad loc.*). Il riferimento successivo, vago e apparentemente mnemonico, si potrebbe ricondurre al passo di *Met.* E 1025b in cui Aristotele teorizza che «ogni conoscenza razionale è o pratica o poietica o teoretica», distinguendo così le scienze morali rivolte all'azione, le scienze 'poietiche' focalizzate alla produzione e le scienze teoretiche finalizzate alla pura speculazione.

75. Secondo la lezione aristotelica, «nell'ambito delle scienze esatte [...] non si è chiamati a valutare [...]; al contrario valutiamo su tutto ciò che dipende da noi e che non si dà sempre allo stesso modo, [...] e tanto più quanto meno queste arti sono esatte»; per questo, prudente o saggio «è chi sa valutare», «ma nessuno, d'altro canto, fa valutazioni su ciò che non può essere diversamente da come è», ovvero sulle verità necessarie (cfr. *Eth. Nic.* III 1112b, e VI 1140b). Ai medesimi argomenti di *Eth. Nic.* III si rifaceva già il trattato *La natura e l'arte* del Cardinal Bessarione, in quel caso con l'intenzione di valorizzare la componente deliberativa e dunque prudenziale delle arti («Neppure Aristotele, infatti, intende affermare che qualunque arte non deliberi, ma solo quelle più rigorose, i cui presupposti sono chiaramente definiti, come a dire che le altre si servono della deliberazione»: II 5). La questione è discussa dagli interlocutori della *Cavaletta* (105-106), sintetizzata nel *Cataneo-conclusioni* (101) e riproposta negli esordi di *DPE* II, in cui si spiega che «l'eleggere è cosa propria dell'uomo che si consigli fra se stesso, e 'l bene eleggere propriissimo del prudente; tanto

[39] M.F. Cotesto è vero, se noi ci contentiamo d'una considerazione de l'arti assai umile e bassa anzi che no, ne la qual fu assai diligente Giovanni Grammatico, che da l'amore de la fatica ebbe nome Filopono: percioch'egli estima che ne l'arti esquisite non abbia parte la prudenza o 'l consiglio.[76] A me sarebbe molto più piaciuta la compagnia de l'arte e de la prudenza che quella de l'arte e de la fortuna: laonde desid⟨er⟩arei di vederle congiunte per auttorità d'un nuovo e più felice Agatone.[77] **[40]** Ma se mi concederete ch'io m'inalzi da la considerazione di questi infimi artificî de' mortali a la contemplazione del magistero divino, io dirò insieme con Basilio il Magno che quelle parole d'Iddio ne la creazione de l'uomo: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, sian parole di persona che si consulti: laonde, s'il

maggiore nondimeno si mostra la prudenza del far l'elezione, quanto è minore la certezza delle cose elette» (p. 78). Il concorso della prudenza nelle arti umane – insinua Landino – manifesta l'inferiorità di queste ultime rispetto alle scienze esatte o speculative, cui sembrava averle assimilate Ficino.

76. Giovanni Filopono ('amante del lavoro'), detto anche il Grammatico, filosofo e teologo greco del VI secolo d.C., ebbe una duratura influenza sulla cultura medievale e rinascimentale in qualità di commentatore delle principali opere aristoteliche. Tra i postillati tassiani figurano due volumi con il suo commento agli *Analitici primi* e *Analitici secondi* (editi a Venezia da Geronimo Scoto, rispettivamente nel 1559 e 1560: cfr. Russo 2022, p. 391, n. 25a-b), ma Baffetti 1998, *ad loc.*, indirizza in questo caso all'esposizione della *Fisica*. Nel commento a *Ph.* II 199a-b, che mette in luce l'analogia tra il finalismo della natura e quello dell'arte, si spiega in effetti come né l'una né l'altra esercitino la prudenza e la facoltà di giudizio per raggiungere i propri scopi («uniuscuisque artis definitus finis est quemadmodum naturae et principium et via qua ex principio proficiscitur ad finem, definita autem consilio non egent, nam consultamus vel de principijs, vel de fine, vel de via quae ducit ad finem quando haec incognita occulta et indefinita sunt»), e come nell'ambito delle arti si ricorra ad esse in caso di ignoranza da parte degli artefici («neque artes quicquam ex consilio efficere: quam consilium eget prudentia, et cum artifex consulit, non ut artifex consilium suscipit, sed velut ignarus artis»); a suggerire l'interazione tra il dialogo tassiano e queste argomentazioni si inserisce anche un passaggio appena successivo, in cui si cita ad esempio l'operato del Creatore, che lo stesso Ficino chiamerà in causa al § seguente, pur con opposta finalità: «neque divinus opifex quicquam consilio agat sed sua essentia quando voluerit, omnia producit nullo egens consilio» (si cita da Aristotele-Filopono 1558, pp. 107-108).

77. Per il riferimento ad Agatone, si rimanda al § 32 e alla nota corrispondente. Nel commento di Giovanni Filopono a *Ph.* II 199a-b, cui pare richiamarsi la battuta di Ficino, si distingue in ogni caso nettamente il finalismo di natura e arte dalla casualità della sorte, nonostante le irregolarità che intercorrono in ambito naturale e nell'operato degli artefici, dovute all'imperfezione della materia («Respondet igitur ad hoc, ob id non existimandum esse, naturam non agere omnia alicuius gratia, sed ut sors tulit, quia fallitur et peccat, cum aliquando et ars quae perspicuo omnia efficit alicuius gratia, saepe numero aberret ob pravam subiecte materiae aptitudinem»: cfr. Aristotele-Filopono 1558, p. 107). La volontà del personaggio ficiniano di ribadire il legame di arte e saggezza è presa in esame in Alziati 2021.

consiglio ha luogo ne l'arte divina, non si può dubbitare che non l'abbia ne l'arte essatissima.[78]

[41] C.L. Di nuovo togliete l'arte da l'intelletto prattico e la riponete nel divino.[79]

M.F. Anzi io la ripongo ne l'uno e ne l'altro, ma nel divino come essemplare, ne l'altro com'essempio o imagine.[80] Dirò dunque che prima l'arte sia ne l'intelletto divino, il quale da' Platonici fu chiamato *intellectus artifex* o *opifex*,[81] poi ne la natura. E ciò non vi può dispiacere, perché è confermato da l'autorità del vostro Dante, il quale disse:

> Certo natura, quando lasciò l'arte
> Di sì fatti animali, assai fe' bene,
> Per tor cotali essecutori a Marte.[82]

78. Nella nona delle sue *Omelie sull'Esamerone*, San Basilio di Cesarea (329-379, vescovo e teologo, proclamato Dottore della Chiesa nel 1568 da Papa Pio V) spiega il versetto biblico citato da Ficino (Gn 1,26) come parola rivolta dal Padre al Figlio «che gli è associato nella creazione», e rifiuta l'esegesi ebraica secondo la quale l'imperativo plurale sarebbe rivolto agli angeli, poiché in questo modo gli interpreti, «mentre sopprimono il Figlio, appiccicano a dei servi la dignità di consiglieri» (6); un riflesso dell'interpretazione alternativa si aveva invece nel discorso cosmogonico dello spirito del *Messaggiero*, che narra come Dio al momento di creare l'uomo «chiamò tutti gli dei a consiglio» (155: vd. il relativo commento e Corsaro 2003, pp. 59-60). Proprio dal passo basiliano dovrebbe derivare la considerazione del personaggio di Ficino, che individuerebbe nel Creatore che si consiglia con il Figlio la prova della possibilità di conciliazione dell'arte esattissima di Dio con la prudenza, intesa come possibilità di valutazione e consiglio (cfr. anche Baffetti 1998, *ad loc.*). Raimondi 1958 accosta l'argomento ficiniano al dettato di *MC* VI 1640-1649 (in particolare 1646: «Et or creando l'uomo ei si consiglia»), traendone argomento per la datazione tarda del dialogo (cfr. I, pp. 55-56).

79. L'«arte esattissima» vagheggiata da Ficino si approssima, ancora una volta, alle virtù dell'intelletto speculativo (intelletto, scienza, sapienza) piuttosto che alla sfera dell'intelletto pratico, che presiede ad azioni e operazioni artistiche condotte nell'ambito mutevole e incerto della realtà contingente (secondo la lezione, più volte ripresa, di *Eth. Nic.* VI).

80. Ficino ha già sostenuto la dipendenza dell'operato della natura dai modelli esemplari presenti *in mente Dei* (cfr., *supra*, 9 e il relativo commento) e si appresta ora ad argomentare come l'arte stessa, in seconda battuta, si conformi a tali modelli divini (imitando la natura e di riflesso il Creatore), ricorrendo nei paragrafi successivi all'autorità poetica di Dante (che contempla la progressiva filiazione delle arti di natura e umane dall'operato di Dio) e alla prosa filosofica del commento di Siriano alla *Metafisica*.

81. Nella traduzione ficiniana del *Timeo*, ad esempio, l'intelligenza creatrice (l'«Artefice») è indicata con formule quali «opifex mundi» e «mundi faber» (cfr. Platone-Ficino 1539, p. 708; «questo è nomato da Platonici "fabro del mondo"» scrive Giordano Bruno in *De la causa, principio et uno*, *Dialogo secondo*). Per la concezione ficiniana di Dio come artefice e 'architetto' del cosmo vd. Chastel 1975, pp. 57-63.

82. *Inf.* XXXI 49-51 (al v. 49 leggasi «Natura certo, quando lasciò l'arte», come restitu-

[42] E altrove:

> Lo motor primo a lui si volge lieto
> Sovra tanta arte di natura;[83]

e ultimamente la portò ne l'intelletto de l'uomo, la qual arte è in terzo grado lontana dal divino artificio; laonde dal medesimo Dante fu detto:

> Però vostra arte è a Dio quasi nepote.[84]

[43] E in ciò i poeti cristiani non sono molto diversi da' poeti gentili, i quali posero l'arti mecanice ne gli iddii, assignando a Vulcano e a' Ciclopi l'arte del fabro, a Minerva e a Proserpina quella del cucire, come nota Siriano nel secondo de la *Metafisica*; nel qual luogo egli, ricercando quel che sia l'arte ne

ito anche in Dante-Landino-Vellutello 1564, *ad loc.*): versi riferiti ai giganti impietrati nel nono cerchio (tra cui Nembrot, secondo la tradizione biblica responsabile dell'innalzamento della torre di Babele; la citazione anticipa gli esempi di tracotanza annoverati ai §§ 55-57). Insieme alla citazione successiva, il luogo dantesco confermerebbe l'identificazione dell'operato di natura come un'arte derivante dall'arte divina.

83. *Purg.* XXV 70-71: il distico è estrapolato da un lungo intervento di Stazio sulla generazione umana, segnatamente dal passo in cui si spiega l'infusione dell'anima razionale nel nascituro da parte del Creatore, che si compiace della perfezione del cervello del bimbo nel grembo materno e vi infonde l'intelletto. I due versi sono richiamati da Tasso anche nell'autocommento al sonetto XXX della raccolta Osanna: cfr. *Rime d'amore* 2016, pp. 37 e 246.

84. *Inf.* XI 105; varrà la pena considerare il verso nella sua collocazione entro un articolato discorso di Virgilio, che non a caso Tasso evidenzia interamente in Dante-Landino-Vellutello 1564 (come indica Russo 2002, p. 174, nota 68): «"Filosofia", mi disse, "a chi la 'ntende, / nota, non pure in una sola parte, / come natura lo suo corso prende / dal divino 'ntelletto e da sua arte; / e se tu ben la tua Fisica note, / tu troverai, non dopo molte carte, / che l'arte vostra quella, quanto pote, / segue, come 'l maestro fa 'l discente; / sì che vostr'arte a Dio quasi è nepote» (97-105; sul tema, vd. *Ph.* II 194a e 199a). «Dice Aristotile, Iddio è animal sempiterno, et ottimo, dal qual il Cielo, et la natura depende, la qual natura è imitata dall'arte nostra, quanto l'è possibile, perchè pendendo l'arte dalla natura, essa è quasi sua figliuola, et per conseguente nipote a Dio», commenta Cristoforo Landino (Dante-Landino-Vellutello 1564, *ad loc.*). Il luogo dantesco è ripreso più distesamente (vv. 101-111) nel *Padre di famiglia*, a condanna della pratica dell'usura, che si discosta dalle arti umane imitatrici dell'opera della natura e del Creatore (vd. 170 e il relativo commento). «La gran Madre Natura» è detta dal Tasso poeta «Del Fattor primo [...] fattura e figlia» nel *Giorno Terzo* del *MC* (cfr. 587-595: «e pur son anco / L'opere di Natura opre divine, / E 'l magistero di Natura è l'arte / Del Fattor primo, ond'è fattura e figlia / La gran Madre Natura, e 'n lei s'onora / E 'n lei si riconosce e si contempla / Il saper e 'l poter che tutto avanza / De l'alto Re, ch'è suo Fattore e Padre»).

gli iddii, risponde per opinione di Parmenide, di Platone, di Plotino, di Iamblico, di Porfirio ch'altro non sia l'arte divina che l'intendere.[85]

[44] C.L. Ma io ricerco quel che sia l'arte umana, la quale a me pare di conoscere più tosto ne le mani o ne la lingua che ne l'intelletto de l'artifice. Però non estimarei che fosse soverchio errore il chiamarla un abito del corpo essercitato,[86] quantunque Dante dicesse:

> È simile a l'artista,
> C'ha l'abito de l'arte e man che trema.[87]

M.F. Peraventura è vero quel che voi dite ne l'arti ignobili e mecanice, come si dicono: ma di queste ancora vogliono che siano le cause essemplari ne la mente, come afferma Siriano ne l'istesso luogo.[88]

85. Nel già menzionato commento a *Met*. B (in questo caso, in corrispondenza di 997b), Siriano ribadisce la necessità di cause esemplari per le arti umane, e argomenta come le arti sussistano anche al livello della pura intelligenza, vale a dire dell'intelligenza divina, citando a riprova la convinzione dei filosofi antichi che l'arte divina corrisponda all'intendimento e la consuetudine di attribuire agli dèi particolari abilità artigianali. Tasso riprende letteralmente il brano, pur mutandone l'ordine interno: «Si ergo omnium artium oportet exemplares causas reponere [...] quaesitum est et ab antiquissimis philosophorum Pythagoriciis, scilicet Parmenide, et Platone et ijs, qui posterius illorum speculationem explanarunt, Plotino, Iamblicho, et Porphyrio: quod tamen etiam respondentes in dijs est intelligere. Declarant et theologi, qui Cyclopas, et Vulcanum fabros appellare non negligunt. Neque Minervae et Proserpinae sutoriam ascribere» (Aristotele-Siriano 1558, cc. 19*v*-20*r*; al passo rimanda per primo Basile 1986/2, p. 35).

86. L'alterazione della definizione aristotelica di arte (vd. *Eth. Nic*. VI 1140a), declassando quest'ultima dall'ambito dell'intelletto pratico alla sfera corporea, tradisce la concezione molto tecnica, addirittura meccanica dell'operare artistico che il personaggio di Landino propone in queste battute.

87. La citazione rimanda a *Par*. XIII, laddove San Domenico spiega al pellegrino che «ciò che non more e ciò che può morire / non è se non splendor di quella idea / che partorisce, amando, il nostro Sire» (52-54), precisando in seguito che il maggiore o il minor trasparire della luce divina nelle creature dipende dall'imperfezione naturale, dal momento che «la natura la dà sempre scema, / similemente operando a l'artista / ch'a l'abito de l'arte ha man che trema» (76-78). Rispetto a quanto suggerito da Landino, il luogo dantesco distingue evidentemente la competenza artistica dalle difficoltà 'meccaniche' che la manualità dell'artista si trova ad affrontare. Sugli esiti incerti delle arti a causa dell'imperfezione della materia e dell'imperizia tecnica degli artefici si sofferma in termini analoghi il commento di Boezio alla *Topica* ciceroniana, ricordato da Ficino al § 1 (cfr. ancora Cicerone-Boezio 1541, pp. 357-358).

88. Si torni a cfr. il brano del commento di Siriano a *Met*. B 997b citato, *supra*, alla nota 85, in cui si esplicita chiaramente che «omnium artium oportet exemplares causas reponere», persino di quelle arti «quae ad vitae mortalis indigentiam conferunt» (Aristotele-Siriano 1558, cc. 19*v*-20*r*).

[45] C.L. Io avrei creduto più tosto che de le forme artificiali non fossero idee, perché le forme artificiali sono accidenti; ma le idee sono sostanze, e se non sono idee de le forme artificiose, come le possono esser ne la mente le cause essemplari?[89]

M.F. Per aventura le cause essemplari de l'arti non sono ne la mente divina, ma ne l'umana, assai prima de l'opere fatte a lor simiglianza.[90]

[46] C.L. Voi originate l'arte da la mente; ma Aristotele e i suoi commentatori ne la *Metafisica* le danno più tosto origine dal senso, percioch'egli dice che dal senso nasce la memoria, e da molte memorie l'esperienza e da molte esperienze l'arte: laonde per suo giudicio l'arte è nata dopo l'esperienza; e in alcune cose, come ne le particolari, cede l'artifice a l'esperto.[91] Ma voi date a l'arte antichissima origine, riponendola ne la mente, forse prima d'ogni senso e d'ogni esperienza.

89. Nell'obiezione di Landino agisce anzitutto l'idea aristotelica dell'essere accidentale come modalità di esistenza di quel che non è «né di necessità, né sempre», distinto dal modo di essere della sostanza (vd., in particolare, *Met.* E 1026b-1027a), benché Aristotele non definisca accidentali le forme dei prodotti artificiali, ma dichiari piuttosto che «degli accidenti non c'è alcuna arte, né alcuna potenza produttiva determinata», risultando questi ultimi piuttosto dal caso (cfr. *Met.* E 1027a). Non considerando sostanze le forme dei prodotti artificiali, Landino non ammette che possano esistere delle idee eterne di tali forme, dal momento che secondo la dottrina platonica le idee corrispondono soltanto a sostanze: su questo secondo fronte, è verosimile che Tasso attinga alla distesa confutazione della posizione di Platone in materia (per la quale non sono possibili idee di accidenti) condotta da Aristotele in *Met.* M 1078b e sgg. (luogo al quale si farà esplicito riferimento al § 47).

90. La conclusione di Ficino trova legittimazione, ad esempio, in *Met.* Z 1032b, ove Aristotele, distinguendo la generazione naturale dalla produzione artistica, spiega che «ad opera dell'arte sono prodotte tutte quelle cose la cui forma è presente nel pensiero dell'artefice. E per forma intendo l'essenza di ciascuna cosa e la sua sostanza prima». Già nel *Messaggiero* si spiega che Dio creò «l'idee de' corpi celesti, del sole, de la luna e de le stelle, de gli elementi, de l'uomo, de gli animali bruti, de le piante, de l'erbe e de' metalli e de le pietre: solo de le cose artificiali non creò imagini, ma conobbe nondimeno che d'esse la mente de l'uomo doveva così adornarsi e figurarsi come la sua era ripiena de le forme de le cose celesti e naturali» (140; cfr. anche Russo 2002, p. 29).

91. Landino segue puntualmente le argomentazioni di *Met.* A 980b-981a: «Negli uomini, l'esperienza deriva dalla memoria: infatti, molti ricordi dello stesso oggetto giungono a costituire un'esperienza unica. L'esperienza, poi, sembra essere alquanto simile alla scienza e all'arte: in effetti, gli uomini acquistano scienza e arte attraverso l'esperienza. [...] ai fini dell'attività pratica, l'esperienza non sembra differire in nulla dall'arte; anzi, gli empirici riescono anche meglio di coloro che posseggono la teoria senza la pratica». La questione è approfondita anche nel relativo commento di Alessandro di Afrodisia, e nell'edizione di quest'ultimo consultata da Tasso sono annotate le seguenti postille: «Experientia cognitio est rationabilis ex pluribus inventis, ars est summa multarum experientiarum», «Ex sensu memoria, ex multis memoriis experientia, ex multis experientiis ars» (cfr. Aristotele-Alessandro di Afrodisia 1536, pp. 2-3, e Capra 1997, pp. 297-298).

[47] M.F. È necessario che ne la mente siano avanti le forme essemplari di tutte le cose, ma ne la mente divina le sostanze solamente, perché de le cose artificiose non sono le divine idee; ma ne l'anima de l'artifice per opinione d'Aristotele ancora sono le ragioni artificiali de le cose operate, come dichiara Siriano nel XII de la *Metafisica*:[92] e queste da noi sono chiamate idee, e così chiamò Marco Tullio quella del suo oratore, ed Ermogene le forme del parlare.[93] **[48]** Ma l'idee de le cose artificiali sono anch'esse senza fallo molto prima ne l'intelletto de l'artista, e dapoi a quella similitudine si fanno l'opere esteriori. E ciò fu dichiarato da Aristotele medesimo nel primo libro de le *Parti de gli animali*, là dove egli lasciò scritto che l'arte è una ragione de l'opera, ma separata da la materia: laonde per suo aviso fu molto prima l'arte del far le statue che le statue medesime.[94]

92. Come anticipato alla nota 89, la traccia da seguirsi è la confutazione della dottrina platonica delle idee condotta nel Libro M della *Metafisica* (il tredicesimo della numerazione odierna), che agisce qui con la mediazione di Siriano; si consideri, in particolare, un passaggio del commento di quest'ultimo a *Met.* M 1080a («E ci sono anche molte altre cose che si producono – per esempio una casa o un anello –, delle quali i Platonici non ammettono che esistano Idee»), in cui si difendono le posizioni dei platonici, che al pari di Aristotele per gli oggetti artificiali non ammettevano idee divine ma soltanto modelli razionali presenti nella mente degli artefici: «quod artificialium ideas esse non putabant intelligibiles, et divinas. Sed rationes exemplares operatorum artificiales non illis tantum placuit animae artificum inesse. Sed et ab Aristotele ipso multis in locis existimatum est» (cfr. Aristotele-Siriano 1558, c. 69*v*; Basile 1986/2, pp. 35-36). Tale dottrina è esposta già dallo spirito interlocutore del *Messaggiero* nel suo discorso cosmogonico, laddove si ricorda che Dio «solo de le cose artificiali non creò imagini, ma conobbe nondimeno che d'esse la mente de l'uomo doveva così adornarsi e figurarsi come la sua era ripiena de le forme de le cose celesti e naturali» (140).

93. Per il richiamo a Cicerone, Baffetti 1998, *ad loc.*, rimanda opportunamente agli esordi dell'*Orator*, in cui si dichiara l'intenzione di proporre un modello ideale di oratore non corrispondente a nessuno degli oratori che hanno lasciato memoria di sé o di cui si possa fare esperienza, bensì delineato mediante la contemplazione di un'essenza assimilabile all'idea platonica (cfr. 2 7-3 10). Importa notare come, nel medesimo passo, Cicerone citi l'arte scultoria di Fidia quale esempio di attività artistica condotta a partire da modelli mentali puramente intelligibili (dato che sarà posto in questione da Landino e Ficino nelle battute immediatamente successive): «Itaque et Phidiae simulacris, quibus nihil in illo genere perfectius videmus [...] cogitare tamen possumus pulchriora. Nec vero ille artifex, cum faceret Iovis formam aut Minervae, contemplabatur aliquem e quo similitudinem duceret, sed ipsius in mentem insidebat species pulchritudinis eximia quaedam, quam intuens in eaque defixus ad illius similitudinem artem et manum dirigebat» (*ibidem*). Di grande fortuna nel secondo Cinquecento, il trattato *Sulle idee* di Ermogene di Tarso (retore greco vissuto tra II e III secolo d.C.) offre, invece, una trattazione sullo stile basata sull'individuazione di sette *idee* o caratteri stilistici fondamentali (cfr. il capitolo *Le teorie classiche degli stili* di Grosser 1992, pp. 23-52).

94. Il riferimento è a *Part. An.* I 640a, in cui Aristotele spiega che, come avviene nella generazione degli esseri viventi, in cui «ciò che produce preesiste non solo logicamente, ma

[49] C.L. Senza dubbio fu prima ne la mente di Fidia o di Prassitele la ragione del fare il simolacro di Giove Olimpio o di Minerva che non furono i simolacri istessi; ma se questa arte e questa ragione fu separata da la materia in quella guisa che sono i cerchi, i triangoli e l'altre figure de' matematici, conviene che prima fosse considerata ne la materia: e la considerò Fidia o Prassitele ne le statue di Dedalo. Laonde l'arte di questi più moderni si fece dopo che furono fatte le statue de' più antichi.[95]

[50] M.F. Cotesto è vero: è vero ancora per opinione d'Aristotele che le forme de l'anima nostra non siano generate ne l'anima *ab eterno*, ma abbiano origine dal senso e da le forme materiali, da le quale sono separate, e quasi spogliate da le qualità sensibili.[96] Tutta volta l'arte, quantunque abbia origine dal senso, è prima e più antica de le cose artificiali: laonde le statue di Dedalo, benché fossero prima de le statue di Fidia, furono fatte dopo l'arte di Dedalo, e assolutamente l'arte del far le statue è prima de le statue, e l'arte del fare i poemi più antica de' poemi: però senza dubbio l'arte con la quale Dante fece le sue poesie era molto più antica ne l'animo suo, e quella di Virgilio e d'Omero, di Museo e d'Orfeo similmente. Laonde si può assolutamente affermare che prima d'alcun poema, o greco o italiano o ebreo o d'altra lingua, fosse l'arte e la ragione del poetare, nata peraventura insieme con l'anima nostra, la qual fu da Iddio composta di numeri armonici e di musiche pro-

anche cronologicamente», così «ai prodotti della tecnica preesiste il fattore creativo che è loro simile, come l'arte statuaria: non v'è quindi produzione spontanea. La tecnica poi consiste nel concetto dell'opera, concetto che sussiste senza la materia». Il catalogo dei postillati tassiani reca traccia di una versione latina del trattato compresa nella miscellanea aldina Aristotele-Teofrasto-Alessandro di Afrodisia 1513 (vd. Russo 2022, p. 391, n. 26; la datazione corretta del postillato si ha tuttavia in Carini 1962, p. 104, n. 27).

95. Landino considera le idee dell'artista debitrici dell'esperienza di oggetti o espressioni d'arte preesistenti, allo stesso modo in cui Aristotele reputa gli enti matematici frutto di un processo di astrazione a partire da realtà esistenti in natura. Vd., ad esempio, le conclusioni di *de An.* III 431b sulla conoscenza intellettuale: «gli enti matematici, che non sono separati, l'intelletto li pensa come separati, quando li pensa»; oltre alla citata edizione della *Parafrasi* di Temistio al *De anima* (Aristotele-Temistio 1554), tra i postillati tassiani si annoverano le esposizioni del Libro III del trattato ad opera di Antonio Montecatini (Montecatini 1576) e Francesco Vimercati (Aristotele-Vimercati 1574: cfr. Russo 2022, pp. 393, 395, nn. 34, 47). Si tenga presente anche la ricorrente confutazione aristotelica della dottrina platonica dei numeri ideali, di per sé sussistenti in modo indipendente dal reale, condotta nella *Metafisica* (per cui vd. almeno *Met.* K 1060b).

96. Tra i possibili ipotesti, la distesa trattazione di *de An.* III sui legami di immaginazione e pensiero con la facoltà sensitiva, a conclusione della quale Aristotele dichiara che «gli intelligibili si trovano nelle forme sensibili, sia quelli di cui si parla per astrazione sia le proprietà ed affezioni degli oggetti sensibili. Per questo motivo, se non si percepisse nulla non si apprenderebbe né si comprenderebbe nulla» (cfr. 432a).

porzioni. **[51]** Però l'armonia e il concento interiore è cagione di questa melodia esteriore che ci lusinga gli orecchi con la varietà de le voci:[97] né solo gli dei mondani sono pieni de le Muse, come disse Omero,[98] ma gli animi nostri similmente: però disse un altro poeta: *Est Deus in nobis*;[99] e per questa cagione Dante invoca la sua mente medesima, ch'è la sua musa, come Orfeo avea fatto assai prima.[100] **[52]** E non è maraviglia che la poesia sia naturale negli animi umani, se Dio medesimo, da cui furono create, è poeta, e l'arte divina con la qual fece il mondo fu quasi arte di poetare; e poema è 'l cielo e 'l mondo tutto,[101] al cui altissimo e dolcissimo concento sono peraventura sordi e

97. *Tutta volta l'arte... de le voci*: Il discorso di Ficino intende mostrare come la componente intellettuale dell'attività artistica precorra la realizzazione materiale delle opere, benché l'artista si alimenti dell'esperienza acquisita e possa avere fruito i lavori di altri artisti a lui precedenti (per l'esempio di Fidia e Dedalo cfr. ancora l'ipotesto dell'*Orator* ciceroniano riportato alla nota 93). Il motivo di ciò risiede nel fatto che le ragioni primarie dell'espressione artistica sono connaturate all'animo umano, creato da Dio secondo proporzioni armoniche e musicali che l'uomo è portato a replicare nell'arte: è questa un'idea ampiamente sviluppata nella *Theologia platonica* ficiniana, che con la guida di Sant'Agostino mette a tema come il piacere suscitato dall'armonia di versi e ritmi derivi dalla proporzionalità armonica donata all'anima dal Creatore, per cui «hanc artem non aliud putamus quam affectionem quandam animi artificis» (XII VI; per il sostrato agostiniano, cfr. il dialogo *De mus.* VI XII 35-36).

98. Difficile indicare un preciso riferimento: in più luoghi del *corpus* innografico pseudo-omerico le Muse sono ritratte nel consesso olimpico degli dèi, come accade, ad esempio, nell'Inno III *Ad Apollo*, 186-193, o nell'Inno IV *A Ermes*, che introduce «le Muse dell'Olimpo» (430).

99. «Est deus in nobis; agitante calescimus illo: / impetus hic sacrae semina mentis habet» («Ma v'è un dio in noi, e il nostro fervore creativo nasce dal suo impulso: / tale estro possiede i semi della mente divina»): Ov. *Fast.* VI 5-6. La medesima citazione è significativamente posta a sigillo delle riflessioni sull'ispirazione divina dei poeti in Ficino, *Theol. plat.* XIII II.

100. L'esempio dantesco richiama l'invocazione inaugurale di *Inf.* II 7-9 («O muse, o alto ingegno, or m'aiutate; / o mente che scrivesti ciò ch'io vidi, / qui si parrà la tua nobilitate»), in cui le Muse sono associate all'«ingegno» e alla «mente» (nel significato di 'memoria') del poeta. Per il precedente orfico, nella *Theologia platonica* Ficino spiega puntualmente che «Orpheus Musas esse dicit Iovis et Memoriae filias, quia videlicet scientiae in profunda memoria lateant nobis olim a deo tributae» (XI V, con probabile riferimento agl'inni *Profumo delle Muse* e *Profumo di Memoria*, compresi nel *corpus* innografico tradizionalmente attribuito ad Orfeo, di cui lo stesso Ficino fu traduttore: cfr. gli Inni LXXVI-LXXVII dell'edizione di riferimento). Si ricordi l'interesse dell'ambiente neoplatonico fiorentino per la figura di Orfeo e il mito dei poeti-teologi antichi (Orfeo, Ermete Trimegisto, Zoroastro), nonché per le successive evoluzioni di orfismo ed ermetismo: sul tema, è utile la ricognizione di Gentile 2002/2.

101. Quest'ultimo passaggio potrebbe essere modellato su alcune riflessioni dedicate a *Che cosa sia poesia et poeta, et della origine sua divina, et antichissima* premesse all'esposi-

rinchiusi gli orecchi de' mortali, come da Pitagora fu giudicato:[102] e in questa nostra navigazione, perché navigazione è la vita umana, ciascuno ha turati gli orecchi con la cera de la stupidità a guisa d'Ulisse perseguitato da l'ira di Nettuno, ma con ragione assai peggiore, perch'egli le turò a le sirene del senso, e noi le tegnamo chiuse a l'intellettuali, che sono le celesti sirene:[103] laonde farebbe di mestieri non di cera per turarle, ma di purgazione per rimover la bruttura da la qual son rinchiuse.

[53] C.L. Peraventura le sirene fuggite d'Ulisse non furono le cattive, come molti avisano: perch'elle non promettono altro piacere di quello che procede da le scienze; e ciò si può raccogliere da que' versi tradotti da Cicerone:

O decus Argolicum, quin puppim flectis Ulysses,

zione landiniana della *Commedia*: «I Greci dicono poeta, da questo verbo piin [sic], il quale è in mezzo tra creare, che è proprio di Dio quando di niente produce in essere alcuna cosa, et fare, ch'è de gli huomini in ciascuna arte, quando di materia, et di forma compongono. Perciò che, quantunque il figmento del poeta non sia al tutto di niente, pure si parte dal fare, et al creare molto s'appressa. Et è Iddio sommo poeta, et è il mondo suo poema»; «et come Iddio dispone la creatura, cioè, il visibile, et invisibile mondo, che è sua opera in numero, mensura, et pondere; così i poeti col numero de' piedi, con la misura delle sillabe brevi, et lunghe, et col pondo delle sententie, et de gli affetti, costituiscono il lor poema» (Dante-Landino-Vellutello 1564, c. 10*v*). Ma una concezione estetica del cosmo e l'idea della creazione come opera d'arte contraddistinguono anche il pensiero di Ficino, come ben sintetizzato in Chastel 1975 (cfr., in particolare, le pp. 57-63).

102. Baffetti 1998, *ad loc.*, rimanda alla confutazione della teoria pitagorica dell'armonia celeste (impercettibile per gli uomini a causa dell'assuefazione a tale concento) condotta in Arist. *Cael.* II 290b-291a.

103. Esplicito il richiamo all'episodio di Ulisse confrontato al canto ammaliatore delle Sirene di *Od.* XII 154-200, benché nel poema l'eroe occluda con la cera le orecchie dei compagni, per ascoltare lui solo, legato e trattenuto dagli altri, la voce di tali creature; la vicenda è brevemente ripresa, nei medesimi termini, anche in *Nifo* 229 («vi consigliarei quasi che vi turaste gli orecchi come fece Ulisse al canto de le sirene»). Agisce forse, in tal senso, un passo del Dialogo II delle *Disputationes camaldulenses*, in cui il personaggio di Lorenzo de' Medici accoglie l'idea della contemplazione come sommo bene proposta da Leon Battista Alberti: «Ita enim me in tuam sententiam traduxisti, ut, si quis nunc quicquam contra afferre velit, cera illa Ulixea, ne invitus audire cogar, mihi 'aures obturem'» (p. 96). Le Sirene sono invece presentate quali entità divine, che presiedono all'armonia delle sfere celesti (identificabili, pertanto, con le Muse), nella lettera ficiniana *De divino furore*: «in Republica Plato cum de sphaerarum coelestium volubilitate tractaret, singulas ait Sirenas, singulis ordinibus insidere, significans sphaerarum motu, ut Platonicus quidam inquit, cantum numinibus exhiberi. Nam sirem Deo canens Graece recte exprimitur, Theologi quoque veteres novem Musas, octo sphaerarum musicos cantus et unam maximam quae ex omnibus conficitur harmoniam esse voluerint» (con probabile riferimento al mito di Er di *Resp.* X 616B-C: Ficino 1576, I, p. 614).

Auribus ut nostros possis agnoscere cantus?
Nam nemo haec unquam est transvectus caerula cursu
Quin prius astiterit vocum dulcedine captus,
Post variis avido satiatus pectore Musis,
Doctior ad patrias lapsus pervenerit oras.
Nos grave certamen belli clademque tenemus,
Graecia quam Troiae divino numine vexit,
Omniaque e latis rerum vestigia terris.[104]

[54] Ma il piacer de l'imparare devrebbe esser fine di tutte l'arti, o almeno de la nobilissima.

M.F. L'arti, come insegna Aristotele nel principio de la *Metafisica*, furono trovate per la necessità degli uomini e per l'utilità; e perché la vita avea bisogno di quiete e di piacere, l'arte ancora, che ci sono ministrat⟨r⟩ici de' piaceri, furno ridutte in questo ordine.[105]

[55] C.L. Che diremo di quelle le quali par che più tosto abbiano per fine l'ambizione de' regi o de' gran principi o la maraviglia, come furono le piramidi de gli Egizî, in cui con vanissima, anzi con pazza superbia furono affaticate tante migliaia d'uomini, gittata tanta copia d'oro e d'argento, consumato così lungo tempo, quasi volessero far guerra al cielo e a la natura, inalzando le

104. Landino cita Hom. *Od.* XII 184-191 («Qui, presto, vieni, o glorioso Odisseo, grande vanto degli Achei, / ferma la nave, la nostra voce a sentire. / Nessuno mai si allontana di qui con la sua nave nera, / se prima non sente, suono di miele, dal labbro nostro la voce; / poi pieno di gioia riparte, e conoscendo più cose. / Noi tutto sappiamo, quanto nell'ampia terra di Troia / Argivi e Teucri patirono per volere dei numi; / tutto sappiamo quello che avviene sulla terra nutrice»), nella lezione riportata da Cic. *Fin.* V 48-49. Il personaggio fa quindi propria l'idea ciceroniana che il canto ammaliatore delle Sirene omeriche non susciti negli ascoltatori desideri lascivi, bensì brama di conoscenza: «Tantus est igitur innatus in nobis cognitionis amor et scientiae ut nemo dubitari possit quin ad eas res hominum natura nullo emolumento invitata rapiatur. [...] Mihi quidem Homerus huius modi quiddam vidisse videtur in iis quae de Sirenum cantibus finxit. Neque enim vocum suavitate videntur aut novitate quadam et varietate cantandi revocare eos solitae, qui praetervehebantur, sed quia multa scire profitebantur, ut homines ad earum saxa discendi cupiditate adhaerescerent» (*ibidem*).

105. Sempre nel ragionamento preliminare di Arist. *Met.* A 981b si trova una distinzione tra le arti, deputate a soddisfare bisogni o procurare diletto, e le scienze, affrancate da tali finalità contingenti; si legge infatti come, «essendo state scoperte numerose arti, le une dirette alle necessità della vita e le altre al benessere, si siano sempre giudicati più sapienti gli scopritori di queste che non gli scopritori di quelle, per la ragione che le loro conoscenze non erano rivolte all'utile. Di qui, quando già si erano costituite tutte le arti di questo tipo, si passò alla scoperta di quelle scienze che non sono dirette né al piacere né alle necessità della vita».

sepolture de' corpi morti, c'hanno origine da la terra, lontano dal loco dove deono ritornare, e appressandole a quelle eterne e sublimi regioni dove non possono mai pervenire o per miracolo de' lor dei esser trasportati? **[56]** Che diremo de le colonne, che del laberinto de' medesimi o di quello di Dedalo o de l'altro di Porsenna, che volse imitar la barbarica vanità?[106] In qual ordine riporremo gli archi, i teattri, gli anfiteatri, le colonne e le terme de' Romani?[107] O qual luogo daremo a le fabriche de gli Indiani, i quali hanno voluto contendere di grandezza e di spesa con gli uni e con gli altri, se pur meritano fede le relazioni de' più moderni, mentre essi cercano di togliere autorità a la virtù e a la gloria de gli antichi?[108]

[57] M.F. L'arti, come ho detto, ebbero origine da la necessità, l'accrebbe il piacere, l'utilità e l'onore, il qual, come dice Marco Tullio, è quel che le nutrisce.[109] Laonde si dee credere che non sol per utilità, ma per ornamento e per gloria de la patria e per memoria degli antecessori abbiano avuto ac-

106. *Che diremo... la barbarica vanità*: BAFFETTI 1998, *ad loc.*, indica come fonte ispiratrice della riflessione PLIN. *Nat. Hist.* XXXVI, che varrà la pena considerare nel volgarizzamento di Cristoforo Landino. L'intero libro, dedicato alla *Natura di Pietre, et Marmi*, stigmatizza la tracotanza umana nel cavare marmi e pietre dalla terra per realizzare monumenti grandiosi, e si rivelano ipotesti fecondi in particolare il Cap. XII, *Piramide, et Sphinge* (in cui si contemplano «le piramide del medesimo Egitto fatte da Re d'Egitto per otiosa et stolta ostentatione, et pompa di pecunie»: PLINIO-LANDINO 1543, p. 890), e il successivo Cap. XIII, *Labirinthi in Egitto, in Lemno, et in Italia*, nel quale si considerano i «labirinthi, opera certo mostruosissima dello ingegno humano», dando credito alla notizia che il primo di essi venne realizzato come sepolcro o tempio votivo in Egitto e che «di qui Dedalo prese l'essempio di quello labirintho, il quale fece in Creta», fino ad arrivare alla civiltà etrusca e al labirinto «Italico, il quale Porsena Re fece per sua sepoltura, e anchora accioché la vanità de Re esterni fusse superata da gl'italici. [...] Tanto fu insana la stultitia di cercar gloria con spesa, la quale non havesse a giovare ad alcuno» (ivi, pp. 891-892).

107. Continua ad agire, in sottofondo, *Nat. Hist.* XXXVI, Cap. XV, che descrive minuziosamente le meraviglie architettoniche prodotte con grande dispendio di uomini e mezzi a Roma (i «miracoli della nostra città»: cfr. PLINIO-LANDINO 1543, pp. 893-894).

108. Tra le descrizioni moderne dell'estremo Oriente merita una menzione quella offerta ne *L'universale fabrica del mondo, overo Cosmografia* di Giovanni Lorenzo d'Anania, che nella sua presentazione dei regni indiani nota che «i palagi dei loro Prencipi ancor dimostrano la grandezza della loro antica architettura; la quale come anco appare da alcuni pagodi, che sono i loro idoli, fu maggiore appresso loro, che appo gli antichi Egittij i Greci, et i Romani» (si cita da un esemplare dell'edizione postillata da Tasso: cfr. D'ANANIA 1582, p. 237, e RUSSO 2022, p. 390, n. 16); all'opera e alle postille tassiane è dedicato il capitolo *Sogni di terre lontane* di BASILE 1984, pp. 325-368. Il rapporto problematico con l'eredità e le vestigia (in primo luogo artistiche e architettoniche) dell'antichità classica è ampiamente meditato nel *Cataneo-idoli*, dialogo di ambientazione romana, in particolare ai §§ 26-36.

109. «Honos alit artes, omnesque incenduntur ad studia gloria, iacentque ea semper quae apud quosque improbantur» (*Tusc.* I I 4; BAFFETTI 1998, *ad loc.*).

crescimento, e particolarmente quelle che sono più nobili come la pittura, la scoltura e l'architte⟨tt⟩ura; e in questa, se crediamo a Strabone, i Romani superarono gli Egizî e tutte l'altre nazioni, avendo maggior riguardo a l'utilità e al decoro ch'ad una vana ostentazione di potenza;[110] benché dapoi Caio e Nerone con la smisurata ampiezza de le propie abitazioni volessero quasi far d'una grandissima città una casa conveniente a la maestà de l'imperio, com'essi credevano, o più tosto a l'animo, per la prosperità de la fortuna incapace de la propia grandezza, tutta volta desideroso di maggiore: e non è maraviglia se, non capendo in se stessi, dimostrassero la medesima dismisura e l'orgoglio medesimo ne gli edifici maravigliosi.[111] **[58]** Ma, comunque sia, tutte le cose deono esser drizzate ad un fine, e l'infinite non han luogo ne l'universo, perché l'universo è ordinato e l'infinito non può ordinarsi:[112] parliamo dunque di quelle che possono ordinarsi, e assomigliamo, s'è lecito, le cose maggiori a le minori.[113] Dico adunque che, sì come ne l'arsenale de' Viniziani sono molte arti con incredibile industria e con maravigliosa sollecitudine e prestezza essercitate, l'una nondimeno a l'altra è ordinata e 'l fine di ciascuna è drizzato al fine de la sua principale, ch'è quasi archi⟨te⟩ttonica,[114] così pari-

110. Baffetti 1998, *ad loc.*, ipotizza un riferimento mnemonico al quinto dei *Geographicorum Libri*; percorrendo la versione latina postillata da Tasso, s'incontra in effetti un brano dedicato alla *Aedificiorum cura apud Romanos*, in cui è celebrata la concretezza delle opere d'architettura e ingegneria civile romane, a fronte del culto greco della bellezza: «Nam cum in condendis aedificijs Graeci acuti maxime, ac solertes fuisse videantur, cum pulchritudinem et munimentum ingeniose prospicerent, [...] hi ea maxime animadverterunt, quae illi parvi fecerunt, strata videlicet viarum, aquaeductus, cloacas [...]. Ut autem sic dixerim, veteres illi Romani urbis pulchritudinem contempsere, cum maioribus magisque necessarijs animum adiecissent» (cfr. Strabone 1539, p. 158, e Russo 2022, p. 394, n. 40).

111. L'immagine di Roma pressoché trasformata in abitazione privata dall'ambizione smisurata di Caligola e Nerone deriva anch'essa da Plin. *Nat. Hist.* XXXVI, Cap. XV: «due volte habbiamo veduto tutta la città essere cinta dalle case di Caio, et di Nerone imperadori» (cfr. Plinio-Landino 1543, pp. 893-894). Per la riflessione sin qui sviluppata, i §§ 55-57 del presente dialogo sono stati accostati dall'editore critico ai §§ 150-151 del *Porzio* (cfr. Raimondi 1958, I, pp. 56-57).

112. È il principio-cardine della lezione etica e della visione cosmico-metafisica di Aristotele, e al contempo un'idea molto radicata nel pensiero di Ficino, da cui dipende anche la concezione intellettualistica della pratica artistica, come dimostra un passaggio di *Theol. plat.* XI V in cui si riconosce il finalismo connaturato a ogni forma di arte: «Omnis ars quia certa ratione ad certum finem ordinat opus, rationalis facultas est».

113. Versione volgare della formula idiomatica ricalcata sul «si parva licet componere magnis» virgiliano (*Georg.* IV 176).

114. Nella terminologia aristotelica, si definisce 'architettonica' un'arte o una disciplina che racchiude in sé norme e finalità delle arti o discipline ad essa subordinate: «poiché ci sono molte specie di azioni, di tecniche e di scienze, vi sono anche molti fini [...] e allora, in tutte queste, i fini di quelle architettoniche sono preferibili ai fini di quelle subordinate; in-

mente ne la vita i fini di tutte l'arti servono o deono servire a quello de la divina filosofia, la qual o sola o sovra l'altre tutte si gloria di libertà: percioch'ella è arte de l'arti e scienza de le scienze, e 'l suo fine, s'io non sono errato, non è il diletto, ma 'l sapere o la sapienza o Dio stesso, ch'è la vera sapienza, quantunque con questo fine inseperabilmente sia congiunto il piacere.[115] **[59]** Ecco il nettare celebrato da' poeti, ecco i vivi fonti d'acqua perpetua e inessicabile ne' quali si spengono la sete gli altissimi ingegni:[116] e a questi c'invita l'armo-

fatti questi ultimi sono perseguibili in vista dei primi» (*Eth. Nic.* I 1094a). TOUSSAINT 2000 commenta in modo interessante queste ultime battute, dal catalogo dei monumenti della tracotanza umana alla visione circoscritta dell'arsenale veneziano, ricollegandole alla concezione aristotelica della virtù come giusto mezzo e dell'utilità civile dell'arte (nonché alle precedenti disquisizioni degli interlocutori sul legame di arte e prudenza), mostrando come nella conclusione del dialogo «l'architettura della saggezza si oppon*ga* all'accumulo vastissimo di meraviglie»: «l'Arsenale di Venezia [...] riassume metaforicamente l'idea di un'"arte delle arti" calata nell'industriosa società degli uomini» (pp. 67-68). La similitudine dell'arsenale veneziano è originariamente dantesca (*Inf.* XXI 7-15), ma né il testo della *Commedia* né l'esposizione di Landino sembrano influire sostanzialmente sull'intervento di Ficino.

115. L'esaltazione della «divina filosofia» ricalca, significativamente, le parole spese da Aristotele nel principio della *Metafisica* a celebrazione della forma più nobile di conoscenza, la filosofia volta ai principi primi (e dunque al divino) e affrancata da qualsiasi utilità pratica: «come diciamo uomo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito ad altri, così questa sola, tra tutte le scienze, la diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa», scrive lo Stagirita, aggiungendo poi che essa, «fra tutte, è la più divina e più degna di onore», «perché essa è scienza che Dio possiede in grado supremo» e «ha come oggetto le cose divine» (A 982b-983a); ma occorre ricordare anche che la filosofia nel suo complesso è presentata quale «ars artium et disciplina disciplinarum» in una definizione ripresa da Isidoro di Siviglia in *Etym.* II XXIV 9 (già richiamata in *Gonzaga secondo* 7). Il vincolo strettissimo tra sapienza e piacere (al paragrafo successivo simboleggiato dall'immagine del nettare) sembra invece delineato in termini ficiniani, guardando, ad esempio, al passo del *De voluptate* che loda le due supreme ricompense per l'animo umano, vale a dire la contemplazione e il piacere derivante da essa, paragonato proprio al nettare divino: «unum quidem esse divinitatis contemplationem. Alterum perfectum quoddam, atque absolutum gaudium, quo in ea ipsa dei cognitione animus perfruatur. Illud quidem ambrosiam hoc nectar Plato in Phaedro appellat» (Cap. I, con riferimento a *Phdr.* 247E: secondo la lezione presente nella miscellanea aldina postillata da Tasso in duplice copia: cfr. MANUZIO 1497, Xviii*r*, e RUSSO 2022, pp. 395-396, nn. 50-51). Un riferimento analogo si rinviene anche nella più nota lettera *De divino furore*, nella quale si considera la sorte delle anime che, prima di incarnarsi, si sono nutrite «ambrosia ac nectare, id est, Dei cognitione perfectoque gaudio» (FICINO 1576, I, p. 612). Molto interessante la lettura del finale del presente dialogo proposta da SELMI 2017, che evidenzia una «sorta di chiasmo gnoseologico», che induce «a dedurre dalla premessa dubitativa di una natura agente 'senza modello' [...] l'approdo a un'arte metafisica, dove l'intelletto umano si confronta, senza mediazioni, con il divino» (cfr., in particolare, p. 31).

116. Importa ricordare come quest'ulteriore immagine, pur topica, sia formulata e spiegata in termini autobiografici dal personaggio di Torquato Tasso nel *Costante*: «a queste acque debbo trarmi la sete [...]. Chiamo sete l'amor del sapere» (cfr. 4-5).

nia e la misura de' movimenti celesti. Ascoltate le voci del cielo e del mondo medesimo, ascoltatele ne le parole di Plotino o di s. Augustino, perché la mia lingua non basta a suono così alto e così maraviglioso.[117]

117. Centrale per Ficino, la contemplazione dell'ordine e dell'armonia del cosmo è senz'altro espressione di una tradizione di pensiero che dall'antichità si propaga fino all'età moderna. Per i richiami a Plotino e a Sant'Agostino, Ardissino 2002, p. 526, rimanda anzitutto a *Enn.* I 3 1 (in cui la musica e l'intuizione dell'armonia intelligibile sono presentate come mezzo di elevazione al Principio primo) e ricorda l'importanza delle opere agostiniane sulla musica per le meditazioni della *Theologia platonica* (si pensi, ad esempio, a *De mus.* VI XII 35-36, su cui si modellano le riflessioni ficiniane sull'armonia connaturata all'animo umano per opera del Creatore: cfr., *supra*, 50-51 e la nota 97). Non si fraintendano, tuttavia, i concetti di 'armonia' e 'musica', ma si tenga presente che sia il *De musica* agostiniano sia le argomentazioni di Ficino si concentrano soprattutto sul ritmo e la versificazione propri della poesia, considerata una riproduzione dell'armonia cosmica più efficace della musica propriamente detta (sul tema vd., ad esempio, la lettera *De divino furore*: Ficino 1576, I, p. 612).

Il Minturno
overo de la bellezza

Introduzione e commento
di Vincenzo Caputo

Genesi e tradizione

Si suole inserire il *Minturno* nel gruppo dei dialoghi cosiddetti "napoletani" (tra i quali figurano il *Nifo*, il *Porzio* e il *Manso*). È una caratterizzazione che, nonostante la genericità, rende bene l'idea di una comunanza d'origine tra opere diverse. Se si esclude il *Nifo*, la cui prima stesura col titolo *Il Gonzaga overo del piacere onesto* era terminata nel 1580, queste opere sono elaborate in rapporto – diretto o indiretto – con le tre soste in città di Tasso nell'ultimo decennio della sua vita (1588, 1592, 1594): per scelta di personaggi e scenografie tali dialoghi presentano un chiaro legame con l'ambiente culturale vicereale.

Del *Minturno* è giunto a noi l'autografo conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli "Vittorio Emanuele III" (cfr., per una sua descrizione, Bonfigli 1927, pp. 2-8; Raimondi 1958, I, pp. 171-172; la scheda di Andria in Acanfora 1996, p. 30; Russo 2002, pp. 42-43), dal quale Raimondi faceva dipendere anche il testo della *princeps* del 1666. Sull'autografo è quindi esemplato il testo dell'edizione critica qui riprodotto (cfr. Raimondi 1958, I, p. 183). Il manoscritto risulta dalla giunzione di due fascicoli (il *Minturno* occupa il primo fascicolo, cc. 6*r*-31*v*; il secondo è occupato dal *Cataneo-conclusioni* alle cc. 32*r*-73*v* e dal *Ficino* alle cc. 74*r*-92*r*), che forse appartenevano a fasi di lavoro diverse e che furono rilegati insieme solo successivamente (vd. Russo 2002, pp. 33-34, 42-43 e Rossi 2007, p. 199, nota 48; cfr. inoltre qui le introduzioni al *Cataneo-conclusioni* e al *Ficino*).

Questione aperta risulta ancora il tempo della scrittura. Raimondi, su basi indiziarie, la faceva risalire a un periodo compreso tra la fine del 1592 e l'inizio del 1593. Ricorrendo a testimonianze epistolari, ricordava infatti che il 19 novembre, il 10 e il 16 dicembre del 1592 Tasso aveva inviato al principe di Venosa Carlo Gesualdo una serie di madrigali dedicati al tema della bellezza, e aveva sottolineato nell'ultima di queste epistole il poco pregio di tali componimenti rispetto all'importanza dell'argomento trattato: «L'occasione promossa dal Gesualdo aveva dunque sollecitato il Tasso a meditare tra sé sul tema della bellezza e forse a stendere per iscritto qualche postilla in margine alle letture che senza fallo aveva condotte» (Raimondi 1958, I, pp. 59-60; per le epistole vd. *Lettere*, V, nn. 1423, 1424, 1427, 1428, mentre la corona di 36 madrigali si legge in *Rime* 1994,

nn. 464-499). Dalla riflessione-ripensamento relativa ai madrigali sulla bellezza sarebbe dunque nato – secondo Raimondi – il dialogo sullo stesso tema: in tale ricostruzione l'ipotesi è suffragata dalle analogie tra i cinque madrigali inviati con la lettera del 16 dicembre (*Or mia ragion intenda*, *Bella non sete, o donna*, *Quasi Proteo novello*, *Questa vaga bellezza*, *L'alma vostra beltate*) e alcuni specifici passi del *Minturno* (per i riscontri si rinvia al commento).

L'ipotesi di datazione è stata messa in dubbio da Russo 2002, pp. 54-55 («ritengo rimangano incerte le date del *Minturno* e soprattutto del *Conte*»), Gigante 2007, p. 253 («il periodo indicato da Raimondi sul fondamento di labilissimi indizi [...] è possibile ma tutt'altro che pacifico: d'altra parte il legame con il *Ficino* può far supporre una datazione più alta») e Rossi 2007, pp. 188-199. In particolar modo quest'ultimo ha avanzato la tesi che il dialogo possa essere stato composto nel 1588, nel corso del primo soggiorno napoletano *post carcerem* durante il quale Tasso avvia il difficile tentativo di recuperare i beni parentali confiscati. Dietro quelli che, con la tradizione, identifica come riferimenti ad Alfonso d'Avalos, lo studioso propone di leggere un indiretto omaggio ai suoi discendenti, ancora in vita all'altezza del 1588, i quali si sarebbero potuti adoperare per aiutare Tasso nella sua delicata missione. Rossi 2007, p. 193 arriva così, sviluppando un'ipotesi di Modestino 1861, p. 37, a fare di Alfonso Felice d'Avalos, marito di Lavinia della Rovere (figlia del Duca di Urbino Guidobaldo II), il «destinatario ideale del dialogo». Come si dirà più sotto (cfr. *Ambientazione e interlocutori*), tuttavia, lo stretto legame fra il dialogo e la famiglia d'Avalos è forse meno sicuro di quanto si sia a lungo supposto. Ciò non toglie che, anche a non voler prendere una posizione in mancanza di nuovi elementi, la fragilità della proposta di Raimondi obbliga a ridiscutere la cronologia del dialogo. Inoltre per i citati *Cataneo-conclusioni* e *Ficino*, uniti nel manoscritto autografo napoletano, la datazione è stata rivista e la loro ideazione e/o stesura anticipata entro la fine degli anni Ottanta (cfr. in generale Russo 2002, pp. 21-54).

Argomento

Il dialogo registra una conversazione sulla bellezza tra due personaggi (Girolamo Ruscelli e Antonio Minturno), storicamente identificabili, i quali si incontrano per caso in un «amenissimo lido». In questo luogo giunge un indaffarato Ruscelli («ora sono impegnato assai spesso in cose ch'appartengono a la maestà e a la gloria de l'imperatore»), il quale sottolinea come i molteplici incarichi non gli consentano più di frequentare con calma e assiduità «questa piaggia e questi colli» un tempo luogo amato di «diporti» (1). Egli afferma boriosamente di essersi ormai innalzato ad attività più prestigiose, distaccandosi da quelle meramente letterarie (e maliziosamente il *princeps sermonis* Minturno si chiede perché non ab-

biano fatto allo stesso modo altri valenti uomini di lettere). La discussione, nelle battute iniziali, verte su una questione che non riguarda direttamente la bellezza ma piuttosto il rapporto tra «cose publiche» e «cose private», tra attività politica e attività letteraria. Seguendo da vicino la traccia del platonico *Ippia maggiore*, la visione utilitaristica e ristretta del Ruscelli, letterato prestato alla politica che disprezza la gloria e cerca soltanto l'utile, si contrappone implicitamente a quella del letterato "puro" Minturno, anticipando la divergenza fra i due personaggi che poi emerge discutendo sul tema della vera bellezza. Quest'ultimo è introdotto quasi come una digressione, quando Ruscelli dichiara ingenuamente di credere che «divise», «insegne» e «imprese» di principi e cavalieri possano contribuire alla vittoria di battaglie o guerre (11): l'affermazione suscita l'arguto commento di Minturno («Voi dunque vorreste vincer più tosto con la bellezza che con la virtù de' soldati»: 12), che apre la discussione sulla natura della bellezza.

Rispetto a Minturno, che intende delineare una definizione teorica del concetto, Ruscelli elabora una serie di proposte, di *exempla* che finiscono per relegare invece la bellezza alla sola dimensione corporale e transeunte. Dopo una sovrapposizione – a dire il vero non discussa in profondità – tra bellezza e "ingegno poetico" (18-20), le domande e le riflessioni del *princeps sermonis* consentono di discutere nel dettaglio le idee (errate) di Ruscelli sulla scia del modello platonico dell'*Ippia maggiore* (cfr. il paragrafo *Fonti*). Inizialmente Ruscelli fa coincidere la bellezza con una bella donna (19-26), poi si discute l'ipotesi che essa possa identificarsi con il "decoro" (27-37): Minturno sottolinea come esso si debba considerare piuttosto «un inganno del bello», in quanto fa «parer belle» anche quelle cose che non lo sono veramente (34). Ruscelli propone allora di considerare la bellezza come «una violenzia de la natura la quale sforzi gli animi ad amare» (37). Anche questa tesi è respinta con convinzione da Minturno: la bellezza non può essere, al contempo, violenta e naturale, perché tutto ciò che risulta violento è contro natura, e non può essere soprattutto tirannica, perché – se lo fosse – «come si trovarebbe alcuno amore volontario e per elezione?» (41). Insomma la bellezza come tirannide negherebbe una delle idee più volte trattate e difese da Tasso, ovvero la possibilità che l'amore sia frutto di volontà ed elezione (cfr., con esiti diversi, *Molza* 13; *Dialogo* 12-16; *Cataneo-conclusioni* 53-69; *Manso* 75-80). Smentita anche l'associazione con il "giovevole" (46-47), si fa un ulteriore passaggio sulla possibile coincidenza tra bellezza e piacere (49-58): a questo tema è dedicata una riflessione articolata, nella quale Minturno arriva ad affermare che il «pieno giudicio» sulla bellezza non pertiene ai sensi, bensì all'intelletto capace di contemplare le forme separate dalla materia (54). Di qui si passa a riflettere sul nesso tra bellezza e proporzione e sulla definizione, di origine plotiniana, della bellezza come vittoria della forma sulla materia (58-63). Essa è giudicata dal Minturno valida soltanto per le «cose basse e terrene», e non per quelle celesti, dove non vi è contrasto

tra forma e materia (62): egli trae allora la conclusione che la bellezza andrebbe meglio cercata «fra' pacifici studi de le scienze» (63).

Si approda dunque alle riflessioni decisive dell'ultima sezione dell'opera, che assume una coloritura decisamente plotiniana nel rimarcare con forza come la vera bellezza non vada cercata fra le cose «che si mutano e si rimutano» bensì tra quelle «che durano sempre in uno stato medesimo» (65), fino a denunciare «quanto inganni l'apparenza» delle cose dai mortali giudicate belle (66-68). Così, nel ragionamento svolto da Minturno a conclusione dei precedenti tentativi classificatori, la «bellezza dell'anima umana» è indicata come qualcosa «d'eterno e di divino», che in quanto tale non può essere definita, poiché classificarla equivarrebbe a chiuderla in una dimensione finita («si potesse definirsi potrebbe aver termine»: 69). Insomma, la bellezza non può essere descritta in maniera univoca: il ragionamento sembra paradossalmente giungere ad ammettere l'impossibilità di circoscrivere il proprio tema. La bellezza finisce così per essere associata a un «tempio»: solo il sommo sacerdote, che ha accesso in *sancta sanctorum*, potrà conoscerne e contemplarne l'essenza («Ivi si conosce, ivi si contempla, ivi solamente si può sapere quel che ella sia»), mentre tutti gli altri (i quali chiamano «bello quel ch'appare»: 70) si fermano ad ammirare la bellezza dell'edificio che lo circonda.

Giunti a tale punto apicale della riflessione, e dopo una parentesi encomiastica dedicata al *Tempio* di rime offerto da Ruscelli a Giovanna d'Aragona (70-72), resta un'ultima coda, sempre di matrice plotiniana, che indica la strada dell'ascesi intellettuale quale via per far risaltare la bellezza originaria della propria anima (73-75) purificandola dalla contaminazione del corpo (tale tesi è corroborata dal ricordo conclusivo di un giovanile sonetto tassiano letto come invito a fuggire gli inganni dei sensi, 76-77).

La conclusione del dialogo assume dunque una direzione spiritualizzante se non propriamente mistica, che separa con nettezza la fruizione della bellezza da ogni prospettiva materiale e sensuale. Se ciò non consente di porre al centro della riflessione dialogica il tema della "misoginia" (secondo l'interpretazione di Rossi 2007, pp. 168-172), va comunque sottolineato che la posizione ascetica esplicitata da Tasso porta in effetti con sé un violento rigetto delle «bellezze femminili», denunciate quali «fraudi e inganni de le cose de la natura» (67).

Ambientazione e interlocutori

Pur non essendo esplicitata, l'ambientazione può essere collocata nella città partenopea. A Napoli si riferisce il personaggio Minturno, là dove dichiara di aver conosciuto «in questa città» molti letterati, tra i quali Iacopo Bonfadio e Marcantonio Flaminio, sempre remunerati e onorati «con le ricchezze de' signori napo-

litani» (5). L'esaltazione della bellezza scenografica di Napoli avviene, inoltre, in forme che richiamano gli elogi della città ormai topici all'altezza del secondo Cinquecento (cfr., almeno, il modello di Sannazaro, *Arcadia* VII 3), con riferimenti impliciti ed espliciti ai protagonisti dell'ambiente culturale e mondano partenopeo (Agostino Nifo, Giovanna e Maria d'Aragona...). Si vedano, in tal senso, il cenno incipitario al «nostro amenissimo lido» e la menzione dei «giardini» e dei «palazzi ornati di marmi e di pitture», che si ammirano «in questa fertilissima piaggia e in questi amenissimi colli» (ma, da questo punto di vista, cfr. anche il § 15, dove si descrive il luogo della discussione come «imagine del cielo»).

Per quanto riguarda il tempo di svolgimento non è possibile indicare con precisione una data. Si è ipotizzato che gli anni Sessanta del Cinquecento possano essere l'epoca della discussione tra Ruscelli (morto nel '66) e Minturno (morto nel '74), anche in considerazione del riferimento esplicito, nella sezione conclusiva del dialogo (77), al giovane Torquato e alla «molta aspettazione» generata dai suoi versi (cfr. Ardissino 2003, pp. 111-112, e Rossi 2007, pp. 173-76). D'altra parte, se si dovesse tener contro delle soste partenopee dei due interlocutori, la discussione potrebbe anche essere fatta risalire a un periodo diverso: sia Ruscelli che Minturno, infatti, si trovarono a Napoli negli anni 1547-1549: ciò tuttavia non sarebbe coerente con la ricordata menzione dei versi di un Tasso ancora bambino. Non sembra dunque che l'autore mirasse a suggerire una datazione precisa e verosimile: come in altri dialoghi, egli sembra preferire una costruzione che combina liberamente dettagli desunti dalla realtà storica, senza voler fissare una coerente e univoca collocazione temporale.

Un problema particolare, in questo senso, pone la tradizionale identificazione del «marchese» servito da Ruscelli (cfr. §§ 1, 10, 24, 80) con il Marchese del Vasto Alfonso III d'Avalos (1502-1546). Essa risale al primo editore, Marcantonio Foppa: al § 1 della *princeps* Ruscelli parla delle «occupationi del *Signor* Marchese *del Vasto* mio Signore» (Tasso 1666, I, p. 257; e coerentemente, nell'*Argomento* del dialogo, si riconosce nella donna amata dal viterbese, evocata ai §§ 24 e 79-80, «una delle Figliuole del Marchese del Vasto»: ivi, pp. 255-56). L'indicazione esplicita del nome del casato, come dimostra il confronto con il testo Raimondi tratto dall'autografo tassiano (§ 1: «occupazioni del marchese mio signore»), appare come un'interpolazione dell'editore secentesco: tuttavia l'identificazione, ormai passata in giudicato, continua a essere accolta tanto nei moderni commenti quanto nella bibliografia più aggiornata. Fa eccezione Procaccioli 2012, p. 24, per il quale «Ruscelli verrà ricordato come segretario del marchese di Torre minore nel *Minturno* tassiano» (così anche in Procaccioli 2017): il dato è ricavato da una variante testuale del § 10 registrata nell'apparato dell'edizione critica («fui richiamato a questo regno da la cortesia del marchese di Torre Minore»), ma in entrambi i contributi non sono fornite ulteriori notizie o fonti che meglio identifi-

chino il personaggio, né è stato possibile, ad oggi, rinvenire riscontri significativi in questo senso (in merito a tali questioni ringrazio Federica Alziati e Giacomo Vagni per i loro suggerimenti e indicazioni). Allo stato degli studi più recenti, in ogni caso, non risulta positivamente che il poligrafo sia stato a servizio dell'Avalos («in che rapporti però fosse con Alfonso d'Avalos e la moglie Maria d'Aragona non è dato sapere, sebbene una qualche consuetudine sembra voglia accreditare Ruscelli stesso»: Toscano 2012, p. 134; cfr. anche Albonico 2012, p. 174), e si ritiene che egli si recasse a Napoli per la prima volta, forse da Milano, soltanto dopo la morte del marchese (vd. *infra*). Si aggiunga che, nel *Minturno*, gli unici riferimenti sicuramente attribuibili agli Avalos sono piuttosto ambigui, soprattutto se si volessero accettare le tesi di Rossi 2007, che identifica il *De pulchro* di Nifo, dedicato a Giovanna d'Aragona, come il principale «bersaglio polemico» del dialogo tassiano (p. 189) e legge in chiave antifrastica l'omaggio al *Tempio* offerto da Ruscelli alla medesima Giovanna (§ 70), ponendo quella raccolta «in antitesi col tempio sacro, il *sancta sanctorum* evocato dal Minturno, com'è distante un tempio d'idolatria da un tempio cristiano» secondo la contrapposizione sviluppata nel *Cataneo-idoli* (ivi, p. 164: ma cfr. Caputo 2019, pp. 337-342). In anni recenti, d'altra parte, si è rimarcato quanto sia stato stretto, durante il soggiorno napoletano di Ruscelli, il rapporto fra quest'ultimo e il marchese della Terza (o di Laterza) Giovan Battista d'Azzia, presso il quale egli prestò molto probabilmente servizio, e forse proprio come segretario e cifratore (Toscano 2012, p. 162-167, e Dell'Aquila 2006). Sebbene, come detto, Tasso si muova qui nei limiti laschi della verisimiglianza, e non in quelli stretti della verità storica, il fatto che nel *Minturno* sembri rivolgersi ai patrizi del Viceregno potrebbe forse far preferire, a parità di indizi e di probabilità, le ricostruzioni più prossime a quanto i discendenti delle famiglie interessate potevano ancora ricordare. Resta in ogni caso notevole che, nel manoscritto rimasto poi inedito, il nome del marchese e delle sue figlie non sia mai esplicitato: non si può escludere che Tasso, ancora indeciso sul dedicatario del dialogo, preferisse intanto non vincolarlo troppo a una famiglia specifica. La lettura che individua con sicurezza la famiglia D'Avalos quale «oggetto di omaggio cortigiano nel *Minturno*» (Rossi 2007, p. 190) andrà dunque sfumata e discussa, ed eventualmente corroborata (o definitivamente scartata) attraverso nuovi dati e interpretazioni.

Geronimo Ruscelli (1518-1566) fu grammatico e commentatore di testi antichi e moderni, molto attivo nelle stamperie cinquecentesche (cfr. Procaccioli 2017). Nato a Viterbo, si trasferì a Roma verso la fine degli anni Trenta e visse forse per un certo periodo a Milano (1542-1546), per poi passare a Napoli dopo la morte di Alfonso d'Avalos (30 marzo 1546), probabilmente nell'ultimo trimestre di quell'anno (Toscano 2012, p. 134). Qui rimase fino al 1549, forse al servizio

del Marchese della Terza Giovan Battista d'Azzia (ivi, pp. 162-67), frequentando gli Accademici Ardenti e Sereni e forse l'Accademia Segreta (Celaschi-Gregori 2015), che era stata promossa dal principe di Salerno Ferrante Sanseverino, presso il quale prestava servizio Bernardo Tasso. Nel 1549 si trasferì a Venezia, dove rimase fino alla morte intensificando la sua attività di scrittore, di editore e di "organizzatore culturale" e mantenendo stretti legami con le famiglie patrizie frequentate nel Viceregno. Sempre a Venezia, nel 1559, incontrò Bernardo Tasso e lo stesso Torquato, a favore dei quali cercò di intercedere celebrandoli nella lunga lettera al Re di Spagna Filippo II del 3 aprile 1561, poi stampata nel terzo volume delle *Lettere di principi* (Ruscelli 1581, cc. 219*r*-228*v*).

Antonio Minturno (1497 o 1500-1574). Antonio Sebastiani, detto il Minturno dal nome del paese natìo in provincia di Latina, fu allievo del filosofo aristotelico Agostino Nifo prima a Sessa Aurunca, poi a Padova e infine a Pisa (qui nel 1520 è già docente di poetica e retorica e nel 1521 è a Roma). Lo troviamo a Napoli dal 1525 al 1542 (con servizio presso i Pignatelli), di nuovo nel 1546 e poi, dopo un allontanamento in Sicilia nel difficile periodo della rivolta contro don Pedro di Toledo, dal 1548 al 1551 (per queste informazioni cfr. Tallini 2018). Fu vescovo di Ugento (1558) e poi di Crotone (1565), dove morì nel 1574. Tra le sue opere ricordiamo il *De poeta* (1559) e, soprattutto, l'*Arte poetica* (1563), che influenzò Tasso negli anni di revisione dei giovanili *Discorsi dell'arte poetica* (cfr. ora Tallini 2020) ed è tra i principali riferimenti anche della *Cavaletta*. È stato ipotizzato che la scelta di Minturno come personaggio dialogico possa essere legata al valore simbolico del luogo laziale: a Minturno Plotino decise di trascorrere gli ultimi anni della sua vita, lasciando il corpo e congiungendosi col divino (cfr. Ardissino 2003, p. 116).

Struttura argomentativa

I. *Introduzione* [1-18]
   a. L'impegno politico non consente a Ruscelli di coltivare l'amore per la bellezza [1-5]
   b. Nel tempo presente non si remunera a dovere la poesia [6-13]
   c. Proposizione del tema: che cosa sia la bellezza [14-18]

II. *Primi tentativi di definizione della bellezza* [19-48]
   a. La bellezza è una bella donna [19-26]
      a.1. La bellezza dell'Olimpia ariostesca è per Ruscelli esempio assoluto di vera bellezza [19-22]
      a.2. Si associa il concetto di bellezza alla donna amata da Ruscelli [23-26]

b. La bellezza come decoro [27-36]
   b.1. È bello ciò che riguarda una donna bella [27-28]
   b.2. La bellezza può essere associata al decoro e alla "convenevolezza" [29-31]
   b.3. Minturno confuta l'associazione tra decoro e bellezza: il decoro è un inganno del bello [32-36]
c. La bellezza come tirannide, violenza, potenza o «regno solitario» [37-48]
   c.1. La bellezza non è né violenza, né tirannide, né regno solitario [37-41]
   c.2. La bellezza non è «potenza», come dimostrano gli esempi di Cleopatra e di Elena [42-45]
   c.3. La bellezza non è neppure il «giovevole» (con confutazione di tutte le ipotesi precedenti) [46-48]

III. *La vera bellezza va ricercata «ne le cose celesti»* [49-80]
a. Ricerca di «quel che per sé è bello» [49-67]
   a.1. La bellezza non è «quel che piace» alla vista e all'udito, poiché è oggetto dell'intelletto [49-57]
   a.2. La bellezza non è «proporzione di parti ben composte» [58-59]
   a.3. La bellezza non è «vittoria» della forma sulla materia, poiché è immutabile [60-67]
b. La bellezza può essere assimilata a un tempio [68-77]
   b.1. La bellezza non può essere definita, ma solo contemplata [68-71]
   b.2. L'anima si fa bella purificandosi dal contagio del corpo [72-75]
   b.3. Elogio di un sonetto del giovane Tasso sul fuggire le lusinghe dei sensi [76-77]
c. Conclusione: Minturno lascia che l'interlocutore resti nella propria opinione [78-80]

Fonti

Il modello principale del *Minturno* è l'*Ippia maggiore* di Platone, che Tasso lesse in un'edizione del 1539 tradotta in latino e commentata da Marsilio Ficino (cfr. Platone-Ficino 1539) e che annotò fittamente, come testimonia il postillato (cfr. Russo 2022, p. 394, n. 44; ricordiamo, inoltre, che Tasso non era all'oscuro della versione in greco: Aquilecchia 1994, pp. 353-365). La prossimità tra i due testi, con la segnalazione di analogie e differenze, filiazioni e trasgressioni, è stata oggetto di diversi studi già nell'Ottocento, e anche più recentemente (Giannini 1899, Proto 1900, pp. 127-145, e Giulio 2006, pp. 28-104). Si tratta, dal punto di vista della costruzione dialogica, di una fedeltà così stretta e prolungata (soprattutto fino al § 55) da rendere il *Minturno* un caso unico nel *corpus* tassiano. Proprio come nella fonte, Minturno utilizza toni ironici nei confronti dell'interlocutore Ruscelli, sottolineandone implicitamente la boria; allo stesso modo è l'*Ippia* a ispirare lo scheletro concettuale secondo il quale si passano in rassegna

le diverse ipotesi di definizione del bello e se ne sottolinea l'inadeguatezza (la bellezza non è decoro, inganno, tirannide, violenza, giovamento, *etc.*). Dall'ipotesto procedono dunque la fisionomia dei personaggi, la strutturazione delle sequenze relative alle diverse interpretazioni della bellezza e la costruzione del carattere aporetico del dialogo, il quale è stato non a caso considerato «prova tra le più interessanti del *corpus*» (Rossi 2007, p. 137). A ben guardare, però, l'operazione appare non una pedissequa riproposizione, ma piuttosto una riscrittura originale e allusiva del testo platonico. Ci limitiamo, in questo senso, a segnalare brevemente due casi. Nel riportare l'episodio dello scarso interesse di Sparta nei confronti degli insegnamenti di Ippia (cfr. Pl. *Hp. mai.* 282B-283A), Tasso avvia una sorta di attualizzazione, mostrando la sua chiarissima percezione della diversa articolazione geografica della cultura italiana del tempo: Ruscelli non è stato apprezzato a Roma, dove interessano soltanto le questioni giuridico-canoniche relative al Concilio; a Napoli, dove si preferiscono le feste e il cavalcare; a Venezia, dove domina l'"industria culturale" degli stampatori (9-10). Risulta ovvio, inoltre, che Tasso – nel trattare la questione della bellezza – porti con sé il ricco bagaglio di letture a lui più vicine: si pensi alla definizione – di origine platonica ma ormai topica nel Cinquecento – di «amore» come «desiderio di bellezza», per la quale si può facilmente rinviare ad *Asolani* III 6 e *Cortegiano* IV 6 13 e sulla quale aveva ragionato in una delle *Conclusioni amorose* discusse presso l'Accademia Ferrarese nel 1570 (la prima ad essere ripresa e confutata nel *Cataneo-conclusioni*, 19).

La seconda, marcata fonte è di tipo aristotelico. Si tratta di Agostino Nifo e della sua opera sulla bellezza (*Augustini Niphi medicis ad illustriss. Ioannam Aragoniam Tagliacocii principem de pulchro liber*), la cui edizione letta e annotata da Tasso si conserva tra i postillati Barberiniani (cfr. Russo 2022, pp. 389-390, n. 15: e si ricordi che la seconda "anta" del volume, il trattato *de amore*, era già stato ampiamente utilizzato da Tasso nel *Nifo*). Va sottolineato che l'opera di Nifo, a cui nel testo si fa esplicito riferimento per ben quattro volte (52, 57, 61, 71), non serve soltanto a dare – per dir così – la "versione aristotelica" sul concetto di bellezza, ma anche a riportare le molte definizioni di bellezza prodotte dalla filosofia antica. Di contro, quando a citare Nifo è il personaggio Minturno, lo fa soprattutto per sottolineare di non essere d'accordo con lui e – più in generale – di non essere d'accordo con la visione aristotelica sul tema trattato, tanto che Rossi 2007, p. 147, ha addirittura proposto di leggere il dialogo tassiano «come una "recensione" critica, in chiave di neoplatonismo, del testo aristotelico di Nifo».

Va infine evidenziata con forza la presenza della tradizione plotiniana, che almeno a partire dal 1585 divenne importante nella riflessione di Tasso (cfr. Ardissino 2003, pp. 37-38). L'autore della *Liberata* lesse e annotò le *Enneadi*, precedute dalla vita di Porfirio, nella traduzione latina con commento di Marsilio Ficino, in

un'edizione del 1540 (cfr. PLOTINO-FICINO 1540): il volume postillato è tra quelli conservati presso la Biblioteca Apostolica Vaticana (cfr. RUSSO 2022, p. 390, n. 19). L'avvio del dialogo mostra Ruscelli pronto ad ammirare la bellezza nelle cose terrene: l'incalzare di Minturno determina la necessità di scartare tutte le ipotesi di identificazione, alle quali abbiamo fatto cenno precedentemente, e consente di avviare un percorso di graduale avvicinamento alla vera comprensione di cosa sia la bellezza. Soprattutto a partire dal § 60 Plotino, citato esplicitamente due volte (36, 60), diviene punto di riferimento fondamentale. Tasso utilizza *Enneadi* I 6 1-9, fino a riportare tra virgolette la traduzione di un brano tratto da *Enneadi* I 6 8 («Fuggiamo, amici, da questi fonti e da queste acque ingannatrici, e ne la dolce patria facciamo ritorno...»: 75). Bisogna fuggire dalla bellezza corporale, che alletta e inganna; a partire da essa bisogna dare avvio a un percorso che riconduca alla «dolce patria». È un viaggio che avviene attraverso un personale percorso interiore, che necessita non degli occhi del corpo, ma degli occhi della mente, «i quali hanno tutti, ma da pochi sono usati»: si avvia così un processo di purificazione per ritornare al divino, vera fonte della bellezza. Nel riprendere tali riflessioni si insinua in filigrana come punto di riferimento anche Marsilio Ficino: per il commento a Plotino, egli risulta *alia auctoritas* da riprendere sia nel lessico (luce, ombra, velo, occhi, etc.) che nei contenuti (vd. i §§ 15, 20, 32, 35, 60, 69).

Nonostante la fitta rete di rimandi alle opere segnalate, ci sono alcuni passaggi, nell'ultima e più densa sezione del dialogo, che consentono di evidenziare l'autonomia di pensiero di Tasso e la volontà di ripercorrere a propria volta la linea platonico-plotiniana nella specifica direzione di una piena identificazione della vera bellezza con l'eterno e il divino. Nei §§ 49-54 si discute l'ipotesi che il bello sia «quel che piace», la quale corrisponde all'ultima definizione proposta (e infine scartata) da Socrate nell'*Ippia maggiore* (297E-303D): senza attestarsi sul punto che interrompe il dialogo socratico, Tasso procede nell'indagine guardando verso Plotino e indirizzandosi verso il tema della contemplazione intellettuale della bellezza («E perché la bellezza è veramente cosa divina, estimo sconvenevole molto ch'ella sia sottoposta al giudizio di sensi materiali come sono il gusto e 'l tatto; e a pena può esser giudicata da la vista e de l'udito, sensi assai più spirituali, *riserbandosi nondimeno il pieno giudicio de la bellezza a l'intelletto*, essercitato ne la contemplazione de le forme separate da questa mescolanza e quasi feccia de la materia»: 54, nostro il corsivo). Tasso procede poi in questo percorso portandone alle estreme conseguenze le premesse, arrivando fino a contestare l'idea della bellezza corporea come vittoria della forma sulla materia sostenuta dallo stesso Plotino in *Enneadi* I 6 5 (e ripresa in *Ficino* 24): posto come necessario il completo affrancamento dalla dimensione corporea per la contemplazione della vera bellezza, lo stesso contrasto tra forma e materia è escluso *ab origine* («ne le cose celesti, ne le quali la materia è obbediente a la forma e non fa mai ribellione

o contrasto, o in quelle dove non è alcuna materia, qual vittoria può esser quella de la forma o de l'arte divina?»: 62). Da questi elementi possiamo sottolineare – insieme ad Ardissino – come Tasso collochi «a un livello superiore ogni ragione di bellezza, lasciando alle apparenze terrene solo la qualità di false, instabili» e, associando l'instabilità con il falso, come egli assolutizzi «la negatività dell'esperienza umana» (Ardissino 2003, pp. 119-120).

Edizioni

Prima edizione: *Opere non più stampate... raccolte, e publicate da Marc'Antonio Foppa. Volume primo*, Roma, Giacomo Dragonelli, 1666, pp. 251-288.

Ulteriori edizioni: *Opere... colle controversie sopra la Gerusalemme liberata, e con Annotazioni intere di varj Autori*, Venezia, Stefano Monti e Compagno, 1738, VIII, pp. 43-57; *Dialoghi... con gli argomenti del cavalier Alessandro Mortara*, III, Pisa, Niccolò Capurro, 1824, pp. 107-131; *Dialoghi*, Milano, Tipografia di Commercio, 1825, III, pp. 136-163; *Opere complete... in versi e in prosa*, Venezia, Luigi Plet, 1835, II, pp. 961-969; *Prose filosofiche*, Firenze, Alcide Parenti, 1847, I, pp. 413-431; *I Dialoghi... a cura di Cesare Guasti*, Firenze, Le Monnier, 1859, III, pp. 547-573; *Dialoghi amorosi*, con prefazione e bibliografia a cura di Nella Belletti, Lanciano, Carabba 1914, pp. 61-84; *Dialoghi...*, a cura di Alessandro Tortoreto, Milano, Bompiani, 1945, pp. 223-256; Raimondi 1958, II, pp. 983-1012.

Edizioni commentate di riferimento: Maier 1964-1965, V, pp. 389-415; Mazzali 1959, pp. 303-330; Baffetti 1998, II, pp. 957-983.

Traduzioni: *Minturno, oder Von der Schönheit*, einleitung und übersetzung von K. P. Hasse, Berlin, Juncker, 1923; *Tasso's dialogues: a selection, with the Discourse on the art of the dialogue*, translated with introduction and notes by Carnes Lord and Dain A. Trafton, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1982, pp. 193-244.

Bibliografia essenziale

Oltre a Giannini 1899 e Proto 1900, dedicano un'attenzione specifica al dialogo Giulio 2006, i capitoli *«Se potesse definirsi, potrebbe aver termine»: il «Minturno overo de la bellezza»* di Rossi 2007, pp. 137-180 (ma, sulla datazione, vd. anche pp. 189-99), e *Bellezza,* signum animae di Ardissino 2003, in part. pp. 111-130. Sul *Minturno* si soffermano, in un discorso generale relativo alla dialogistica, Gigante 2007, pp. 222-262 e, precedentemente, Russo 2002, pp. 21-54.

Sul piano filologico, per approfondimenti sul manoscritto autografo della Biblioteca Nazionale di Napoli "Vittorio Emanuele III" (I.B.56) vd. Bonfigli 1927, pp. 49-56, e la scheda di Andria in Acanfora 1996, p. 30.

Aspetti particolari del dialogo, secondo prospettive di volta in volta differenti, sono affrontati da Bozzola 1999, *passim*, Anselmi 1999, Camerino 2000, Tateo 2001 (precedentemente, Tateo 1997), e Caputo 2019.

Il Minturno
overo de la bellezza

Interlocutori: Antonio Minturno, Geronimo Ruscelli

[1] ⟨A.M.⟩ Poche volte abbiam grazia di vedervi in questo nostro amenissimo lido, gentile e dottissimo signor Geronimo.[1]

G.R. Non m'è conceduto ozio di venirvi se non di rado, perché già l'occupazioni del marchese mio signore s'usurpavano la maggior parte di me medesimo: ora sono impiegato assai spesso in cose ch'appertengono a la maestà e a la gloria de l'imperatore, né si tratta di pace o di guerra o di lega, né si arma essercito, né si raccoglie armata, né si fortifica città senza il mio parere; laonde aviene ch'io soglia meno frequentare questa piaggia e questi colli, ne' quali solevano essere i miei diporti.[2]

1. L'*incipit*, che fissa mimeticamente le voci dei due interlocutori, è tipico della dialogistica platonica ma anche tardo-cinquecentesca, in cui spesso la scrittura evoca il carattere casuale dell'incontro tra i personaggi (cfr., tra gli altri, i casi estremi dei dialoghi di Bruno, in cui di frequente l'esordio registra *in medias res* lo stato avanzato di una conversazione già iniziata). L'ambientazione napoletana, qui appena suggerita, sarà indicata anche successivamente in modi, se non espliciti, maggiormente precisi (14-15). L'esordio segue da vicino la fonte dell'*Ippia maggiore* di Platone: «O sapiens et pulcher Hippia, quam raro Athenas accedis» (Platone-Ficino 1539, pp. 108-119: 108; cfr. Pl. *Hp. mai.* 281A).

2. Tasso continua a seguire, adattandolo al contesto moderno, il modello platonico (cfr. Pl. *Hp. mai.* 281A-B, in Platone-Ficino 1539, p. 108: «*Non datur o Socrates otium*. Nam Elienses cives quoties cum externis gentibus aliquid est tractandum, mihi prae caeteris legationes committunt, idoneum me iudicem ac nuncium existimantes eorum quae apud singulas civitates dicuntur. Quamobrem saepe et ad alias urbes, saepius etiam et de maximis rebus Lacedaemonem legatus accessi. *Quo fit ut haec loca, quod ipse quaerebas, minus frequentem*»: corsivi nostri). I supposti impegni relativi a questioni inerenti alla «maestà imperiale» andranno plausibilmente riferiti, visto il contesto napoletano, a Carlo V: se si volesse dare un valore cronologicamente forte a tale allusione, ciò collocherebbe il dialogo prima dell'abdicazione del 1556, quando il Viceregno passò al Re di Spagna Filippo II. Come si è detto *supra*, *Ambientazione e interlocutori*, a partire da Foppa si usa identificare il «marchese mio signore» con Alfonso d'Avalos (1502-1546); tuttavia, allo stato delle ancore incerte conoscenze sulla biografia ruscelliana, potrebbe forse apparire storicamente più verisimile che qui si alluda a Giovanbattista I d'Azzia, dal 1546 Marchese di Laterza, sposato

[2] A.M. In ciò si conosce ancora la vostra prudenza, con la quale vi sete seperato dal volgo e da le scuole de' fanciulli e congiunto con gli uomini di stato, inalzandovi a la cognizione de le cose del mondo e de' principi, anzi a la familiarità de' re e de gli imperatori.[3] Però non so conoscere la cagione per la quale l'Aretino, il Dolce, il Clario, il Franco, il Muzio, il Fortunio, il Domenichi, il Flavio, il Corso, l'Atanagi e tanti altri nostri amici, i quali hanno in questa età fama di letterati, non abbiano voluto imitarvi.[4]

[3] G.R. S'io non m'inganno, la cagione è stata debilezza d'ingegno, per la quale non hanno saputo trattare insieme le cose publiche e le private, e in un medesimo tempo acquistar gloria ne l'azione e ne la contemplazione. Anzi l'Ariosto medesimo, che fu assai adoperato da' suoi principi e poté avere esperienza eguale al sapere, ne l'azioni del mondo riuscì freddo anzi che no: e, vinto da pusillanimità, si ritirò da' servigi di quel suo magnanimo cardinale, il quale fu l'ornamento e la gloria di quell'età.[5]

a Giulia de Capua, già morto nel 1554, al quale Ruscelli fu strettamente legato nel periodo trascorso a Napoli (vd. in part. Toscano 2012, pp. 162-167, e Dell'Aquila 2006, *ad. ind.*). Il conflitto tra contemplazione e azione, *otium* e *negotium*, tema centrale nelle letterature classiche poi in auge nella trattatistica quattro e cinquecentesca, ricorre più volte nella dialogistica tassiana, e ha particolare importanza ad es. nella cornice del *Malpiglio II* e nella sezione inaugurale del *Porzio*. Nell'*incipit* del *Minturno* sono le amenità paesaggistiche di «piagge» e «colli» che spingono Ruscelli a sottolineare le sue gravose attività: ricordiamo in tal senso che anche nel *Nifo*, ambientato come il *Porzio* in un giardino napoletano (per la topica ambientazione amena vd. inoltre *Cataneo-idoli* 1-2), c'è una correlazione tra scenografia e discussione dialogica («Molto m'è caro, signore Agostino, che le bellezze di questo giardino tanto vi piacciono: e a me piacciono egualmente. Ma nondimeno niun altro piacere mi par che possa esser agguagliato con quel del vostro ragionamento»: 196).

3. Nel riconoscere le qualità dell'uomo di stato in Ruscelli, l'interlocutore Minturno, *princeps sermonis*, utilizza maliziosamente un lessico machiavelliano («prudenza», «cognizione delle cose»), sul quale si torna anche in seguito (cfr. Anselmi 1999, pp. 237-245, e, più in generale sulle letture machiavelliane di Tasso, Russo 2014, pp. 589-590).

4. Continua l'applicazione di nomi e situazioni moderne alla griglia platonica: cfr. Pl. *Hp. mai.* 281C (in Platone-Ficino 1539, p. 108: «Caeterum, quaenam o Hippia causa, quod prisci illi qui sapientum cognomen adepti sunt, Pittacus atque Bias, et qui Thaletis Milesii tempore, quive deinceps usque ad Anaxagoram, sapientiae studio floruerunt, vel omnes vel plurimi civilibus rebus abstinuere?»). Sono indicati i nomi di letterati di generazioni diverse, che per la loro attività nelle stamperie del tempo incrociarono, in modi diretti o indiretti, la figura di Ruscelli, e sui quali vd. Mazzali 1959, *ad loc.*: Pietro Aretino (1492-1556), Lodovico Dolce (1508-1568), Isidoro Clario (1495 ca-1555), Niccolò Franco (1515-1570), Girolamo Muzio (1496-1576, al quale Tasso fa riferimento anche in *Gianluca* 25), Gianfranco Fortunio (1460/70-1517), Lodovico Domenichi (1514 ca-1564), Vincenzo Cartari (1531 ca-1569 ca, che pubblicò in forma di dialogo nel 1553 tre libri di commento ai *Fasti* ovidiani con il titolo *Il Flavio intorno ai Fasti volgari*), Rinaldo Corso (1525-1580 ca), Dionigi Atanagi (1510 ca-1573).

5. Il giudizio sprezzante sugli illustri letterati segue sempre la traccia platonica (cfr. Pl. *Hp. mai.* 281D, in Platone-Ficino 1539, p. 108: «Quid aliud putas o Socrates quam imbecil-

[4] A.M. Adunque, s'egli rinascesse, sarebbe peraventura da noi schernito, quasi nuovo Dedalo da gli scultori che poi seguirono, i quali si beffavano de l'opere ch'a' suoi tempi parvero maravigliose e gli acquistarono gloria immortale.[6]

G.R. Così averrebbe senza dubbio, signor Minturno; ma io soglio sempre e in tutte l'occasioni preporre gli uomini antichi a' moderni per ischivar l'invidia de' vivi e l'indignazione de' morti.[7]

[5] A.M. Buona è senza fallo la vostra opinione, e degne di fede e d'auttorità le vostre parole; e s'il mio testimonio può confermarle, io posso affermare senza bugia d'aver conosciuto in questa città il Bonfadio e il Flaminio e molti altri i quali se ne partirono quasi arrichiti co' doni, o almeno onorati

litatem ingenii, cum non possent utraque privata et publica prudenter administrare»); d'altra parte, l'attacco al «pusillanime» Ariosto, incapace di percorrere in modi complementari la via dell'azione e quella della contemplazione e perciò pronto ad abbandonare il cardinale Ippolito d'Este diretto in Ungheria, non può che generare il sorriso nel lettore, dal momento che mette in evidenza la boria di Ruscelli mostrandolo incapace di cogliere il vero significato della prima satira ariostesca (un velato riferimento a essa è possibile scorgere anche in seguito, quando si sottolinea che a Napoli erano in massimo pregio soltanto «i musici e cantori, o pur i lottatori e gli schermitori e i maestri di cavalcare»: 10). Tutta questa prima parte del dialogo, per la quale sulla scia del modello platonico è stata evocata la categoria dell'ironia (cfr., in particolare, Tateo 2001, pp. 137-149, Rossi 2007, pp. 137-179), finisce così per lasciar trasparire una rivendicazione dell'autonomia e del primato degli studi umanistici "puri": la critica ai letterati-segretari prestati ai negozi della politica, satirizzati attraverso il personaggio Ruscelli, corrisponde d'altra parte al sempre più netto rifiuto di quel mondo da parte dell'ultimo Tasso.

6. È già nella fonte platonica il riferimento alla figura dell'architetto e scultore Dedalo, che inaugura il confronto tra antichi e moderni («Ergo si hodie Bias reviviscat, a nobis irrideretur. Quemadmodum ipsum Daedalum sculptores aiunt, si reviviscens talia fabricaret, qualia quondam ex quibus sibi gloriam comparavit, ridiculum fore»: Pl. *Hp. mai.* 281D-282A, in Platone-Ficino 1539, p. 108; ma cfr. anche *Men.* 97C-98D). L'artista assurge a simbolo di chi, considerato nel proprio contesto eccellente, risulta poi superato dalle epoche successive, secondo una formula che – nella famosa versione dantesca di *Purg.* XI 94-96 – era stata declinata lungo i casi specifici di Cimabue e Giotto. L'*exemplum* di Dedalo, variamente utilizzato, ricorre anche in *Cavaletta* 10, *Ficino* 49-50 e *Porzio* 67-68: cfr. la lettura di Pignatti 1999, pp. 277 e sgg.

7. Cfr. Pl. *Hp. mai.* 282A, in Platone-Ficino 1539, p. 108: «Sic se res habet ut ais o Socrates. Verumtamen priscos homines praeferre semper recentioribus consuevi, ut et viventium invidiam et defunctorum indignationem vitarem». Quello della maggior convenienza della lode degli antichi è d'altra parte un tema caro a Tasso, che lo affronta ad esempio in *Cataneo-idoli* 53 e *Manso* 6. Sulla questione riflette anche ad apertura del *Giudicio* in modi più distesi: «Oltre acciò, s'a' vecchi in questa vita si conviene onore e riverenza, quanto più è dovuta a coloro che sono già morti e partiti da le contese di questa vita [...]; e se 'l fare oltraggio o 'l dir villania ad uomo antico è brutta cosa e vituperevole assai più a l'ingiur(i)atore ch'a l'ingiuriato, vituperevolissimo, senza fallo, è biasimare i morti» (*Giudicio* I 7).

con le ricchezze de' signori napolitani. Nondimeno il loro sapere e l'intelletto non mi pareva ch⟨e⟩[8] si potesse paragonare a l'acume e al sottile avedimento del quale sono forniti i più moderni, e voi oltre tutti gli altri, leggiadrissimo signor Ruscelli, al quale non si può tanto donare che più non meritiate.[9]

G.R. Io sin ora son più ricco di favori e d'amicizia che di facoltà; e oltre quelli ornamenti che possono far riguardevole la persona e la casa, poche sono quelle cose che m'avanzino o più tosto che mi bastino.

[6] A.M. Grande sciagura è veramente di questi secoli, o più tosto di queste bellissime lettere di poesia e d'umanità, a le quali non si concede altro premio che quel de la gloria; là dove i leggisti, i medici, gli architetti, gli scultori e i pittori sogliono non solamente arrichire ma trarichire, come a' nostri tempi ha fatto Rafaello, Michel Angiolo e il cavaliero Pacciotto.[10]

[7] G.R. I poeti sono pagati de l'istessa moneta, cioè de la gloria, la quale almeno devrebbe essere simile a la moneta di cuoio, che si spende a' tempi de la necessità e in miglior fortuna si ricompensa con l'oro e con l'argento;

8. La lezione a testo nell'edizione Raimondi, *chi*, non è menzionata tra le particolarità linguistiche (non è infatti citata né nella sezione sul vocalismo né in quella sulle congiunzioni, per cui cfr. rispettivamente Raimondi 1958, I, pp. 213-217 e 274-277): sospettando un refuso, si è perciò provveduto a normalizzare.

9. Si riadatta, riassumendo, Pl. *Hp. mai.* 282A-D, dove si descrive il successo dei sofisti Gorgia da Leontini e Prodico, ciascuno dei quali, a differenza dei sapienti del passato che non capivano il grande valore del denaro, «plus argenti sapientia sua quam alius quivis artifex ex qualibet arte cumulavit» (Platone-Ficino 1539, p. 108). Il primo riferimento modernizzante è al letterato Iacopo Bonfadio, che dal 1544 dimorò stabilmente a Genova come professore di filosofia allo Studio e storiografo ufficiale della Repubblica, dove morì giustiziato nel 1550 per un'accusa di sodomia che forse occultava quella di eresia (cfr. Urbani 1971); fu anche a Napoli nel corso degli anni Trenta, fino al 1540, e qui fu amico del Flaminio e servì in qualità di segretario eminenti ecclesiastici (Mazzali 1959, *ad loc.*, ricorda una lettera a Francesco della Torre in cui si sottolinea, invece, come egli sia andato via dalla città senza alcun profitto). Il secondo è a Marcantonio Flaminio (1498-1550), in relazione con Juan de Valdés e tramite tra i valdesiani di Napoli e la comunità di Modena: la sua presenza è testimoniata a Sessa nel novembre del 1538, e tra Caserta e Napoli fino al 1541 (Bernardo Tasso lo ospitò a Sorrento: cfr. ancora Mazzali 1959, *ad loc.*).

10. Mentre l'Ippia platonico si vanta di aver guadagnato molto di più in Sicilia dei due sofisti evocati da Socrate (cfr. Pl. *Hp. mai.* 282D-E), il Ruscelli tassiano si lamenta perché le professioni tecnico-artistiche appaiono ai suoi tempi assai più redditizie di quella letteraria, come dimostrano i riferimenti a Raffaello Sanzio (1483-1520), Michelangelo Buonarroti (1475-1564) e al celebre architetto militare Francesco Pacciotto (1521-1591). Segnaliamo che, se si accetta il 1588 come tempo di scrittura del dialogo, Pacciotto risulta l'unico della triade ancora in vita: saremmo di fronte all'elogio – altissimo, alla luce dei primi due artisti nominati, ma non incongruo né ironico, come mostra Verstegen 2011 – di un celebre urbinate, legato – nonché imparentato alla lontana – con i della Rovere (cfr. Brunelli 2014).

ma io veramente ho ceduto ad alcuno nel fare i poemi, ma nel darne giudicio a niuno: laonde volentieri fui ascoltato in Roma, in Toscana, in Venezia, in Napoli e in Sicilia: e da tutte le parti assai d'onore e di gloria ho riportato, e alcuna volta congiunta con molta utilità.[11]

[8] A.M. O gentilissimo signor Ruscelli, ben si pare che la vostra sapienza è conforme a questa età, la quale è tutta gentilezza e cortesia; ma i letterati de' tempi a dietro erano rozzi anzi che no e sapevano poco accomodarsi a l'opinioni de' principi e del mondo: ma pur in qual parte la vostra virtù fu più onorata? in Roma forse?

G.R. Non veramente, perch'in Roma ogni cosa più volentieri si soleva ascoltare che quelle de le quali io fo professione; ma s'io ragionava d'arme e d'imprese e de la bellezza di questa nostra lingua e de' nostri poeti, o pur di cortesia e di quel ch'appertiene al corteggiare e al cortesaggiare, era alcuna volta udito non mal volentieri: ma il premio de l'udienza era una simplice lode di virtuoso. **[9]** Ne l'arti più secrete, com'è l'alchimia, non era chi mi prestasse credenza; ne le cose di stato molti discordavano da l'opinione e pochi per mio giudicio erano seguaci de le parti cesaree: ma grandissimi onori erano fatti a chi disputava se 'l papa avesse autorità sovra il concilio o se la residenza de' vescovi fosse *de iure divino*. Laonde io mi partii di quella città poco sodisfatto di me medesimo, che non avessi atteso a cose più gravi; e me ne tornai a Napoli.

[10] A.M. In questa città senza dubbio la vostra virtù fu raccolta con maggiore cortesia.

G.R. È vero: nondimeno erano in maggiore pregio i musici e cantori, o pur i lottatori e gli schermitori e i maestri di cavalcare: laonde io fui costret-

11. Il motivo della moneta di cuoio è presente anche nel *Nifo* (113, 130) e in una lettera indirizzata a Niccolò degli Oddi del dicembre 1593 («Al signor marchese di Ieraci non ho potuto pagar quanto deveva; però non debbo più nulla: e perché da me non è mancato di sodisfarlo co' versi, quasi con moneta di cuoio, aspetterò che Dio mi faccia grazia di miglior fortuna»: *Lettere*, II, n. 1480). È Sen. *Ben.* V 14 4 a ricordare che una moneta di cuoio era in uso presso gli Spartani, ma la pratica di sostituire – in mancanza di metalli preziosi – il cuoio all'oro è ricordata anche da storici e cronachisti più vicini a Tasso (nella sua storia di Venezia, ad esempio, Giustiniani 1576, p. 27, racconta l'invenzione di «far batter con un certo segno monete di cuoio per pagar i soldati» e di dare poi «tante monete d'oro, et d'argento, quante erano quelle di cuoio»). La gloria concessa ai letterati dovrebbe insomma essere, per Ruscelli, soltanto un provvisorio anticipo del vero riconoscimento pubblico, in denaro sonante. Egli inizialmente afferma di avere ottenuto in abbondanza sia la gloria che l'utile, pur avendo raggiunto l'eccellenza soltanto come giudice degli scritti altrui e non come poeta: ma il successivo racconto delle sue peregrinazioni lungo la Penisola, che si ispira, riprendendolo in maniera assai scorciata, al passo platonico sullo scarso interesse dedicato da Sparta agli insegnamenti di Ippia (cfr. Pl. *Hp. mai.* 282B-286C), rivelerà una realtà ben diversa.

to ad andarmene a Vinezia, dove per alcun breve spazio di tempo attesi a la correzione de le stampe e procurai ch'i libri da me stampati fossero i più belli e i meglio intesi di tutti gli altri; ma fui richiamato a questo regno da la cortesia del signor marchese, al quale aveva fatte alcune imprese bellissime che potrebbono esser scolpite co' trofei di Carlo Quinto.[12] **[11]** E bench'io ne' suoi servigi, essercitandomi ne l'officio di secretario, abbia atteso principalmente a le cose di stato, laonde ho fatto quasi una ferma scienza de' regni e de le republiche e de' costumi e de le leggi e de le mutazioni di ciascuna, nondimeno io non ho potuto dimenticarmi lo studio de le belle lettere, anzi di tutte le cose belle e de l'amore ch'io porto a la bellezza.[13] Però, quando si pensa di fare uno essercito o di mettere in mare un'armata, io soglio pensare non solamente al numero e a la qualità de' soldati, de' cavalli, de' legni e de l'armi e degli instrumenti che sono necessari ne le guerre maritime e terrestri, ma a le divise, a l'insegne, a l'imprese de' principi e de' cavalieri, e sovra tutto al

12. Le tre aree geografiche su cui ci si sofferma corrispondono a tre città nelle quali in effetti operò anche il Ruscelli storico, sebbene il passaggio dall'una all'altra, e in particolare la spola tra Venezia e Napoli, non sembri corrispondere alla realtà biografica, e andrà considerata una libera rielaborazione tassiana (ciò forse vale anche per la fugace menzione della Sicilia). Degna di nota è la connotazione socio-culturale dei diversi ambienti fissata in poche battute: Ruscelli si lamenta di come a Roma interessino soltanto le questioni di diritto canonico (il rapporto fra il papa e il collegio cardinalizio e la residenza *de iure divino* erano due dei temi più scottanti e dibattuti nella letteratura canonistica del secondo Cinquecento), a Napoli si occupassero soltanto di intrattenimenti cortigiani quali la musica e il canto o gli esercizi di scherma, lotta ed equitazione, a Venezia dominasse l'industria culturale degli stampatori e dei poligrafi, dei tipografi e dei grammatici. Per contro, gli interessi e le competenze vantati da Ruscelli circoscrivono il dominio specifico di una letteratura "protonazionale" di metà secolo (dove *cortesaggiare* o *corteseggiare* equivale all'arte della cortegiania, cioè del dimostrarsi cortese favorendo e compiacendo l'interlocutore, in un'accezione che è difficile distinguere con nettezza dal più comune *corteggiare*). Quanto all'impresa, degna di un imperatore, che Ruscelli dice di aver fatto per il «signor marchese», si può ricordare che nel fortunato volume *Le imprese illustri* sono presentate sia quella di Alfonso d'Avalos, inventata però dal Giovio e raffigurante un tempio con al centro un fuoco sempre vivo (Ruscelli 1566, pp. 50-61), sia quella del Marchese della Terza (ivi, pp. 281-283). È in corrispondenza di questo paragrafo che l'apparato dell'edizione critica registra la variante testuale decaduta «fui richiamato a questo regno da la cortesia del marchese di Torre Minore», per il quale, tuttavia, non si sono trovati riscontri significativi.

13. Il «secretario» Ruscelli sembra di nuovo imitare la scrittura del Segretario fiorentino, attraverso un lessico che potrebbe richiamare il *Principe* («scienza de' regni e de le republiche», «mutazioni»): ma questa frase è soprattutto l'*escamotage* che permette di introdurre la questione a tema fin dal titolo del dialogo, con una paradossale contaminazione fra il dominio della politica e quello dell'estetica – e si noti come proprio qui, per la prima volta, la struttura del dialogo si distacchi da quella dell'*Ippia maggiore*.

ben comparire e al far bella mostra, estimando ch'abbia gran parte de la vittoria colui il quale si mostra ne l'apparenza degno de l'essercizio de l'arme.[14]

[12] A.M. Voi dunque vorreste vincer più tosto con la bellezza che con la virtù de' soldati: ma questo peraventura è impossibile, perché le ricche sopraveste e i cimieri e i padiglioni e gli altri impedimenti de l'essercito sogliono esser più tosto preda del nimico che spavento.

[13] G.R. Non è sempre vero, anzi molte volte la bellezza de l'arme e de l'imprese è congiunta co 'l terrore; laonde io vorrei ch'i nostri esserciti fossero simili a quelli de' Cimbri, i quali, come si legge in Plutarco, portavano negli scudi orsi, lupi, leoni, cinghiali e altri animali feroci: laonde somigliavano uno essercito di fiere armate da la natura medesima a spavento de' nemici.[15] Tanto importa per mio giudicio il terrore de l'armi congiunto con la bellezza.

[14] A.M. Io credeva che voi non ricercaste la bellezza, de la qual sete sì vago, ne gli esserciti e fra lo splendore de l'acciaio e il fumo e il rimbombo de l'artigliarie, ma più tosto ne' giardini e ne' palagi ornati di marmi e di pitture, i quali si veggono in questa fertilissima piaggia e in questi amenissimi colli, in cui peraventura non si contempla alcuna imagine così bene scolpita o dipinta come son quelle c'ha formate la natura medesima.[16]

[15] G.R. La natura ha voluto dare i suoi angeli al suo paradiso, perché non era convenevole ch'in questo paese, il quale, curvandosi a guisa di luna, è quasi

14. Queste affermazioni non vanno riferite a un'opera specifica di Ruscelli come ad esempio i *Precetti della militia* (1568), dove non ci sono capitoli esplicitamente dedicati a divise, insegne e imprese, bensì all'ormai chiara costruzione caricaturale del personaggio, attraverso il quale Tasso sembra qui sottolineare, in tono canzonatorio, l'inadeguatezza del ceto culturale prestato alla politica nel far fronte alla situazione bellica inaugurata dalle guerre d'Italia, secondo le amare considerazioni che furono già di Machiavelli (vd., ad es., la perorazione di Fabrizio Colonna che conclude l'*Arte della guerra*: e cfr. Rossi 2007, pp. 151-152).

15. Nella vita plutarchea di Mario (*Vite parallele* XXV 10) si ricordano – lo sottolinea nel suo commento Mazzali 1959, *ad locum* – i cimieri e non gli scudi dei temibili Cimbri.

16. Ci troviamo di fronte ad attributi topici della città di Napoli, tra Quattro e Cinquecento: cfr., almeno, Sannazaro, *Arcadia* VII 3 («Napoli, sì come ciascuno di voi molte volte può avere udito, è ne la più fruttifera e dilettevole parte di Italia, al lito del mare posta, famosa e nobilissima città, e di arme e di lettere felice forse quanto alcuna altra che al mondo ne sia»). L'immagine della città "ben scolpita" è presente anche nel sonetto che Tasso elaborò dopo il 25 marzo del 1588, al momento di varcare i confini del regno di Napoli: «Del più bel regno che 'l nostro inonde / o d'altro più lontan che 'l sole illustri, / veggio, lasciate valli ime e palustri, / lieti colli, alti monti e rapid'onde. / Veggio i termini suoi marmorei; e donde / partii fanciullo, or dopo tanti lustri / torno per far a morte inganni illustri, / canuto ed egro, a le native sponde» (*Rime* 1994, n. 1417). I rapporti di derivazione-imitazione, che legano i prodotti delle arti umane all'opera della natura, sono ampiamente discussi nel *Ficino*.

imagine del cielo, gli abitatori e l'abitatrici fosser d'altra natura che di celeste e d'angelica: anzi, s'è vero quel che dicono alcuni de' nostri teologi, ch'Iddio crei sempre nuovi angeli, mi pare che più in questa parte ch'in alcuna dimostri questi suoi miracoli.[17] Ma io cercava la bellezza in tutte le cose e in molte: però ho creduta di trovarla negli alloggiamenti e fra l'imprese de' cavalieri.

[16] A.M. Peraventura, quando scriveste il vostro libro de le bellezze del *Furioso*, la cercavate più tosto fra l'arme che fra gli amori.[18]

G.R. In tutte le cose veramente io la ricercai, benché non la riconoscessi.

A.M. Ancora ne la pazzia d'Orlando la raffiguraste, quando egli così lordo e pieno di brutture e orribile e spaventoso ne l'aspetto apparve a' suoi compagni ch'a pena il raffigurarono.[19]

G.R. Bellissima è senza dubbio l'invenzione.

[17] A.M. Ma in Rodomonte che, tutto sparso di sangue, si lavò nel fiume de la Sena, vi parve egli di vederla similmente?

G.R. Mi parve, e forse prima che nel fiume; nondimeno alcuna volta dubbitai di non averla trovata.[20]

17. Che Dio crei a ogni istante nuovi angeli destinati a cantare le sue lodi è un tema ricorrente nella letteratura cabalistica e mistica; il concetto è espresso ad esempio da Origene (*Principi* I 8,1-2) con riferimento alla natura degli angeli; cfr. poi il trattato di Plotino *Contra Gnosticos* contenuto in *Enn.* II 9 (segnalato da Mazzali 1959, *ad loc.*). L'immagine della luna curva allude al golfo partenopeo, la cui peculiare forma circolare è sottolineata nelle descrizioni del tempo (vd., in via esemplificativa, Tarcagnota 1566, c. 4*v*: «Non avete voi letto medesimamente quello, che presso gli antichi scrittori si legge di questo bel golfo; cioè, che il semicircolo, che esso fa andando con le sue punte a finire da una parte a Miseno, dall'altra al Capo di Minerva, che ha l'isola di Capre a fronte; fu già talmente pieno di ville, di palagi, et di altri varii edificii, che non molte, ma una sola città tutto questo abitato del semicircolo pareva»).

18. Nella dedica ad Alfonso d'Este del suo *Orlando Furioso tutto ricorretto con annotazioni, avvertimenti e dichiarazioni* Ruscelli sostiene di «investigar le bellezze, et le perfettioni di questo felicissimo scrittore» ed esplicita l'intenzione di pubblicare presto «un libro per se solo, e intitolarlo, *Le bellezze* del Furioso». Di quest'opera, come riassume Pignatti 2012, p. 291, nota 12, «non restano altre tracce [...], a parte i rinvii sparsi nei *Commentarii* e altrove [...]: essa entra nel novero dei lavori annunciati da Ruscelli e mai realizzati. Del titolo, come è noto, si appropriò Orazio Toscanella per un suo saggio (Venezia, P. De Franceschi, 1574), in cui tentò di svolgere, con risultati modesti, una lettura topica del poema». Il personaggio Minturno con la sua formula dovrebbe qui riferirsi alla prima opera ruscelliana (edita), e non alla seconda, mai pubblicata né portata a termine. Segnaliamo che continui saranno, in questa sezione del dialogo, i riferimenti ad Ariosto e al suo capolavoro: si parte dal *Furioso*, in nome del quale si può dare inizio alla riflessione sulla bellezza, e al *Furioso* si torna più volte come a un punto di riferimento da discutere e superare.

19. Cfr. *OF* XXXIX 45-47 (*raffigurare* vale qui "riconoscere").

20. Cfr. *OF* XVIII 22-24. Segnaliamo che bellezza e "convenevolezza" dell'invenzione poetica, a cui si fa riferimento subito dopo in modo più esplicito (19), sono questioni cen-

A.M. Se la bellezza è o si ritrova fra le cose del mondo, chi può meglio di voi averla ritrovata?

G.R. Niuno peraventura la ricercò più di me; ma spesse volte quel ch'io giudicai bello non fu essistimato da gli altri o non da tutti, come aviene del *Furioso*.

[18] A.M. Possiamo di ciò assicurarci in modo alcuno? A me pare che, sì come tutti coloro che son savi son savi per la sapienza, e tutti i giusti son giusti per la giustizia, così tutti i belli o tutte le cose belle sian belle per la bellezza; e che la bellezza, o il bello che vogliam dirlo, sia quel che le fa quali esse sono.[21] Però con questa osservazione e quasi regola cerchiamo di conoscer la bellezza in modo che niuna altra cosa sia presa in cambio, se pur altra cosa è quella che fa parer belle le figure orribil e mostruose, come sarebbono i serpenti o diavoli dipinti da Rafaello e da Michele Angelo, o pur le favole del Ciclopo e de l'Orco.[22]

[19] G.R. È la bellezza de l'ingegno poetico per la quale si conosce senza dubbio c'hanno del terribile e del maraviglioso; nondimeno io la cerco più tosto in Marfisa e in Bradamante e in Olimpia, le cui bellezze furono descritte da l'Ariosto con tanta felicità di parole e di pensieri: laonde, s'io fossi costretto a dir quel che sia la bellezza, direi che fosse una bella ad Olimpia somigliante, la qual non coperta da alcun manto o d'alcun velo, ma ignuda si dimostrasse agli occhi de' riguardanti.[23]

trali nella riflessione tassiana dai *DAP* ai *DPE*, dal *Gianluca* al *Cataneo-idoli*. Ci limitiamo a indicare un passaggio dei giovanili *DAP*, nel quale ritroviamo alcune delle affermazioni presenti nel *Minturno*: «Opera della natura è la bellezza, la qual consistendo in certa proporzion di membra con grandezza convenevole e con vaga soavità di colori, queste condizioni, che belle per se stesse una volta furono, belle sempre saranno, né potrebbe l'uso fare ch'altrimente paressero; sì come all'incontra non può far l'uso sì che belli paiano i capi aguzzi o i gosi fra quelle nazioni ove sì fatte qualità nella maggior parte degli uomini si veggiono» (p. 32; riproposto in *DPE*, pp. 135-136).

21. Torna un'eco da Pl. *Hp. mai.* 287B-C (così in Platone-Ficino 1539, p. 110: «[Soc.] *Nonne iustitia iusti sunt quicunque iusti?* [...] Et sapientia sapientes sunt quicunque sapiunt, et bono similiter bona omnia quae bona sunt? [...] Nonne et pulchra omnia ipso pulchro sunt pulchra? [...] Estne igitur ipsum pulchrum? [Hip.] Est, procul dubio»: corsivo nostro).

22. Siamo di fronte a esempi generici di sublimi figure mostruose: il *Giudizio universale* di Michelangelo Buonarroti (Cappella Sistina, Città del Vaticano, Musei Vaticani, 1536-1541) e il *San Michele e il drago* (Parigi, Museo Louvre, 1505 ca) o il *San Giorgio e il drago* (ivi, 1505 ca) di Raffaello Sanzio, per la pittura; il Ciclope dell'*Odissea* omerica (IX 105-566) e l'Orco del *Furioso* ariostesco (*OF* XVII 29), per la letteratura.

23. Nel momento in cui il personaggio Ruscelli formula una propria definizione di bellezza, accantonando la sua provvisoria identificazione con i prodotti dell'ingegno poetico, finisce in realtà per assimilare semplicisticamente tale bellezza a una giovane donna nuda, proprio come fa Ippia nella fonte platonica (cfr. Pl. *Hp. mai.* 287E e Platone-Ficino 1539,

[20] A.M. S'a la bellezza togliete il velo, peraventura ella si troverà solamente ne l'anime separate; perch'i corpi sogliono essere quasi un velo de la bellezza de l'animo.[24] L'Ariosto nondimeno, descrivendo la bellezza d'Angelica e d'Olimpia, fu simile a quel Dedalo che dianzi nominaste, anzi meno artificioso, perché Dedalo diede il moto a le statue e l'Ariosto il tolse a le persone vive; però si legge d'Angelica:

> Ed in quel suo dolor tanto penetra
> Che par cangiata in insensibil pietra.

[21] E de l'istessa:

> Creduta avria che fosse statua finta,
> O d'alabastro o d'altri marmi illustri,
> Ruggiero, e su lo scoglio così avinta
> Per artificio di scultori illustri,
> Se non vedea la lacrima distinta
> Fra bianche rose e candidi ligustri
> Far rugiadose le crudette pome,
> E l'aura sventolar l'aurate chiome.[25]

p. 111). Per i riferimenti ad Ariosto e alle figure di Marfisa, Bradamante e Olimpia cfr. *OF* XI 33-72 e XXXVI 16-32. Non è da escludere che l'insistenza sulla nudità fascinosa di alcune figure femminili del *Furioso* (cfr. anche i paragrafi successivi) possa essere legata a specifiche memorie figurative di Tasso: vd. a titolo esemplificativo le illustrazioni dell'edizione Valgrisi (1556), dove ad apertura del canto XI (p. 102) troneggia al centro della xilografia una fascinosa Angelica nuda, o quelle dell'edizione Rampazzetto (1564), dove troviamo l'Angelica nuda ad apertura del canto IX (c. 43*r*).

24. Sul rapporto gerarchico tra anima e corpo, tra dimensione spirituale e fisica, che è stato al centro del denso dibattito primo-cinquecentesco (cfr. le opere di Bembo e Castiglione *in primis*), si costruisce l'idea di bellezza proposta dal personaggio Minturno (portavoce del Tasso): è qui fondamentale punto di riferimento la riflessione, alla quale faremo spesso riferimento, condotta da Plot. *Enn.* I 6 1-9, insieme alla relativa traduzione con commento di Ficino: Plotino-Ficino 1540, cc. XXIX*r*-XXXV*v* (Mazzali 1959, *ad loc.*, segnala anche il commento di Ficino *In librum de pulchritudine*, alle cc. XXIX*r*-XXX*r*). Questa prima precisazione, però, non esaurisce la ricerca di una definizione del bello, ma spinge a ulteriori indagini e riflessioni. Si noti l'arguzia con cui Minturno riapre e rilancia la discussione: dal velo che nasconde la bellezza del corpo (la bellezza – ha appena detto Ruscelli – è un'Olimpia nuda senza veli) si passa al corpo come velo, che nasconde la bellezza dell'anima: il procedimento, giocato sulla polisemia di alcuni termini fondamentali della discussione, è frequente nella dialogistica tassiana.

25. Si propone, in questo caso, un confronto tra Ariosto, che ha paragonato Angelica a una statua (per celebrarne la bellezza), e Dedalo (già ricordato, *supra*, al § 4), che ha dato

[22] G.R. È per mio parere eguale artificio il dare il moto a le cose inanimate e il toglierlo a l'animate: però l'Ariosto ne la sua Olimpia non è artefice men maraviglioso di Dedalo.

A.M. Nondimeno io non vi dimandava una statua de la bellezza, ma quel che sia la bellezza, la qual può far belle l'altre cose non belle, come la balena e l'orca.[26]

[23] G.R. La bellezza è la bella vergine che fa belli i pensieri e l'invenzioni del poema, belli i sospiri, belle le lacrime, i dolori e le passioni amorose, bella ancora la morte e le ferite che per lei si sostengono, bella l'aria, la terra, i fiumi, i fonti, i giardini, le selve, le valli, i monti, le spelunche e tutto ciò che le s'appressa: e a guisa del sole illustra con la sua luce tutte le cose vicine.[27]

[24] A.M. Voi avete quasi descritta la figliuola del signor marchese vostro; ma se due sono le figliuole fra le quali è malagevole il far giudicio, due ancora sono le bellezze.[28] Ma noi ricerchiamo una bellezza che faccia bella

moto alle statue: la tradizione che attribuisce al mitico costruttore del labirinto anche la capacità di creare statue dalle membra mobili è mediata da un passo del *Menone* platonico (97C-98D), come dimostrano riprese puntuali in *Cavaletta* 10 e *Porzio* 67-68, per le quali si rimanda ai relativi commenti. Ci si riferisce in generale a una concezione di lungo corso per la quale la somma eccellenza della creazione coincide con la capacità dell'artista di dare a essa "spirto" e "animo" e, nello specifico della scultura, di fornire a essa addirittura il movimento. Si veda il mito di Pigmalione: nella versione di Lomazzo all'interno del suo *Idea del tempio della pittura* (1590) si mettono in evidenza proprio tali aspetti («e di Pigmalione che amando la sua figura d'avorio, ottenne con prieghi che li fosse dato spirito e vita per poterla godere», Lomazzo, *Scritti sulle arti*, I, p. 268). Per le citazioni ariostesche vd. *OF* I 39, dove in realtà è Sacripante a piangere l'amore per Angelica («e in un suo gran pensier tanto penètra, / che par cangiato in insensibl pietra», 7-8) e *OF* X 96, dove segnaliamo al verso 6 la presenza di «bianche rose» in luogo di «fresche rose».

26. I due interlocutori non si intendono e su questo iato Tasso imposta il dialogo. Al primo, che ha stabilito l'identità Ariosto-Dedalo, il secondo ribatte di voler ricercar non una «statua», ovvero un simulacro, ma l'essenza della bellezza, che, in maniera apparentemente paradossale, ha il potere di rendere tale anche ciò che, a prima vista, bello non è. Per il riferimento alla balena e all'orca cfr. *OF* VI 37 e XVII 37-49.

27. Con l'insistenza di Ruscelli sulla bellezza muliebre si torna a seguire la traccia platonica: anche Ippia infatti identifica la bellezza con una «virginem pulchram» (Pl. *Hp. mai.* 287E, in Platone-Ficino 1539, p. 111: «Si verum dicere oportet, scito, Socrates, *virginem pulchram ipsum pulchrum esse*»; cfr. anche Nifo, *De pulchro* VI, *Virginem pulchram non esse ipsum pulchrum, adversus Hippiam*). Ricordiamo che queste affermazioni e poi altre successive (51, 62, 70) sono collegate da Raimondi 1958, I (pp. 59-61) al contenuto dei madrigali che Tasso inviò al principe di Venosa Carlo Gesualdo il 19 novembre, il 10 dicembre e il 16 dicembre (cfr. *Lettere*, V, nn. 1423, 1424, 1427, 1428; e Accardi 2015).

28. I commenti precedenti (cfr. Mazzali 1959, Maier 1965 e Baffetti 1998, *ad loc.*) indicano per «figliuola del signor marchese» Isabella del Vasto, figlia di Alfonso Felice d'Avalos e di Lavinia della Rovere (cfr. Frettoni 1989): considerando che il matrimonio fra

l'una e l'altra, e tutte le vergini che ne participano, né si perda con la virginità: altrimenti la bellezza sarebbe fior troppo caduco e simile a quella rosa descritta dal medesimo poeta, la qual perde l'onore con la stagione.[29] Ma la bellezza, se non m'inganno, può fare ancora bella l'età matura: laonde ne l'onorato aspetto de la signora marchesa lor madre traluce un non so che di maraviglioso e di divino che n'empie di stupore e di piacere incredibile.[30]

[25] G.R. Così è come voi dite: nondimeno ne la bellezza d'una bella vergine nulla più si desidera e nulla si può aggiungere; però io direi che la signora marchesa fosse bella come sua madre.

A.M. La bellezza è quella di cui participando l'altre cose divengono belle e care; ma i figliuoli participano de la bellezza del padre e de la madre, non a l'incontro: dunque per questa ragione la bellezza sarà più ne la madre che ne la figliuola.[31]

[26] G.R. Io estimo che la bellezza sia propiamente ne l'età giovenile come l'Amore.[32]

A.M. S'Amore nacque inanzi il principio del mondo, come dicono i poeti,

questi data al 1583 (Alfonso era nato nel 1564, due anni prima della morte di Ruscelli), l'anacronismo parrebbe troppo smaccato anche per il Tasso dialogista. Se si ritiene che il marchese servito dal personaggio Ruscelli sia Alfonso III d'Avalos, il riferimento sarà a una delle due figlie che egli ebbe da Maria d'Aragona, Beatrice e Antonia (così Rossi 2007, p. 190); se invece si guarda a Giovambattista d'Azzia, gli studi moderni ricordano i nomi delle figlie Lucrezia e Ippolita, e forse di una terza, Cornelia (cfr. Dell'Aquila 2006).

29. Per il riferimento a «quel poeta» con la relativa immagine della rosa vd. Ariosto, *OF* I 42-43. È chiaro qui l'intento di Minturno – sulla traccia di Pl. *Hp. mai.* 286 D-E – di voler ragionare non su uno o più casi di bellezza in atto, ma sull'idea stessa di ogni bellezza, la quale non può identificarsi con un essere specifico o con una condizione contingente.

30. Se nella marchesa madre si riconosce, come tradizionalmente si fa, Maria d'Aragona (1503 ca-1568), moglie di Alfonso III d'Avalos, andranno ricordati gli elogi che Ruscelli dedicò a lei e al genere femminile tutto nella *Lettura... sopra un sonetto dell'Illustriss. Signor Marchese della Terza alla divina Signora Marchesa del Vasto* (In Venetia, Per Giovan Friffio, 1552), opera che per Ardissino 2003, pp. 114-115, avrebbe addirittura offerto a Tasso lo spunto per fare di Ruscelli la controparte dell'Ippia platonico nel nostro dialogo. Altrimenti, si potrà pensare a Giulia de Capua, moglie del Marchese di Laterza, che dopo la morte di lui, nel 1554, gli succedette nel governo dei feudi (cfr. Dell'Aquila 2006). Sul *non so che* – espressione che sarà riutilizzata due volte nel momento chiave del dialogo (*infra*, 66 e 69) – vd. almeno D'Angelo-Velotti 1997.

31. Tasso sembra riecheggiare ps.-Dion. *Div. Nom.* IV 701C: «noi diciamo che è bello ciò che partecipa alla Bellezza, mentre la bellezza è la partecipazione che viene dalla causa che rende belle tutte le cose belle».

32. È ancora stridente, rispetto alla riflessione del suo interlocutore, la risposta del personaggio Ruscelli: egli riecheggia una tradizione già quattrocentesca, con radici che affondano sia nella classicità greco-latina che nei libri dell'Antico Testamento (soprattutto Qoèlet), la quale aveva in *Quant'è bella giovinezza* una sorta di manifesto.

conviene che sia antichissimo: e per questa ragione ancora la bellezza; perché l'amore è desiderio di bellezza.[33] **[27]** Ma lasciam ciò da parte, e ditemi, vi prego: di questa signora, che voi stimate la bellezza istessa, non vi paiono belli ancora i vestimenti?

G.R. Anzi bellissimi.

⟨A.M.⟩ Per arte del sartore o del ricamatore, o per altro artificio?

G.R. È bello tutto ciò ch'ella porta: perch'ella aggiunge bellezza a le cose portate.

A.M. Ma 'l cavallo dal quale ella è portata e la carretta sono belli ancora?

G.R. Si possono assomigliare a' carri del sole, tanto son belli.

[28] A.M. Ma che diremo de l'istesse cose, s'elle fossero altrui?

G.R. Forse sarebbono belle e non belle.[34]

A.M. Perché potrebbono esser di tale a cui non converrebbono, o per altra cagione?

G.R. Per questa che voi dite.

[29] A.M. Il convenevole dunque, o 'l decoro, è quello che fa bello ciascuno ornamento, perché gli istessi abiti in persona d'una Grabina non sarebbono dicevoli, e per conseguente non sariano belli; e 'l color de l'oro non è bello ne gli occhi: però Fidia fece ne la statua di Minerva gli occhi d'avorio e la pupilla di pietra.[35]

33. Per il concetto, platonico e ficiniano, secondo il quale Amore è nato prima delle cose sensibili, Mazzali 1959, *ad loc.*, rimanda a Pl. *Symp.* 178B-C (dove – oltre a Parmenide e Acusilao – si fa il nome del poeta Esiodo, con riferimento a *Theog.* 116-118) e a Plot. *Enn.* III 5 7 (vd. Plotino-Ficino 1540, cc. CLXIX*v*-CLXXI*v*), e ricorda che esso è presupposto anche dal celebre sonetto tassiano *Amore alma del mondo, Amore è mente* (*Rime* 1994, n. 444). Sulla nozione di amore come «desiderio di bellezza» si può far riferimento a Pl. *Symp.* 201D-212C, con particolare attenzione al discorso di Socrate e all'idea di amore come desiderio di parto nella bellezza: si tratta – dopo la consacrazione in chiave bembiana (*Asolani* III 6: «nulla altro essere il buono amore che di bellezza disio [...]. È adunque il buono amore disiderio di bellezza») e castiglionesca (*Cort.* IV 6 13 [IV LI]: «Dico adunque che (secondo che dagli antichi savii è diffinito) amor non è altro che un certo desiderio di fruir la bellezza») – di un concetto topico nel Cinquecento. Tasso lo evoca anche nella *Molza* (10), ma l'idea di amore come «desiderio di unione per compiacimento di bellezza» è già nella prima delle *Conclusioni amorose* riprese e confutate nel *Cataneo-conclusioni* (19).

34. Tasso riadatta al contesto, già mirando al successivo passaggio sul decoro, la discussione intorno ad animali e oggetti belli di Pl. *Hp. mai.* 288B-E, dove sono messi in serie «una bella cavalla, una bella lira e una bella pentola».

35. Per il personaggio di Gabrina (che Tasso scrive «Grabina», con errore di metatesi non inconsueto), vecchia perfida e malvagia, maga e complice di malandrini, cfr. *OF* XXI 50 e sgg. L'aggettivo *dicevole*, dal latino *decibilis*, ha il significato di adatto, conveniente. Il tema del decoro, così come l'esempio dello scultore ateniese Fidia, sono ripresi nuovamente da Pl. *Hp. mai.* 290A-D (così in Platone-Ficino 1539, p. 112: «Existimas id quod pulchrum

G.R. Così pare.

A.M. L'abito dunque d'Onfale non era bello in Ercole, né la pelle del leone in Onfale: perché ne l'uno e ne l'altro era sconvenevole l'abito non propio.[36]

G.R. Assai vero mi pare quel che divisate.

A.M. Dunque il decoro e 'l bello è una stessa cosa per vostra opinione, percioch'il decoro è quel che fa belle tutte le cose.

G.R. Senza fallo.

[30] A.M. Ma l'abito pastorale non sarebbe bello ne la vostra donna, perch'a lei non converebbe, ma il reale più tosto.

G.R. Anzi tutti gli abiti sono belli in lei; perch'ella fa belle tutte le cose, e non apparirebbe solamente bella in forma di regina, ma in quella di pastorella e di ninfa e di cacciatrice ne la quale Venere apparve al figliuolo.[37]

[31] A.M. La vostra signora adunque non solamente è la bellezza, ma il decoro medesimo: poiché fa parer belle e convenevoli tutte le cose, quantunque non fossero tali per se stesse.

G.R. Così è senza dubbio.

[32] A.M. Io dubbito nondimeno di due cose: l'una, che di lei avenga quel che de l'uomo sapientissimo, il quale, paragonato con gli dei, come stimò Eraclito, è quasi una scimia: similmente la bellissima donna, paragonandosi a la bellezza degli angeli, apparirà deforme anzi che no.[38]

G.R. Già ho detto per opinion d'alcun teologo che Dio fa novi angeli quando crea l'anime umane simile a la natura angelica.[39]

vocas Phidiam ignorasse? [...] quoniam Minervae oculos non aureos fecit, neque reliquum vultum, neque pedes, neque manus, quandoquidem si aurea fuissent, pulcherrima extitissent: sed eburnea reddidit [...]. Cur non pupillas etiam oculorum eburneas fecit sed lapideas [...]? [Hip.] Fatebimur plane quicquid aliquid decet, pulchrum efficere»). Il tema è discusso anche in NIFO, *De pulchro* IX (*Decorum non esse pulchri definitionem*).

36. Onfale è la regina di Lidia, della quale Ercole fu schiavo per tre anni. Lui fu obbligato a vestirsi da donna e ad usare ago e fuso, mentre lei si impossessò della clava di Ercole e della pelle di leone. Tasso, che aveva già fatto riferimento alla vicenda in *GL* XVI 3, poteva leggere la storia di Onfale ed Ercole non solo nelle fonti antiche come Ovidio (*Her.* IX 53 sgg.), Luciano (*Dialogo degli dei* 13, 2) e Stazio (*Theb.* X 646-649), ma anche in POLIZIANO, *Stanze* I 114.

37. Cfr. *Aen.* I 314-320, dove appunto Venere appare nei panni di una cacciatrice a Enea.

38. Riassume PL. *Hp. mai.* 289A-B (che così si conclude in PLATONE-FICINO 1539, p. 111: «nonne Heraclitus [...] hoc idem tradit, hominem scilicet sapientissimum ad deum simiam apparere quo ad sapientiam et formam et alia omnia? Confitebimur Hippia speciosissimam virginem cum deorum genere comparatam esse deformem?»). Il passo è citato anche in NIFO, *De pulchro* VI, dove a proposito della «simia Heracliti» si dichiara: «Postremo virgo, si cum feris comparetur, pulchra, si cum diis, deformis censenda est».

39. Cfr., *supra*, § 15. Che le anime caste e pure siano come angeli in terra è un concetto abbastanza diffuso (lo si trova per esempio in Sant'Ambrogio o in San Bernardo): qui,

[33] A.M. Lasciam questa opinione da parte, bench'ella non sia la medesima con quella d'Evagrio, che fu rifiutata per eretica, e concediamo a' poeti il dire:

> Nova angioletta sovra l'ali accolta;

o pur:

> Questa, angel novo fatta, al ciel sen vola,
> Suo propio albergo, e 'mpoverita e scema
> Del suo pregio sovran la terra or lassa.[40]

[34] E, se vi piace, solvetemi questo altro dubbio: s'egli è pur vero che 'l decoro faccia parer belle le cose che non sono, egli non sarà il bello, ma un inganno del bello; perché il bello fa le cose belle, ma il decoro le fa parer tali.[41] Quella differenza adunque è tra 'l decoro e il bello ch'è tra il vero e il falso e tra l'essere e l'apparere: laonde, se la vostra donna fa parer belle tutte le cose, io direi ch'ella fosse ingannatrice o una incantatrice più tosto, da la quale devreste guardarvi non altrimenti che da la fraude.

[35] G.R. Non è inganno né fraude ne la bellezza di quella gentilissima signora: ma come il lume del sole scaccia gli inganni che fa la notte con le sue tenebre, e scopre le forme varie e i diversi colori de le cose, così la luce de la sua bellezza fa apparire quella mirabil maniera di costumi e di virtù ch'altrimenti starebbe ascosta. Laonde io non concedo che 'l decoro sia uno ingan-

però, la fonte dell'affermazione è ancora il commento di Ficino a Plotino (in FICINO 1561, II, pp. 1672-1673).

40. L'insinuazione di Minturno che la donna bellissima, a paragone della vera bellezza, possa apparire «deforme» determina la timida risposta di Ruscelli (i teologi hanno sostenuto che l'uomo è quasi un angelo) e la controreplica di Minturno: la donna può essere assimilata alle sostanze separate (agli angeli) solo in senso figurato, e un simile paragone è perciò lecito soltanto in poesia (con la citazione di *Rvf* 106 1, dove si legge «Nova angeletta sovra l'ale *accorta*», e di Della Casa, *Or piagni in negra vesta, orba e dolente*: *Rime* 37 9-11). Per quanto riguarda la menzione di Evagrio Pontico (345 ca-399), monaco e asceta vicino a Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo, si ricordi che alcuni suoi scritti furono condannati come eretici dal Concilio di Costantinopoli del 553, poiché considerati assimilabili alla dottrina origeniana della preesistenza delle anime rispetto al corpo.

41. Tasso segue PL. *Hp. mai.* 294A-C (cfr. in PLATONE-FICINO 1539, p. 113: «Nonne si decorum ea quibus inest, pulchriora quam sint, videri faciat, deceptio quaedam circa pulchrum decorum esset»). Cfr. anche NIFO, *De pulchro* IX: «Postea decoro, aut quae sunt pulchra videntur solum pulchra, aut videntur et sunt: si videntur solum, deceptio quaedam circa pulchrum, potius quam ipsum pulchrum decorum est».

no de la bellezza, ma una sua luce, ne la quale chiaramente apparisce: fra 'l decoro adunque e l'inganno è quella differenza ch'è tra la notte e il giorno, e fra le tenebre e lo splendore.[42]

[36] A.M. O dottissimo signor Ruscello, mi giova d'avere inteso da voi che 'l decoro non faccia parere ma apparir la bellezza: laonde si può conchiudere che, s'alcuna bellezza è congiunta co 'l decoro, non può essere occulta e, all'incontro, l'occulte non hanno bellezza. Ma s'occulta è la bellezza de la sapienza e occulta la beltà intelligibile, ne segue che siano senza decoro: il che par malagevole molto e duro d'affermare, se pur il decoro non è l'istesso che l'inganno, come parve a Socrate; perché l'altra opinione di Plotino, che sia quasi uno splendore per cui appaiono le virtù, è peraventura soggetta a l'opposizione ch'abbiamo fatta de le bellezze non apparenti a' sensi umani.[43]

[37] G.R. Io non consentirei in modo alcuno che la bellezza o 'l decoro fosse un tacito inganno, come volle Teofrasto, o 'l decoro un inganno de la bellezza, come piacque a Ippia; ma più tosto mi pare che la bellezza sia una

42. Per l'associazione del decoro alla luce, Mazzali 1959, *ad loc.*, rimanda a Pl. *Phdr.* 251C e Plot. *Enn.* I 6 1 (così in Plotino-Ficino 1540, cc. XXIX*v* e XXXII*v*-XXXIII*r*: «Nam et partecipatio pulchritudinis apud nos ad intellectualem eiusdem avocat formam [...]: sicut et splendor ad lumen, et lumen perducit ad lucem») con un riferimento quindi alla tradizione platonica-plotiniana, per la quale l'accostamento tra simmetria, armonia, decoro e bellezza è su un piano gerarchicamente inferiore rispetto alla bellezza intesa come luce intellettuale in cui splende il vero. Qui, tuttavia, il discorso che Tasso attribuisce a Ruscelli è diverso: egli si limita a sostenere che la *convenienza* fa *apparire* la bellezza non perché è un inganno, ma in quanto la rende visibile, così come la luce del sole rende visibili le forme che al buio ci sono, ma non si vedono (nella battuta seguente, questa stessa distinzione è fatta corrispondere, con gioco etimologico, a quella tra i verbi *parere* e *apparire*).

43. Per la confutazione della definizione del bello come decoro Tasso rielabora le argomentazioni platoniche in modo personale, indirizzandole con più decisione verso quella "smaterializzazione" della bellezza che si affermerà nella parte finale del dialogo: se il decoro coincide con la bellezza ed ha al contempo la proprietà di farla *apparire*, ossia di renderla percepibile ai sensi, non potrebbero esistere bellezze occulte, ossia non percepibili dai sensi; dal momento che la sapienza e la bellezza intelligibile non sono percepibili dai sensi e tuttavia partecipano della bellezza, il decoro non può coincidere con il bello (il punto di partenza è comunque Pl. *Hp. mai.* 293E-294E, in Platone-Ficino 1539, pp. 113-114, qui chiamato esplicitamente in causa con l'attribuzione a Socrate dell'equivalenza fra *decorum* e *deceptionem* sopra ricordata). La medesima obiezione è opposta a Plotino, per il quale Mazzali 1959, *ad loc.*, rimanda a *Enn.* I 6 3 (ma il passo non sembra coincidere con la formula tassiana: si può forse pensare invece alla conclusione del medesimo *Enn.* I 6, dove la bellezza dell'anima è definita «splendore divino della virtù») e a Nifo, *De amore* XXIV (*Quomodo pulchrum ei sit amabile atque iucundum cui videtur pulchrum et cur*): «pulchritudo, ut Plotinus etiam fatetur, nitor quidam est, qui ex harmonica partium membrorumque compositione resultat» (per cui vd. *Enn.* I 6 22-23): come sottolinea Minturno, anche questa concezione ridurrebbe la bellezza al livello delle apparenze.

violenzia de la natura la quale sforzi gli animi ad amare in guisa che non si possa far difesa o resistenza: e chi chiamò la bellezza una tirannide di picciol tempo assai dimostrò de la sua natura.[44] **[38]** Né miglior definizione di questa mi sovviene d'aver letto o inteso giamai, perch'i belli son simili a' tiranni, e in quel modo istesso vogliono esser temuti e adorati: laonde non fu mai alcun re di Menfi o di Babilonia tanto superbo per l'ampiezza de l'imperio, quanto sono i belli per la forza de la bellezza, la quale astringe, costringe, rapisce, lega, infiamma e consuma, e a guisa di fuoco trasmuta gli animi in una altra natura.[45] **[39]** Direi adunque che la bellezza fosse una potenzia e una piacevol violenza e una graziosa tirannide de la natura, come volle Socrate, o un regno solitario, come estimò Carneade, perch'il ⟨bello⟩ non vuol compagnia nel regnare, ma regna solo come l'amore.[46] All'incontra io chiamarei la bruttezza impotenzia, debilezza e servitù naturale, perché, s'alcuno è servo per natura, al brutto più ch'a ciascuno altro si conviene il servire; e se gli Etiopi o gli Indiani eleggevano i re bellissimi, ragionevolmente i bruttissimi devrebbono esser servi de' servi.[47]

44. Come segnalato da Mazzali 1959, *ad loc.*, è qui ripreso Nifo, *De pulchro* XIV (*Quae platonici de aliis pulchritudinibus et de multiplici pulchri opinione*): «Nec desunt aliae de ipso pulchro rationes: nam Socrates pulchrum excellentem animi venustatem atque *animi tyrannidem*, Plato aliquando naturae privilegium, *Theophrastus tacitam deceptionem*, Theocritus eburneum detrimentum, *Carneades regnum sollicitum*, et alii aliter ipsum pulchrum esse tradiderunt» (il riferimento a Ippia, che attribuisce al sofista una posizione che è in realtà di Socrate, rimanda ai passi già citati da Pl. *Hp. mai.* 294A-C; Carneade sarà menzionato poco più sotto). La precisazione «tirannide *di picciol tempo*», assente in Nifo, potrebbe indicare il riconoscimento della sua fonte, Diog. Laert. V 19, che parla appunto di ὀλιγοχρόνιον τυραννίδα. Si tratta in ogni caso di posizioni ormai ampiamente acquisite all'altezza del secondo Cinquecento, che ritroviamo ad esempio riassunte nel volgarizzamento cinquecentesco del *Sacro regno* di Francesco Patrizi da Siena: Patrizi 1547, IV 10, c. 85*r* («nondimeno mi pare, che Socrate lo deffinisca molto meglio, che disse, che la bellezza era una tirannide d'un certo tempo. E Teofrastro disse, che ella era una cosa che ingannava l'uomo, che non se n'avvedeva»).

45. Per la superbia dei re di Menfi e Babilonia, frequentemente evocata nei libri profetici dell'Antico Testamento, segnaliamo che già in *GL* VII 12 Menfi è indicata come luogo di ingiustizia rispetto alla tranquilla vita pastorale («e vissi in Menfi un tempo, e ne la reggia / fra i ministri del re fui posto anch'io, / e benché fossi guardian de gli orti / vidi e conobbi pur l'inique corti») e che come «superba» Babilonia è apostrofata anche in *GC* XII 51 *6* («Babilonia empia e superba»). Vd., inoltre, *Giudicio* I 50 (p. 24).

46. Per il riferimento a Socrate, che come quello a Carneade risale – lo si è visto sopra – a Nifo, *De pulchro* XIV, si ricordino almeno Pl. *Phdr.* 242A (la bellezza obbliga alla servitù) e *Symp.* 210D (la bellezza rende schiavi).

47. Sulla bellezza dei re etiopi si veda anche *Forno* 13-14, al cui commento si rimanda. Nel suo discorso *Della bellezza*, dove tornano molti dei motivi platonici-plotiniani qui trattati, anche Alessandro Sardi ricorda che gli Etiopi «eleggendo Re, concorrevano in lui, che

[40] A.M. Vorreste ancora ch'i servi de la vostra vergine fossero brutti o brutte le donzelle?

G.R. Voi mi sforzate a concedervi e mi cacciate da la mia opinione quasi vinto, perch'ella meriterebbe d'esser servita da le Grazie e da gli Amori, quasi nova dea: ma il brutto e 'l bello è da me deffinito in comperazione e quasi in relazione; però le sue damigelle, che per rispetto de l'altre son bellissime, in sua comperazione sono brutte anzi che no.[48]

[41] A.M. Voi riponete il bello ne l'ordine de la relazione come il bene, volendo che fra il brutto e il bello sia quella relazione ch'è fra il padre e il figliuolo; ma forse non fu vera l'opinione d'Ippocrate, che pose il bene nel predicamento de' relativi.[49] Ma se 'l bello ha quella forza e quella violenza che voi dite, è necessario che sia una sostanza e una qualità efficacissima; ma come può esser violenta e naturale, se tutte le cose violente sono contra natura?[50] E se la bellezza fosse violenza, come si trovarebbe alcuno amore volontario e per elezione? Tuttavolta noi sappiamo che molti non solamente vogliono amare, ma eleggono d'amare; e questa deliberazione da lungo con-

in Bellezza eccedesse gli altri» (Sardi 1586, p. 26). La teoria della legittimità naturale della servitù fa capo alla *Politica* aristotelica (I 1254a-1255b), mentre il nesso bruttezza-servitù era un punto caldo delle discussioni di metà Cinquecento, specie nella penisola iberica, dove si teorizzò il "giusto" asservimento vuoi degli indigeni americani, vuoi delle popolazioni africane, proprio in nome della loro presunta "bruttezza" (cfr. almeno Dumont 1995 e Bodei 2007).

48. La tesi sostenuta qui da Ruscelli è denunciata e criticata anche in Pl. *Symp.* 211A, dove Diotima distingue la bellezza in quanto tale, sempre identica a sé stessa, dalle sue manifestazioni sensibili, che sono sempre relative, e possono apparire belle o brutte a seconda di ciò a cui sono confrontate (si ricordi che un cenno al tema della relatività della bellezza era già, *supra*, al § 32).

49. Se la bellezza si considera «ne l'ordine de la relazione», sia il bello che il brutto sarebbero sempre in un certo senso "generati" uno dall'altro: potrei definire un oggetto come "bello" soltanto mettendolo a confronto con un oggetto "brutto". Per il passo, Baffetti 1998, *ad loc.*, rimanda a Nifo, *De pulchro* XI (*Pulchri definitionem non esse id quod ad bonum confert*), che tuttavia non parla di Ippocrate, e si limita a riassumere l'argomentazione platonica di *Hp. mai.* 296E-297E. Si può ricordare che il medico greco sviluppò una concezione della salute e dunque del bene di tipo naturale o circostanziale, cioè "relativo", nella misura in cui la salute può essere definita solo in rapporto alla situazione relativa del singolo soggetto e all'assenza dei mali/malattie: ma non si è stati fin qui in grado di individuare un preciso passo al quale Tasso potesse riferirsi. Basile 2000, p. 238, ha ipotizzato che Tasso possa aver letto Ippocrate nell'edizione del 1545 (*Opera quae apud nos extant omnia*) sulla base di una epistola del 1587 indirizzata a Licinio (*Lettere*, III, n. 825).

50. L'idea affonda verosimilmente le radici nella *Fisica* aristotelica, in particolare laddove si tratta del moto e si afferma che «ogni movimento è per costrizione o per natura» (IV 215a), dalla qual cosa consegue che «una costrizione violenta è contro natura» (V 230a).

siglio è confermata.[51] Né tirannide adunque per questa cagione, né violenza direi che fosse la bellezza, né regno solitario, perché del bello come del bene è propio il far parte di se medesimo a molti.[52]

[42] G.R. Ma chi può negare ch'ella sia una potenza? Perché bellissima cosa è nel regno e ne la republica l'esser possente: ma nel regno d'Amore, s'Amore ha regno come si crede, il bellissimo è il potentissimo; e qual potenza si può aguagliare a quella di Cleopatra che vinse Cesare, vincitore del mondo, e di lui quasi trionfò? Onde si legge:

> Quel ch'in sì signorile e sì superba
> Vista vien prima, è Cesar, ch'in Egitto
> Cleopatra legò tra i fiori e l'erba.
> Or di lui si trionfa, ed è ben dritto,
> Se vinse il mondo ed altri ha vinto lui,
> Che del suo vincitor si glorii il vitto.[53]

[43] A.M. Questa potenza nondimeno, così nel regno che voi chiamate d'Amore, come negli altri, può far le cose buone solamente o pur le ree e le scelerate? Per mio aviso malvagia potenza fu senza fallo che Cleopatra costringesse Cesare prima e poi M. Antonio a cosa indegna de la virtù romana, e al fine a la vergognosa fuga, de la quale niuna cosa è più indegna a chi desi-

51. Il discorso sulla bellezza si intreccia qui con quello sull'amore: in particolar modo gli interrogativi sul ruolo dell'elezione all'origine dell'esperienza amorosa attraversano la produzione dialogica tassiana (il sentimento amoroso è originato dal destino o da una scelta individuale?) e si affiancano alla riflessione sulla volontarietà e involontarietà della passione. Nella *Molza* (13) e nel *Dialogo* (12-16) l'amore volontario è originato, in senso negativo, da una inclinazione della volontà verso i sensi, la quale non è dettata dalla ragione: è una linea di condanna dell'amore passionale che arriva al *Cataneo-conclusioni* (53-69), dove la discussione sull'amore si ricollega alle meditazioni sulla libertà umana e sul destino. La questione dell'elezione e del destino, da un lato, e della volontarietà e dell'involontarietà, dall'altro, è ampiamente discussa anche nel *Manso* 75-80 (per tali aspetti cfr. Russo 1998, pp. 66-70, e Ardissino 2003, pp. 49-71).

52. L'idea, (neo)platonica e cristiana, dell'effusività connaturata al Bene e al Bello (formulata una prima volta in *Symp.* 206B-207A) in ogni loro manifestazione è altrettanto efficacemente sintetizzata nel trattato dei *Nomi divini* dello pseudo-Dionigi, che Tasso ben conosceva (se ne servì ampiamente, ad esempio, nel finale del *Rangone*): ivi si legge che «poiché il Bene esiste, in quanto Bene sostanziale, diffonde la sua bontà in tutti gli esseri», e lo stesso accade al Bello, dal momento che «il Bello sostanziale è chiamato Bellezza a causa della bellezza che da parte sua viene elargita a tutti gli esseri» (cfr. IV 693B, 701C).

53. *Tr. Cup.* I 88-93. Si ricordi poi che quello del Regno d'Amore è un motivo ricorrente della poesia e dell'arte rinascimentali, fin dal primo Cinquecento: si può citare, per esempio, il poemetto *La cerva bianca* (1510) di Antonio Fregoso (VI 12).

dera di signoreggiare.[54] Ma la bellezza a me non pare che possa esser cagione de le cose non buone: laonde non è l'istessa con la potenza, da la quale, come abbian già detto, soglion procedere le male operazioni e le pessime, come incendi, essilî, rapine, omicidi, guerre e distruzione de le città e degli imperi.

[44] G.R. Se ciò fosse vero, Elena non sarebbe stata bella, perché ella mosse l'Asia e l'Europa a guerreggiare, e fu la fiamma e la ruina de l'antichissimo regno troiano; e se i rapti non son buoni, non potevano esser cagionati da la sua bellezza, la qual costrinse Teseo e Alessandro a l'una e a l'altra rapina; ma a me sovviene tutto il contrario, ch'Elena per la sua bellezza fu degna d'eterna gloria a giudicio prima di Teseo, poi d'Alessandro, che poté giudicar de la divina, non solamente de l'umana.[55]

[45] A.M. Potrei peraventura rispondere ch'i rapti non sempre sono mala cosa, come non fu quel de le Sabine, co 'l quale crebbe e multiplicò la generazione de' Romani; ma risponderei più tosto che la bellezza per sé non sia cagione di rapine, ma d'onor e di riverenza. Però si legge:

54. L'esempio negativo di Cleopatra dimostra che anche l'idea della bellezza come "potenza" (per cui vd. almeno PL. *Hp. mai.* 295E-296D e *Phdr.* 251A) è errata. Cleopatra è nel Cinquecento al centro di diversi scritti, in una tradizione che propone due letture tra loro assai diverse, tese tra il polo della seduzione e della lussuria da una parte, e quello del coraggio morale e della fermezza di carattere dall'altra (cfr. MOTTA 2019). Tasso mostra di seguire la prima versione, evocando, come già in *GL* XVI 4-6 e XX 118, e sulla scia di VERG. *Aen.* VIII 671-709, la fuga di Marco Antonio dalla battaglia di Azio per seguire l'amata (l'amore fra Antonio e la regina è ricordato anche in *Nifo* 249).

55. Continuano le obiezioni di Ruscelli, per il quale – essendo il rapimento avvenimento negativo generato dalla bellezza di Elena – non risulta valido il ragionamento dell'interlocutore. Alla figura di Cleopatra si affianca l'altra, altrettanto eccellente per bellezza, di Elena, al centro di un denso dibattito nel corso del Cinquecento (dibattito anche nobiliare: cfr., ad esempio, POSSEVINO 1559, pp. 136-137, dove si discute della liceità o meno di uccidere Elena a partire da VERG. *Aen.* II 559-634). Elena fu rapita una prima volta da Teseo, per poi essere liberata da Castore e Polluce; il secondo rapimento da parte di Alessandro-Paride, all'origine della guerra di Troia, è ricordato anche in *Cataneo-conclusioni* 27-28, sulla scorta degli esordi delle *Storie* di Erodoto, a prova della necessità di condannare l'amore sensuale: «Elena fu all'incontra presa per forza a gli Asiatici, e da quel rapto derivò la divisione degli animi, assai maggiore che quella de' continenti: e ne derivarono similmente, quasi da alto e fatal principio, l'espugnazioni, gli incendi e le ruine de le città e le distruzioni degli imperi e de' regni e le peregrinazioni e gli essilî e le morti de' principi e de gli eroi e d'infinita multitudine de genti». Per la valorizzazione della bellezza divina della donna ricordata da Ruscelli, Tasso si riferisce probabilmente, come indica BAFFETTI 1998, *ad loc.*, all'*Helenae encomium* di Isocrate (il volume delle *Orationes omnes* del 1548 è tra i postillati tassiani: cfr. RUSSO 2022, p. 391, n. 24). Anche in *Ghirlinzone* 22 il Forestiero attinge direttamente ad un passo dell'orazione (ISOCRATE 1548, pp. 30-32), in cui si argomenta la gloria di Elena a partire dalla virtù e dall'eroismo dei suoi amanti, tra cui Teseo e Paride.

Quella ch'amare e riverire insegna,
E vuol che 'l gran desio, l'accesa spene,
Ragion, vergogna e riverenza affrene,
Di nostro ardir fra se stessa si sdegna.[56]

[46] Ma l'incontinenza de gli uomini e l'impudic⟨iz⟩ia de le donne può dare occasione a le rapine e a le guerre; laonde forse, s'Elena fu impudica, non fu bella, perché la bellezza è sempre congiunta con l'onestà, e con la voce greca τὸ καλόν altrettanto il bello quanto l'onesto è significato. E se ciò è vero, si potrebbe affermare ch'il bello fosse il giovevole e quel ch'è utile, e ch'il bello avesse quasi l'idea di padre per rispetto del bene; percioch'il bello è quasi cagione, il bene quasi effetto: laonde sogliam estimar bella cosa la prudenzia e la sapienza, perché son causa di grande utilità ne la vita de gli uomini.[57] Che ne dite, signor Geronimo?

G.R. A me pare assai buona questa opinione.

[47] A.M. Ma s'ella è pur vera, non è vera quell'altra che da tutti è ricevuta, ch'il bello sia il bene e il bene all'incontro il bello: perché il padre non è figliuolo né il figliuolo è padre, né l'una persona può mutarsi ne l'altra, variandosi fra due il rispetto o la relazione, com'aviene a colui ch'è destro, il qual può divenir sinistro, e il sinistro da l'altra parte può divenir destro: oltre acciò la bellezza è una di quelle cose che s'ama per se medesima, ma le cose utili e le giovevoli non sono amate per se stesse.[58] **[48]** Che diremo adunque

56. *Rvf* 140 5-8, con differente lezione al v. 5: «Quella ch'amare e *sofferir ne* 'nsegna». Anche in *Cataneo-conclusioni* 28 si segnala l'eccezione (positiva) del ratto delle Sabine (possibili fonti: Liv. I 7-13, Dion. Hal. *Ant. Rom.* II XXX-XXXV e Plut. *Rom.* 14-16).

57. Si torna a seguire, riassumendone i punti nodali, la traccia del modello platonico: l'ipotesi che il bello coincida con l'utile e anzi con il giovevole, e che per questo il bello si possa considerare la causa del bene, è ripresa da *Hp. mai.* 296E-297E (cfr., in particolare, Platone-Ficino 1539, p. 115: «Conducibile itaque ipsum nobis pulchrum esse videtur. [...] Atqui conducibile est, quod bonum efficit. [...] Efficiens autem nihil aliud est quam causa. [...] Ergo boni causa pulchrum est. [...] Itaque si pulchrum boni causa est, a pulchro fit bonum. Et ob hanc causam ut videtur, prudentiam aliaque pulchra omnia exoptamus, quia opus quod ex his gignitur, id est bonum, exoptandum est. Unde per ea quae invenimus, pulchrum ad bonum ideam patris cuiusdam habere videtur»).

58. Alla prima obiezione, tratta da *Hp. mai.* 297B-C (in Platone-Ficino 1539, p. 115: «Num et hoc praeclare, quod neque pater filius est, neque filius vicissim pater? [...] Enimvero nec causa effectum est, nec effectum causa [...], neque pulchrum bonum est, neque bonum pulchrum»: l'argomentazione è riassunta anche in Nifo, *De pulchro* XI), si aggiungono le chiose tassiane, che prima insistono sulla distinzione fra causa ed effetto, e sulla non reversibilità del loro rapporto, per poi identificare la bellezza come qualcosa che è amato per sé stesso, e non in vista di altro. È un primo punto importante verso le nuove definizioni che saranno discusse da Minturno: e a questo segue una breve sintesi di tutte le ipotesi fin qui scartate.

che sia la bellezza, o signor Geronimo? Poich'ella non è la bella vergine, non è decoro, come parve ad Ippia; non inganno, come esistimò Teofrasto; non tirannide, come disse Socrate; non violenzia né potenzia, come fu opinione del medesimo Sofista, anzi pur de molti Platonici; non regno solitario, come giudicò Carneade; non quel che giova, come Socrate mostrò di credere con Ippia disputando: ma poi non fu costante ne la sua opinione.[59]

[49] G.R. Diciamo che bello sia quel che piace.

A.M. Dunque il bello sarà piacevole e il piacevol sarà bello a l'incontro.[60]

G.R. Senza dubbio.

[50] A.M. Ma quel che piace a l'uno rade volte suol piacere a gli altri, perch'alcuni lodano in una leggiadra donna

> Un pallor di viola e d'amor tinto;[61]

altri il candido insieme co 'l purpureo colore; altri s'invaghiscono de gli occhi azzurri; ad altri sogliono piacere i negri maggiormente; a molti la severità diletta, a molti la mansuetudine: né la umiltà e la alterezza piacciono a tutti egualmente; laonde ad un uomo istesso in diversi tempi sogliono piacere diverse cose. Però disse il poeta:

> Ed in donna amorosa ancor m'aggrada
> Ch'in vista vada altera e disdegnosa,
> Non superba, ritrosa.[62]

E altrove più loda la gentilezza e la cortesia, come in que' versi:

59. Minturno presenta uno schematico riassunto di tutte le ipotesi già confutate (bella vergine, decoro, inganno, tirannide, violenza, potenza, regno solitario, giovamento), in un passo che, come ricorda Mazzali 1959, *ad loc.*, sembra ispirato all'elenco di Nifo, *De pulchro* XIV, dal quale (*supra*, 37-39) erano state tratte la prima definizione di Socrate e quelle di Carneade e Teofrasto. Qui si aggiunge un esplicito riferimento conclusivo a Socrate e Ippia (il sofista è appunto quest'ultimo), che trasforma il modello filosofico e narrativo di Platone in una fonte tra le fonti. È forse un primo segnale del progressivo affrancamento che si avrà nella parte finale del dialogo, soprattutto a partire dai §§ 56-60.

60. La nuova ipotesi («il bello è quel che piace») corrisponde all'ultima definizione proposta e a lungo discussa in Pl. *Hp. mai.* 297E-303D (cfr. Platone-Ficino 1539, pp. 115-117, a partire dall'affermazione, a p. 115, che «pulchrum esse quod per visum auditumque delectat»). Il personaggio Minturno mostrerà che anche questa intuizione, stavolta sostenuta da Socrate nel dialogo platonico, non può essere accolta.

61. *Rvf* 224 8.

62. *Rvf* 105 8-10. La bellezza non può identificarsi, quindi, con il piacevole, dal momento che esso segue criteri soggettivi.

Chinava a terra il bel guardo gentile,
E tacendo dicea, come a me parve:
Chi m'allontana il mio fedele amico?

e ne' precedenti.[63] **[51]** Però il bello sarà trasmutabile, e a guisa di camaleonte prenderà diversi colori, diverse forme e diverse imagini e apparenze; ma io crederei più tosto ch'il bello paresse bello a tutti e facesse belle tutte le cose: perch'io non ricerco quel ch'è bello per alcuno uso, il quale suole essere ancora soavissimo, ma quel che per sé è bello.[64]

[52] G.R. Diciamo adunque ch'il bello sia quel ch'a tutti piace, sì come il bene è quel che da tutti è desiderato.

A.M. Ma di qual piacere vogliamo intendere, di quel che piace a tutti i sentimenti o di quel che piace a la vista e a l'udito solamente? Perché, se bello è ciò che piace al gusto e al tatto e a l'odorato, come Aristotele mostra di credere ne' suoi *Problemi* e il Nifo in quel libro ch'egli scrisse de la bellezza, le cose dolci in quanto dolci e le morbide in quanto morbide saranno belle, e belli saranno gli odori de l'ambra e del muschio e del fumo de gli incensi.[65]

63. Per la citazione esplicita vd. *Rvf* 123 12-14 e, per il riferimento ai precedenti, 9-11: «Ogni angelica vista, ogni atto umile / che già mai in donna, ov'amor fosse, apparve, / fora uno sdegno a lato a quel ch'io dico».

64. Al riduzionismo relativistico sopra evocato, che deriverebbe dall'identificazione della bellezza con ciò che piace, si oppone la posizione platonica espressa in *Symp.* 210B-211C, per cui la bellezza che si manifesta in tutti i corpi in forme diverse è unica. L'immagine del camaleonte si avvicina a quella, altrettanto cara a Tasso, del Proteo, che l'autore utilizza ad esempio (ma non solo) in un madrigale a Gesualdo (di esso si serve Raimondi per ipotizzare i tempi di scrittura del dialogo: RAIMONDI 1958, I, p. 60).

65. Nel passo già ricordato dell'*Ippia maggiore*, Socrate tratta della fruizione della bellezza attraverso i sensi più nobili, vista e udito (cfr. 297E-303D). Qui, allargando lo sguardo alla tradizione aristotelica antica e moderna, si prendono in considerazione anche gli altri sensi: cfr., in particolare, NIFO, *De pulchro* XLI (*Quomodo de pulchro differant peripatetici a platonicis*): «Peripatetici vero addiderunt tertium genus, videlicet pulchrum corporeum quod movet animam per omnes vel plures sensus ad sui corpoream fruitionem, quae amplexu ac tactu perficitur. Cum enim pulchri species (ut diximus) a tactilibus, gustatilibus, olfactilibus, visilibus et auditilibus deduci possit ad animam». Per quanto riguarda il riferimento ad Aristotele, come suggerisce BAFFETTI 1998, *ad loc.*, ci si richiama plausibilmente a *Pr.* X 52, rielaborandone piuttosto liberamente il dettato. In quella sede, infatti, si riflette sul rapporto tra il bello e il piacevole, e dalle esemplificazioni aristoteliche Tasso desume con una certa disinvoltura un'idea di bellezza che coincide con ciò che piace ai diversi sensi: «Tuttavia capita che non sempre le cose belle lo siano [grate]: ce ne sono di belle e di piacevoli; ma il piacere non è lo stesso per tutti, né ci piace sempre ciò che è bello; per esempio uno prova più piacere nel mangiare o nel bere, un altro nel fare l'amore» («Non enim quia pulchrum videtur, cupiditas autem formam sequitur elegantiorem. Nam si id esset, rem pul-

G.R. Così avrei creduto senza dubbio.

[53] A.M. Né vi sarebbe forse dispiaciuto il parer d'Aristotele, il quale ne la medesima parte de' *Problemi* afferma che quello suol parer bello ch'è più soave al congiungimento, e che le bevande ancora paiono belle a l'assetato per la soavità che se n'aspetta nel bere.[66]

G.R. A me certo non dispiace.

[54] A.M. E peraventura non è falsa opinione, s'intende di quelle cose che sono belle per alcuno uso; ma il servire a l'uso è propio de le cose utili, non de le belle o de le piacevoli: e noi ricerchiamo quel che per sé è bello, senza aver risguardo al modo co 'l qual si possa usare o abusare. E perché la bellezza è veramente cosa divina, estimo sconvenevole molto ch'ella sia sottoposta al giudizio di sensi materiali come sono il gusto e 'l tatto; e a pena può esser giudicata da la vista e de l'udito, sensi assai più spirituali, riserbandosi nondimeno il pieno giudicio de la bellezza a l'intelletto, essercitato ne la contemplazione de le forme separate da questa mescolanza e quasi feccia de la materia.[67]

[55] G.R. Il bello adunque sarà una parte del piacevole: perch'essendo quel che ci suol dilettare obietto di tutti i sentimenti, quella sola particella che da' sensi più nobili è giudicata merita il nome di bello: belli adunque sono

chram suaviorem esse oportet, nunc autem contra potius evenit, ut quia iucundum, suaveque, ideo pulchrum esse videatur; nec omnibus res eadem voluptati est, nec pulchrum idem laetitiae: aliis enim esse, aut bibere, aliis concubere laetabilius est», cfr. ARISTOTELE-TEOFRASTO-ALESSANDRO DI AFRODISIA 1513, c. 222*v*, e RUSSO 2022, p. 391, n. 26; per la datazione del postillato si veda CARINI 1962, p. 104, n. 27; il medesimo passo sarà ripreso, più letteralmente, al paragrafo successivo). Il tema era già affrontato dal Forestiero Napolitano nel *Dialogo*, 40-42, in cui si avanza una concezione sensualistica della bellezza, in accordo con alcune posizioni espresse nel *Dialogo d'amore* di Sperone Speroni e in polemica con il *Trattato dell'amore humano* di Flaminio de' Nobili.

66. «Per noi invece è bella la persona con cui abbiamo un rapporto sessuale, perché godiamo nel vedere l'oggetto del desiderio. Peraltro, anche per gli altri desideri vale lo stesso discorso: se abbiamo sete, il vedere la bevanda ci è più gradito di ogni altra cosa» (*Pr.* X 52).

67. In *Symp.* 210B-C Diotima sostiene che la fruizione della divina bellezza può avvenire solo mediante il superamento della percezione sensoriale: ciò consente di aggirare lo stallo su cui si era concluso l'*Ippia maggiore*. La gerarchia tra i sensi ha radici profonde nella filosofia antica. In diversi luoghi Aristotele ragiona al proposito (vd., in generale, *de An.* II 7-11, con la trattazione rispettivamente di vista, udito, olfatto, gusto, tatto), affidando il primato alla vista (cfr. *Met.* A 980A); in particolare in *de An.* II 423B, III 424B, III 12-13 o *Sens.* 437A si sottolinea come i sensi non siano stati concessi a tutti gli esseri viventi, ma solo ad animali e uomini: gli occhi e le orecchie sono legati ai sensi a distanza, i quali sono stati dati in vista del bene (e quindi superiori). Circa la finalità contemplativa dell'intelletto, si ricordi che nell'*Etica Nicomachea*, in luoghi frequentemente ripresi nel *corpus* dialogico tassiano, esso nello specifico ha «per oggetto i principi» primi (VI 1140b-1141a).

non solamente i colori e gli splendori e le varie imagini de le cose, ma i canti e i suoni e la musica suole parer a gli orecchi ben purgati bellissima armonia. Ma mi pare ch'a questi sensi ancora appertenga tutto ciò che si scrive de' costumi, de le leggi e de le scienze, le quali rinchiudono quasi nel seno bellezze maravigliose.[68]

[56] A.M. Vero è senza fallo quel che voi dite: nondimeno i sensi giudicano del colore e del suono in un modo, e in uno altro de le proporzioni o delle cose ch'appertengono a le scienze: perché di queste non possono i sensi far giudicio che vero sia, ma, quasi ministri e messaggieri de l'intelletto, portano a la mente quel che di fuori s'apprende; laonde non pare ch'una sia la bellezza che noi andiamo ricercando, perché gli oggetti de' sensi materiali deono esser corruttibili, come è il senso medesimo, ma la mente divina e immortale non fa giudicio se non di cose a lei somiglianti.[69] **[57]** Non è dunque uno il genere de la bellezza, o univoco, come dicono i filosofi e com'esistimò il Nifo; ma come lo splendore de le lucciole e de' funghi putridi, che suol di notte apparire, è diverso dal lume de le stelle o da la luce del sole, così ancora la bellezza de le cose terrene è assai dissomigliante da quella che si contempla ne le forme eterne e divine. E se ciò è vero, quel che per sé è bello non piacerà a' sensi perché non potranno essi darne giudicio.[70]

68. Ruscelli sembra non aver compreso l'importante affermazione di Minturno sul fatto che la vera bellezza sia giudicabile solo dall'intelletto, e inizialmente ripropone una posizione analoga a quella, già citata, di Pl. *Hp. mai.* 297E-298B, integrandola poi con quella – non del tutto sovrapponibile, come rimarcherà subito Minturno – di Plot. *Enn.* I 6 1 (Plotino-Ficino 1540, c. XXX*r*: «Pulchritudo [...] est autem in auditu secundum verborum compositiones, musicam quoque omnem: nam cantus et numerosi concentus pulchri sunt»: cfr. Mazzali 1959, *ad loc.*).

69. Puntualizzando quanto ha già espresso sopra, Minturno introduce per la prima volta in maniera esplicita l'importante distinzione, chiave dei passaggi successivi, fra la bellezza propria degli esseri corruttibili, percepibile dai sensi, e quella, più alta, relativa alle realtà immortali, riconoscibile dalla parte divina e immortale dell'uomo (appunto l'intelletto). La precisazione sui sensi come «ministri e messaggieri de l'intelletto» sembra essere una risposta alle affermazioni di Nifo, *De pulchro* XXVIII (*Pulchrum, quod proprie pulchrum est, non esse nisi in rebus quae solis humanis sensibus offerentur*), dove sulla scia del *De anima* aristotelico (II 414B) si è sostenuto il protagonismo dei sensi nell'individuazione della bellezza: «Hac ratione homines in sensibilibus ipsis non solum colores, sonos, odores, tactilia ac gustatilia, sed etiam gratias e pulchritudines quae in his continentur agnoscunt» (vd., inoltre, Pl. *Hp. mai.* 298D-299B, dove si afferma che, se il piacevole è bello, allora è bella qualsiasi sensazione piacevole ottenuta attraverso i sensi).

70. Con il riferimento a Nifo e ai "filosofi" Tasso intende rinviare genericamente a un'idea (di matrice aristotelica) della bellezza (vd. anche il successivo § 61): nello specifico, per Nifo è possibile comunque segnalare *De pulchro* XVII (*Pulchritudinem non esse speciem incorpoream quae a re quae placet multiplicatur in anima amantis*) e XVIII (*Quomodo pulchri-*

[58] G.R. Se non è bello quel che piace a' sensi de l'udito e de la vista, qual altra definizione trovaremo de la bellezza, che tanto ci piaccia?

A.M. Non ci sia grave ancora di ricercarne.

G.R. Io ho letto assai spesso che la bellezza ⟨è⟩ proporzione di parti ben composte: e questa opinione, come approvata comunemente da molti, malagevolmente può esser ripresa.

[59] A.M. La proporzione si considera ne le parti dissimili; ma se la bellezza fosse proporzione de le parti dissomiglianti, non sarebbe alcuna bellezza ne le cose semplici: ma bello è l'oro e l'argento al giudizio de' miseri mortali, belli i diamanti, i rubini e l'altre pietre preziose, belli i colori e bellissima la luce, ne la quale non è alcuna proporzione: oltre acciò alcune volte rimane la proporzione de le parti, come ne' corpi già vecchi e languidi, ma non rimane la bellezza, ch'è perduta co 'l fior de la gioventù. Però di questa diffinizione ancora non rimango sodisfatto.[71]

tudo sit corporea, quomodove sit incorporea). Quanto viene affermato a confutazione di tale tradizione costituisce nel dialogo uno scatto argomentativo fondamentale, il quale accompagna il lettore verso l'ultima sezione. Si respinge in modo categorico la possibilità che la natura della bellezza possa essere definita sul piano sensoriale. Seguendo sempre l'intelaiatura platonica-plotiniana (PL. *Symp.* 210C-211B e *Hp. mai.* 299A-B; PLOT. *Enn.* I 6 6), si ribadiscono i piani inconciliabili della bellezza terrena e di quella celeste, e quindi di quella intellettuale che solamente è vera. Non è un caso, in tal senso, che qui si utilizzino termini come *scienza*, *divino*, *intelletto*, *eterno*, i quali richiamano a una realtà altra e superiore. Un conto è lo splendore delle lucciole e dei funghi bioluminescenti (splendore effimero, quindi, come quello indicato nei §§ 23 e 35), un altro è il lume delle stelle e dei pianeti, altra ancora l'idea della bellezza in sé: i sensi non possono giudicare la vera bellezza, che si contempla nelle forme eterne e divine.

71. Così commenta MAZZALI 1959, *ad loc.*: «Minturno, dopo aver respinto la tesi peripatetica della bellezza univoca nei corpi terreni, respinge ora anche la tesi dei filosofi platonici, e cioè che ci siano due bellezze, la celeste – semplice – e la terrena – costituita da parti armonicamente composte. Contro la teoria della proporzione delle parti, il M. si giova tuttavia della ragione recata dal Nifo: esistono anche cose terrene cui non si può attribuire che una bellezza semplice, come a dire i colori, la luce, la voce, l'anima stessa» (cfr. NIFO, *De pulchro* XIX, *Pulchritudinem non esse certam membrorum proportionem atque commensum cum quadam colorum suavitate, secundum platonicos*: «Quorum opinionem propterea non admittunt platonici quia cum huiusmodi partium dispositio in solis sit rebus compositis, nulla essent simplicia pulchra: nunc autem puros colores, lumina, vocem unam, fulgorem auri et argenti candorem, scientiam, animam, quae omnia simplicia sunt, pulchra vocamus»). Sia l'ipotesi di identificazione della bellezza con la proporzione delle parti avanzata da Ruscelli, sia la confutazione di Minturno, restituiscono però pressoché letteralmente gli esordi del libro sulla bellezza di PLOT. *Enn.* I 6 1: «Tutti, per così dire, affermano che la bellezza visibile consiste in una simmetria delle parti, le une rispetto alle altre e all'insieme, cui si aggiungono delle belle tinte; e così negli esseri considerati come in tutti gli altri la bellezza consisterebbe nella loro simmetria e nella loro misura; per costoro, l'essere bello non sarà semplice, ma soltanto e necessariamente composto [...]. E poi per costoro, i bei colori, come la luce del

[60] G.R. Io non so quale altra addurne che più vi piaccia; ma vi deono pur sovvenire quelle di Plutarco e di Plotino: l'una è che la bellezza sia un ornamento o vero un onore de l'animo che risplenda nel corpo; l'altra che sia una vittoria che la forma vittoriosa riporta de la materia. A queste si potrebbe aggiungere che la bellezza sia uno sembiante overo una imagine del bene, sì come la bruttezza è una oscura faccia del male.[72]

sole, sarebbero privi di bellezza, perché sono semplici e non traggono la loro bellezza dalla simmetria delle parti. E l'oro, com'è bello? [...] E quando lo stesso viso, rimanendo sempre identica la sua simmetria, ci appare ora brutto ed ora bello, non si dovrà forse dire che la bellezza che è nelle proporzioni è diversa da queste e che il viso ben proporzionato è bello per altra cosa?». L'ipotesi dell'identificazione di bellezza e proporzione è discussa (e respinta) anche in Sardi 1586, pp. 5-6 (la vera bellezza è legata all'anima, agli elementi immateriali e, per questo, non ha nulla a che vedere con la proporzione di linee e colori). L'interesse tassiano per la questione, d'altra parte, emerge già nelle giovanili *Considerazioni sopra tre canzoni di M. Gio. Battista Pigna*: «accenna, che le bellezze esteriori siano raggio e splendore dell'anima; perciò che i Platonici negano che la grazia e bellezza del corpo consista e resulti da la proporzione delle membra o da la vaghezza dei colori: anzi provano il contrario per molte ragioni, concludendo, che la beltà del corpo altro non sia che lo splendore dell'anima che traluce fuori per questa massa terrena delle membra» (pp. 96-97).

72. Messe così in serie, le tre definizioni (onore dell'anima che risplende nel corpo, vittoria della forma sulla materia, immagine del bene) sono di fatto sovrapposte, come tre diverse formulazioni di una stessa posizione di fondo, per cui la bellezza sarebbe l'espressione corporea, visibile, di un principio superiore, invisibile. Come al § 37, anche in questo caso a svelare le fonti è il deuteragonista e non il *princeps sermonis*. Per Plutarco, qui citato esplicitamente per la seconda volta, dei *Morali* si veda *Frammenti* 145 («In ogni caso la bellezza del corpo è opera dell'anima, che gli concede una parvenza di grazia»), ma ritroviamo la riflessione in Stobeo 1551 (*Laus Pulchritudinis*, Sermo LXV: «Pulchritudo corporis, opus est animae gratificantis ei decus formae», c. 306*v*), che Tasso conosceva (cfr. Basile 1982, pp. 114-124). Per il riferimento a Plotino si continua a tener presente *Enn.* I 6 1-6 (cfr. Plotino-Ficino 1540, cc. XXXII*v*-XXXIII*r*, con relativo commento di Ficino): tale idea plotiniana è ripresa esplicitamente da Tasso in *Ficino* 24: «[Landino] Non dee dunque il nostro intelletto contendere con le forme, ma con la materia. [Ficino] Non solamente contendere, ma vincerla: perché da questa vittoria procede ogni virtù e ogni bellezza de l'anima» (Raimondi 1958, I, pp. 61-62 segnala la vicinanza di tali affermazioni, che riprendono e sviluppano il precedente § 51, e saranno riprese nel successivo § 62; per un commento al passo vd. inoltre Ardissino 2003, pp. 118-119). Si ricordi poi che, nel commentare l'*incipit* del sonetto *Questa rara bellezza opra è dell'alma*, Tasso cita esplicitamente Plotino, il quale «estimò che la bellezza non fosse altro che vittoria de la forma sopra la materia» (cfr. *Rime d'amore* 2016, pp. 37 e 246). Per la sovrapposizione bellezza/bruttezza con bene/male ci troviamo di fronte a posizioni classiche e tardoantiche (vd. sempre la linea maestra di Plot. *Enn.* I 6 6: «sono la stessa cosa il buono e il bello, oppure il bene e la bellezza»), ormai topiche nel Cinquecento, per le quali basterebbe fare riferimento a *Cort.* IV 6 51 [IV 58] («I brutti adunque per lo più sono anchor mali, e li belli boni; e dir si pò che la bellezza sia la faccia piacevole, allegra, grata e desiderabile del bene, e la bruttezza la faccia oscura, molesta, dispiacevole e trista del male»: Ardissino 2003, p. 119).

[61] A.M. Già mi sovviene d'averne udito ragionare e letto alcuna cosa; ma io m'avolgo ne' medesimi dubbi: perché, se la bellezza è ornamento de l'animo compartito al corpo o vittoria de la materia sovra la forma, ella pur è ne le cose corporee e materiali, ne le quali peraventura non è alcuna bellezza, o non quella che noi ricerchiamo.[73] Laonde io mi maraviglio del Nifo e de gli altri Peripatetici che riposero la bellezza nel corpo e ne la materia, perch'ella è per sua natura brutta e deforme oltra modo, anzi è la bruttezza istessa: laonde il bello si troverebbe nel brutto quasi in propio soggetto; il che pare molto sconvenevole, perch'il bello dee germogliar nel bello quasi fiore in fiore. Oltre acciò, se vera fosse l'opinione di coloro che in questo modo l'hanno definita, gli angeli non sarebbono belli, perché ne la natura angelica la materia non è superata da la forma e non si trova corpo a cui sia participato l'onore de l'animo.[74] **[62]** Lasciamo adunque ne le cose basse e terrene questa vittoria e quasi trofeo de la forma: ne le cose, dico, ne le quali la materia quasi ribella fa mille mutazioni d'una in altra sembianza e, dispogliandosi de l'antiche forme, de le nuove si riveste, rimanendo sempre in lei un perpetuo desiderio di trasmutarsi in tutte a guisa di città o di republica male ordinata, che faccia mille mutazioni, variando leggi, governi e costumi.[75] Ma ne le cose celesti, ne le quali la materia è obbediente a la forma e non fa mai ribellione o con-

73. È il vero *Leitmotiv* del dialogo: la questione non è il rapporto tra materia e forma (qui rovesciato rispetto all'ordine precedentemente dichiarato) ma la definizione dell'essenza stessa della bellezza, affrancata dai limiti della dimensione corporea, non relativa ma – come indica Diotima in *Symp.* 211A – oggettiva, universale e sempre uguale a sé medesima. Come sostiene Ardissino 2003, p. 119, per Tasso «il bello non è neppure vittoria della forma sulla materia, come aveva poetato in gioventù, e come ora fa dire al Ruscelli [...]: Tasso colloca a un livello superiore ogni ragione di bellezza, lasciando alle apparenze terrene solo la qualità di false, instabili, e ne sottolinea la mutabilità per effetto dell'inconsistenza umana». Per il riferimento alle affermazioni udite e lette vd. Plot. *Enn.* I 6 5, dove si evidenzia che la bruttezza dell'anima viene dall'inclinazione verso il corpo e la materia.

74. La concezione aristotelica promossa da Nifo non è soddisfacente, perché riporta la bellezza a una dimensione corporale, né ci si può arrestare alla definizione plotiniana della bellezza corporea quale vittoria della forma sulla materia, senza ambire ad identificare l'essenza della bellezza in sé. È però proprio un'affermazione di Nifo che Tasso sembra rielaborare per sottolineare la fallacia di tale prospettiva («Quippe cum pulchrum pulchritudoque ipsa [non] nihil imperfectionis habeat, fit etiam ut angelica natura pulchra esse nequeat, cum careat partibus in quibus pulchritudo constat»: *De pulchro* XXVI, *Quod nulla res simplex sit pulchra*). È invece Ficino nel commento plotiniano ad associare la bellezza interiore agli angeli: Plotino-Ficino 1540, cc. XXXIII*r*.

75. Un invito analogo fu inserito durante l'ultima revisione in *Forestiero Napolitano* 38: «Lascisi dunque ogni fallo e ogni inganno, ogni varietà e ogni mutazione in questa sfera delle cose che si generano e si corrompono, la quale è regno de la menzogna, albergo de la falsità e abitazione de l'incostanza» (sulla significativa aggiunta, cfr. Baldassarri 1970, p. 18).

trasto, o in quelle dove non è alcuna materia, qual vittoria può esser quella de la forma o de l'arte divina? Niuna, se non m'inganno. **[63]** Dunque, s'a voi ancora così pare, diremo che la beltà sia in quei soggetti fra' quali, non essendo guerra o discordia, non vi fa d'uopo di vittoria: e per l'avenire non cercheremo la beltà fra le armi discordi de' regi e degli imperatori, ma più tosto fra' pacifici studi de le scienze, s'ella può ritrovarsi in modo alcuno.[76] E a voi che ne pare, signor Ruscelli?

[64] G.R. Io non so ricercarne con altra guida che con questa de' sentimenti, co' quali posso ancora inalzarmi a la contemplazione del sole e de le stelle e de l'ordine loro, ch'oltre tutti gli altri è bellissimo.

A.M. Ditemi, vi prego: credete voi che la bellezza, s'ella pur si ritrova, sia fra le cose false o fra le vere più tosto?

G.R. Fra le vere.

[65] A.M. Ma quali vi paiono vere, quelle che si mutano o si rimutano, o quelle che durano sempre in uno stato medesimo? Io estimo senza fallo che l'instabile e l'incostante sia simile al bugiardo: però l'uomo che fa mille mutazioni d'aspetto, di costumi, d'età, non è vero uomo, né 'l fanciullo è vero fanciullo, né 'l giovine è vero giovine, né 'l vecchio è vero vecchio; ma l'uomo è più tosto una imagine e una fantasia de l'umana essenzia, come afferma Mercurio Trimegisto, e una grandissima bugia.[77] **[66]** Solo è vero quel che

76. Con l'accenno al tema centrale del *Malpiglio II* (la ricerca della quiete negli studi e nelle scienze), continua qui a risuonare anche una suggestione plotiniana, secondo la traccia consueta di *Enn.* I 6 7: «non è infelice colui che non ha il potere, le magistrature o la regalità; infelice è colui che non può possedere il Bello, ed egli solo: per ottenerlo è necessario lasciar da parte i regni e il dominio di tutta la terra, del mare e del cielo, se, abbandonando e disprezzando queste cose, ci possiamo volgere verso di lui e vederlo». A tale posizione mostra di non potersi adeguare il Ruscelli, che nella battuta successiva tenterà per l'ultima volta la strada di un compromesso, indicando la contemplazione della perfezione del cielo quale possibile conciliazione fra la propria ricerca di una bellezza percepibile dai sensi e quella, metafisica, di Minturno: anche questa si rivelerà però insoddisfacente per il filosofo.

77. Il tramite per la conoscenza tassiana di Mercurio Trismegisto, citato fin da *De la dignità* 136 («Mercurio Trimegisto, che fu insieme grandissimo re, grandissimo filosofo e grandissimo sacerdote»), è ancora Marsilio Ficino: vd. – come indicato da Mazzali 1959, *ad loc.* – il *De voluptate* in Ficino 1561, I, p. 987 (ma cfr. anche II, p. 1236). Segnalando una lettera indirizzata a Grillo del 1590 (*Lettere*, V, p. 23), Basile 2000 ricorda che «da tempo, il Tasso aveva delibato negli *Opera* del Ficino le traduzioni del supposto corpus di Ermete» e ipotizza comunque che nella citata lettera egli possa fare riferimento all'edizione veneziana del 1517 delle opere di Mercurio Trismegisto. L'affermazione di Trismegisto è nel dialogo *Asclepius* 7-8, dove si evidenzia la doppia natura dell'uomo: una divina e una terrena, la quale è a sua volta quadruplice. Sulla scia di quanto precedentemente affermato, Minturno (e con lui Tasso) non ammette deroghe alla negatività della dimensione terrena (l'uomo è una «fantasia», una «bugia»): la bellezza va collocata quindi soltanto nella stabilità dell'eterno.

mai non si muta né si varia né patisce augumento o diminuzione, ma sempre rimane in se stesso e simigliante a se medesimo.[78] Però tutte le cose generabili e corruttibili sono false; e 'l sole, del quale disse il nostro poeta:

> ... Solem quis dicere falsum
> Audeat?,[79]

per le mutazione ch'egli fa, contiene in se stesso un non so che di bugia: e gli altri corpi celesti similmente.

[67] G.R. L'uomo adunque è imagine e bugia; e i cieli e i pianeti sono buggiardi anzi che no.

A.M. Così mi pare che si possa conchiuder per questa ragione: laonde non solamente si può conoscere quanto sian vani e fallaci i giudìci de gli astrologi, ma quanto inganni l'apparenza di quelle cose le quali da' miseri mortali son giudicate belle: e quelle particolarmente che chiamiamo feminili bellezze sono fraudi e inganni de le cose de la natura, ombre di luce, larve e simolacri di bellezza, e in somma somma e manifesta bugia, a pena non conosciuta da' ciechi.[80]

[68] G.R. Non è dunque la bellezza nel sole e ne le stelle e ne le sfere celesti, perch'elle contengono qualche parte di falsità, e molto meno ne le cose caduche e mortali.

A.M. Non è; ma dove sarà ella? forse ne la natura angelica, o pur ne l'anima umana, signor Geronimo?

G.R. Ne l'una e ne l'altra per mio parere.

[69] A.M. Ma se l'anima, come si scrive, è composta di quel ch'è indivisibile e di quel che si può dividere, la parte divisibile è soggetta a le mutazioni

78. Traduce alla lettera, ribadendo una tesi più volte sottolineata nel corso del dialogo, PL. *Symp.* 211A.

79. VERG. *Georg.* I 463-464 (la citazione è presente anche in *Messaggiero* 80-81). Come per l'immagine precedente del camaleonte (51), la metamorfosi è inconciliabile con l'idea assoluta della bellezza. Associando anche il sole a una dimensione "inferiore", Minturno sembra rispondere definitivamente a Ruscelli, che, nel corso del dialogo, ha spesso associato la bellezza al sole (cfr. 23, 35 e – successivamente – 78).

80. Che al cospetto della bellezza assoluta e sempre uguale a sé stessa le cose apparentemente belle perdano ogni interesse è detto in PL. *Symp.* 211D-E. Per l'attacco ai "giudìci" dell'astrologia cfr. ancora *Messaggiero*, in part. 80-81, ma anche l'ampia dissertazione sul tema che occupa la seconda parte del *Cataneo-conclusioni*, in particolare 99-102 e 111 («vana è la scienza degli astrologi, ch'adducono le cause comuni e lontanissime»), modellata sulle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* di Pico. Per tali aspetti rinviamo al relativo commento dei citati dialoghi.

e a l'alterazioni e per conseguente assai meno capace di bellezza; l'altra che non si può partire è, s'io non m'inganno, assai bella, ma la bellezza in lei non è tirannide, non regno, non inganno, non violenza, non proporzione, non misura, non vittoria de la materia, non onore participato al corpo: e quantunque io non nieghi ch'ella sia un non so che d'eterno e divino, non so però quel che sia, perché, si potesse definirsi, potrebbe aver termine; ma la bellezza de l'anima peraventura non patisce d'esser descritta o circoscritta dal luoco, dal tempo, da la materia o da le parole, e 'l ricercarne più oltra è peraventura ardire e presunzione o fede troppo animosa e simile a quella di coloro che, passando dentro al velo del tempio, entrano in *sancta sanctorum*.[81] **[70]** Ivi si conosce, ivi si contempla, ivi solamente si può sapere quel che ella sia; ma noi altri fuor del velo andiamo rimirando le colonne e le travi di cedro e di cipresso odorifero, gli archi, la testudine, il vaso e l'imagini da le quali è sostenuto, chiamando bello quel ch'appare, o che pare più tosto e lusinga i nostri sentimenti: però non v'ingannaste, signor Geronimo, quando consacraste a la

81. Si arriva qui al punto apicale del percorso guidato dal Minturno, come sottolinea il secondo regesto sintetico delle interpretazioni già scartate. Egli afferma innanzitutto che la bellezza deve essere ricercata nella «parte immutabile» dell'anima umana: l'idea che questa partecipi «dell'Essere indivisibile che è sempre identico e di quello divisibile che si genera nei corpi» deriva da Pl. *Ti.* 35A-B (cfr. Platone-Ficino 1539, p. 710, ma vd. anche l'introduttiva sezione ficiniana alle pp. 686-688, dove si ragiona della componente divisibile e non divisibile dell'anima, e le critiche aristoteliche al *Timeo* platonico in *de An.* I 406B-407B), secondo una distinzione tra «partibile» (o caduca) e «impartibile essenzia» approfondita anche in *Porzio* 85-86, in dialogo con Plut. *Virt. Mor.* 441D-442A. Avviandosi alla conclusione dello scambio dialogico, il *princeps sermonis* dichiara poi esplicitamente la sublime trascendenza e dunque l'ineffabilità della bellezza, del Bello in sé, che sfugge a ogni determinazione o limitazione nel tempo e nello spazio e finisce quasi per coincidere con Dio stesso, secondo quanto conclude Diotima in *Symp.* 211E. La bellezza di cui l'anima è «capace» è «un non so che d'eterno e divino»: essa resta sostanzialmente indefinibile, poiché il tentativo di fissarla in una formula equivarrebbe a darle una dimensione finita («si potesse definirsi, potrebbe aver termine»). È a questo punto che Minturno, attraverso un accostamento per similitudine, fa esplicito riferimento all'immagine del tempio. L'espressione *sancta sanctorum* ("le cose sante tra le sante") viene dall'Antico Testamento (Ex 26,34) e indica la parte più interna e sacra del tempio di Gerusalemme, dove è riposta l'arca dell'alleanza e dove può entrare solo il sommo sacerdote. È solo nei recessi più interni e più elevati della contemplazione, preclusi all'essere comune, che è dunque possibile conoscere e sperimentare la piena bellezza, che di per sé sfugge alle capacità discorsive del filosofo, e che tuttavia è ciò che più rende la vita degna di essere vissuta (*Symp.* 211D): la similitudine è verosimilmente anch'essa ispirata da *Enn.* I 6 7, in cui si paragonano quanti si distaccano dalla materialità per ascendere alla contemplazione del Bello-Bene, ovvero di Dio stesso, a «coloro che salgono al sacrario dei templi» (su tali aspetti cfr. Camerino 2000, pp. 75-82, Ardissino 2003, pp. 111-130, e Rossi 2007, pp. 160-180).

gloria immortale de la signora donna Giovanna d'Aragona il *Tempio*, perché nulla cosa è più simile a la bellezza che 'l tempio.[82]

[71] G.R. Io veramente fui l'architetto di quel maraviglioso magistero; ma tante furono l'imagini, tanti i pittori, tanti gli scultori di tutte le nazioni i quali ivi dimostrarono quanto avevano d'ingegno e d'artificio, ch'a me toccò la minor parte de la fatica e de l'onore similmente.[83]

A.M. O voi glorioso, e gloriosi i poeti a' quali fu conceduto di celebrarla, perché ne le sue laudi furono simili a coloro i quali cantano le laudi divine; ma ella oltre tutti gli altri è gloriosissima, ch'a voi fece parte de la sua gloria: e direi bellissima com'è descritta dal Nifo, s'io devessi a guisa di peripatetico in questa materia scrivere e ragionare.[84]

[72] G.R. Bellissima almeno è l'anima sua, quantunque la lunga età non abbia tolta al corpo la grazia e la maestà.

A.M. Questo è così creduto da tutti, bench'il velo de l'umanità sia impedimento a la contemplazione; ma in qual modo crediamo, signor Girolamo, che l'anima divenga bella?

82. La descrizione del tempio segue a grandi linee 1Rg 6,14-36 (*testudine* indica un tipo di copertura a volta, simile al guscio della testuggine). L'immagine architettonica, che di qui a poco richiama il confronto altrettanto consueto con la pittura e la scultura, è fondamentale per la comprensione dell'opera (per una lettura del passo cfr. Caputo 2019). A coloro ai quali non è consentito entrare in *sancta sanctorum*, luogo realmente deputato alla comprensione delle cose (vd. l'anaforico *ivi* ripetuto per ben tre volte), è lecito soltanto farsi un'idea della bellezza misteriosa che lì si nasconde attraverso la contemplazione delle sue epifanie sensibili. Da qui è innescato il riferimento alla silloge poetica di Ruscelli in onore di Giovanna d'Aragona (1502-1575): *Del tempio alla divina signora donna Giovanna d'Aragona fabricato da tutti i più gentili Spiriti, et in tutte le lingue principali del mondo...*, Venezia, Pietrasanta, 1554.

83. Il richiamo alla raccolta poetica del *Tempio* a Giovanna d'Aragona, che ospitava 501 testi in volgare, in latino, in greco e in altre lingue, abilita Ruscelli a presentare sé stesso come l'«architetto» dell'operazione, e i 273 autori che vi parteciparono come «pittori» e «scultori» di diversa origine. Nei suoi riferimenti all'opera, in realtà, il Ruscelli "storico" non usava presentarsi come tale: nell'avviso *Ai lettori* della *Lettura sopra un sonetto...*, ad esempio, indicava Ferrante Carafa come «principale Architetto, et primo sacerdote di quel santissimo Tempio», e sé stesso come il semplice «sagristano» chiamato ad aprirne le porte.

84. Anche Nifo *De pulchro* V (*Quod simpliciter pulchrum sit in rerum natura ex Illustriss. Ioannae pulchritudine hic probatur*) loda la bellezza della dedicataria dell'opera, Giovanna d'Aragona, individuando in lei l'incarnazione stessa della bellezza in terra. La precisazione di Minturno («bellissima [...] s'io dovessi a guisa di peripatetico [...] ragionare»), doverosa e coerente rispetto al rifiuto di ogni compromesso fin qui difeso dal personaggio, può celare un'ambiguità: essa può essere letta come una concessione galante, con un'eccezione giustificata magari da una volontà encomiastica dell'autore nei confronti della famiglia d'Avalos, oppure come un segnale per avvertire che l'intero passo, secondo l'interpretazione in chiave "ironica" di Rossi 2007, pp. 160-68, debba essere interpretato antifrasticamente.

G.R. Ciò meglio si può apprendere da l'imitazione di questa signora che da niuna altra ragione o artificio.

[73] A.M. Assomigliam dunque il suo intelletto medesimo a lo scultore il quale, volendo fare una bella statua, parte ne taglia, parte ancora ne drizza e ne rade per nettarla, parte ne liscia e ne polisce insino a tanto ch'appaia ne la statua una bella faccia espressa co 'l suo artificio: così potranno l'altre co 'l suo essempio, togliendole il soverchio, dirizzando quel ch'appare distorto e obliquo, illustrando le cose oscure, essercitarsi ne la propia statua e non cessar prima che risplenda una divina luce de la virtù, con la quale si veda la temperanza sedere in maestà.[85]

G.R. Maravigliose scultrici sono quelle che sovra le colonne de la propia nobiltà hanno polite le statue d'eterna bellezza.

85. Ritorna qui l'immagine dello scultore, anticipata dai precedenti riferimenti alle arti figurative; ed è questo, in conclusione, un implicito richiamo all'iniziale figura dello scultore antico Dedalo (cfr., *supra*, 4 e 17-19). Ma tutto il paragrafo, a partire dal lessico della «luce» o del «lume» (57), strettamente connesso alla «bellezza», riprende il passaggio – cruciale per il dialogo – di Plot. *Enn.* I 6 9 (cfr. Proto 1900, pp. 132-135), dove si evidenzia che la bellezza vera, quella trascendente, non può essere colta attraverso i sensi ma solo con l'anima: «se non ti vedi ancora interiormente bello, fa come lo scultore di una statua che deve diventar bella. Egli toglie, raschia, liscia, ripulisce finché nel marmo appaia la bella immagine: come lui, leva tu il superfluo, raddrizza ciò che è obliquo, purifica ciò che è fosco e rendilo brillante e non cessare di scolpire la tua propria statua, finché non ti si manifesti lo splendore divino della virtù e non veda la temperanza sedere su un trono sacro» (cfr. anche Plotino-Ficino 1540, cc. XXXV*r*-XXXVI*v*). Qui nello specifico si dichiara – come sostenuto da Ardissino – che la virtù può, seppur non definitivamente, purificare l'animo umano, rendendolo di nuovo simile a quello divino e permettendogli di accedere a una realtà superiore: «La luce, la bellezza, la musica, l'amore, secondo una lettura prettamente ficiniana, sono altrettante tracce del sacro, che trovano prima in Platone, poi in Plotino e Ficino la loro evidenza» (Ardissino 2003, p. 29 e, inoltre, pp. 183-185). Quella che per il "materialista" Ruscelli era una concessione all'età («bella è almeno l'anima sua») è sfruttata da Minturno per proporre un nuovo affondo: senza negare che da un punto di vista terreno Giovanna d'Aragona nei suoi anni giovanili potesse apparire bellissima, egli precisa che la vera bellezza di quella nobildonna, che non è intaccata dal tempo, si riconosce nella sua ascesi spirituale. Il passo si mostra dunque coerente con quanto fin qui argomentato dal filosofo e per questo appare a nostro avviso non pienamente condivisibile la lettura "ironica" di Rossi 2007, p. 167, che dietro al testo scorge «una signora matura allo specchio che cerca di tenersi in piedi col trucco e un'accolita di donne che la seguono nell'artificio». Sul piano del percorso di purificazione in funzione della perfezione delle virtù, in chiave plotiniana, il *Minturno* si lega al *Cataneo-idoli* e al *Porzio* (il discorso sulla virtù nel *Porzio* si basa tra gli altri sulla lettura di *Enn.* I 1 e I 2). Tasso deriva da *Enn.* I 2 2-7 e dal relativo commento ficiniano – con possibili mediazioni del *Commentarium in Somnium Scipionis* di Macrobio e Sant'Agostino – l'ideale di purificazione dalle passioni e di ascesa attraverso i differenti gradi di virtù fino al vertice della contemplazione: cfr. il commento al *Cataneo-idoli* per i riferimenti precisi alle fonti.

[74] A.M. Dicono ancora che l'anima non si fa bella per acquisto d'alcuna cosa esteriore, ma purgandosi a guisa di fuoco ne la fiamma: laonde le umane virtù, che paiono così belle, altro non sono che purgazione de l'impurità appresa in loro per la compagnia del corpo. Sono dunque le virtù naturali ne l'anima e nativa è la bellezza; ma la bruttezza è straniera e derivata da la contagione del corpo, e sciocco è senza fallo il giudicio di coloro i quali cercano la bellezza in queste membra terrene: e mi paiono simili a quelli che rimirano l'imagini e l'ombre ne l'acque, come si favoleggia di Narcisso, e, mentre abbracciano l'onde e i fuggitivi simolacri, restano sommersi senza avedersene.[86] **[75]** Però alcuno potrebbe sgridarci: «Fuggiamo, amici, da questi fonti e da queste acque ingannatrici, e ne la dolce patria facciamo ritorno. Ma qual ragione è nel fuggire? O per quale strada fuggiremo gli incanti e le malie di Circe? Benché la favola d'Ulisse, oscura anzi che no, ci dimostri la via de la fuga, schivando que' piacevoli oggetti i quali ci si fanno quasi a l'incontro e allettano i sentimenti. Ma dove è la nostra patria, donde venimo, là debbiamo ritornare. Qual sarà dunque la fuga? Qual l'armata che ci conduca? Già non si può fuggire a piè, perch'i piè portano in una altra terra assai lontana: né per questa cagione debbiamo apprestarci cavalli da cavalcare o navi da navigare; ma tutte queste cose a dietro si debbiano tralasciare, anzi non si dee pur riguardarle, ma fuggir con gli occhi del corpo, usando in quella vece gli occhi de la mente, i quali hanno tutti, ma da pochi sono usati».[87] **[76]** Però accor-

86. Le affermazioni di Minturno continuano a riecheggiare PLOT. *Enn.* I 6 8: «È necessario infatti che colui che vede la bellezza dei corpi non corra ad essi, ma sappia che essi sono immagini e tracce e ombre e fugga verso quella Bellezza di cui essi sono immagini. Se si corresse loro incontro per afferrarli come fossero realtà, si sarebbe simili a colui che volle afferrare la sua bella immagine riflessa sull'acqua – come una favola, mi pare, vuol dimostrarci – ed essendosi piegato troppo verso la corrente profonda disparve» (cfr. PLOTINO-FICINO 1540, cc. XXXII*r-v*).

87. Il brano virgolettato è traduzione tassiana del seguito di PLOT. *Enn.* I 6 8, nella versione di PLOTINO-FICINO 1540, cc. XXXIV*v*-XXXV*r*: «Hic igitur verius admodum aliquis proclamabit: "Abeamus hinc amici in patriam dulcem confugientes. Quaenam igitur fugiendi ratio? Et qua via veneficia Circes Calypsusque devitabimus? Quod quidem licet perobscura Ulixis significat fabula: quae illum fingit manere nolentem, quamvis spectacula illi oculis iocunda occurrerent, et caetera quae sensus oblectant, promitterentur. Patria vero nostra ibi est, unde venimus, ibidem quoque pater. Quae nam igitur classis et quae fuga? Haud sane pedibus est fugiendum. Pedes enim ab alia passim in aliam ferunt terram. Neque rursus equos ad vehendum, neque naves ad navigandum huius gratia parare debemus. Imo vero haec cuncta dimittere, neque prospicere quidem. Sed visu corporis clauso alterum pro hoc visum assumere atque suscitare: quem habent quidem omnes, utuntur vero perpauci"» (cfr. anche CAMERINO 2000, pp. 75-82). RAIMONDI 1958, I, pp. 61-62 segnala la vicinanza di tali affermazioni a *Porzio* 39 e 80 (ma vd. anche, più in generale, l'ideale contemplativo vagheggiato in termini plotiniani nel finale di *Malpiglio II* e *Ficino*). Ricordiamo ancora che concetti

tamente disse quel nostro giovine poeta, anzi ancora fanciullo, di cui molti fanno alto e maraviglioso presagio: piaccia a Dio che l'infelicità de la fortuna non perturbi la felicità de l'ingegno.[88] Udiste mai questi versi?

> Io, che forma terrena in terra scorsi,
> Rinchiusi i lumi e dissi: Ahi, com'è stolto
> Sguardo ch'in lei sia d'affisarsi ardito.
> Ma de l'altro periglio or non m'accorsi,
> Che mi fu per gli orecchi il cor ferito,
> E i detti andaro ove non giunse il volto.[89]

[77] G.R. Sono i versi, se non m'inganno, di Torquato, figliuolo del signor Bernardo Tasso, ch'in anni giovenili ha mossa di sé molta espettazione.[90]

di tal tipo sono esplicitamente presenti nel *Cortegiano* di Castiglione (IV 6 110 [IV 68]: «E così in loco d'uscir di sé stesso col pensiero, come bisogna che faccia chi vol considerar la bellezza corporale, si rivolga in sé stesso per contemplar quella che si vede con gli occhi della mente, li quali alhor cominciano ad essere acuti e perspicaci, quando quelli del corpo perdono il fior della loro vaghezza»). Il riferimento al celebre episodio di Ulisse e le sirene, per il quale rinviamo a *Od.* XII 214-265, è anche in *Nifo* 239 e in conclusione del *Ficino* (52-53).

88. La battuta, di ascendenza senecana (per cui cfr. il *De vita beata*), assume retrospettivamente un sapore amaro: si tratta infatti di un auspicio sistematicamente smentito dalla biografia tassiana (proprio contro «l'acerbità de' casi» egli si scaglia ad esempio nella famosa *Canzone al Metauro*, 45). L'autorappresentazione, da parte di Tasso, come di un letterato perseguitato dalla (cattiva) fortuna è spesso presente nei dialoghi: vd., a titolo esemplificativo, la dedica a Manso nell'omonimo dialogo («uomini amici de la [virtù], ma nemici de la fortuna e da lei perseguita[ti e oppressi]»).

89. Come osserva Camerino 2000, pp. 75-82, Tasso cita e commenta le terzine del proprio sonetto *Su l'ampia fonte il crespo oro lucente* (*Rime* 1994, n. 3, 9-14), le quali però sono riportate con varianti estremamente significative. Come attributo di *forma*, al v. 9, «dall'edizione padovana degli eterei del 1567 fino all'edizione delle rime degli ultimi anni del poeta» si ha infatti l'aggettivo *celeste* («io che forma celeste in terra scorsi»), mentre qui è sostituito con *terrena*, allontanando il sonetto dalla sua originaria matrice stilnovistica e petrarchesca (scorgere sulla terra una donna tanto bella da sembrare divina) per avvicinarlo al significato che il dialogo conferisce alla bellezza (è stolto lo sguardo di chi pretende di scorgere la perfetta bellezza sulla terra e in una forma terrena: cfr. Ardissino 2003, pp. 126-127).

90. Non è nuova, all'interno della tradizione dialogica, la presenza dell'autore come personaggio in primo o in secondo piano, esplicitamente nominato o allusivamente indicato (e che in Tasso raggiunge livelli ipertrofici a partire dal doppio del Forestiero Napolitano o dall'intervento del medesimo Torquato come interlocutore del *Cataneo-conclusioni*). Vd., a titolo esemplificativo, il caso dei *Ragionamenti* di Giorgio Vasari, editi postumi dal nipote Giorgio Vasari il giovane (1588) ma la cui stesura è da far risalire agli anni Sessanta del Cinquecento, dove il *princeps sermonis* in dialogo con il futuro granduca Francesco dei Medici è Vasari stesso, o il caso del *Figino* di Gregorio Comanini, edito nel 1591, dove il personaggio Figino rivolgendosi all'interlocutore Stefano Guazzo può dichiarare di star leggendo «una

A.M. Sottile senza dubbio è l'avedimento del giovine, co 'l quale ci ammonisce a fuggir non solamente con gli occhi rinchiusi ma con gli orecchi: ma egli, incappato ne le reti d'Amore e punto da' suoi strali, non è presto a la fuga.

[78] G.R. Io sono omai attempato anzi che no, ma non ho ancora molto sospetto de le cose belle e piacevoli: anzi alcuna volta vorrei mille occhi e mille orecchi per mirare e per udire a pieno la bellezza e l'armonia de la mia signora, la qual a guisa di sole ci dimostra una obliqua via di salire al cielo e di tornare a noi medesimi.[91] Ma voi, signor Minturno, sete troppo severo ne l'opinioni e ne' pensieri, e quasi dimenticato de' vostri amori e del vostro amore innamorato.[92] **[79]** Io nondimeno soglio prestar credenza a coloro i quali vogliono che la bellezza sia proporzione e misura de le cose c'hanno parti dissimili: laonde né la terra né l'acqua né l'aria né 'l foco né 'l cielo medesimo è bello, perch'egli non ha parti dissomiglianti di figura e di natura, bench'egli sia scolpito e adorno; e però, se crediamo a Plinio, è detto *caelum*.[93] Non parlo de gli angeli e d'Iddio, il quale per opinione d'alcuno non è bello né perfetto, perché non è fatto:[94] ma se gli angeli son belli in cielo, niuna cosa in terra è più bella di quella signora, ch'è di costumi e di natura veramente angelica.

[80] A.M. Io non voglio con voi di ciò più lunga contesa: credete dunque a vostro senno, sol che non ve ne privi questa vostra cortese opinione, la qual v'è ficcata ne la testa

Per maggior chiodi che d'altrui sermone:

canzone del Comanino, la quale egli m'aveva mandata poco innanzi che voi, con tanta mia buona ventura, arrivaste» (p. 243).

91. La macchina ragionativa subisce, attraverso le parole di Ruscelli, l'ennesima involuzione. Dopo la riflessione di Minturno sulla necessità di avviare un percorso di avvicinamento alla bellezza di stampo ascetico, grazie agli occhi della mente e a un percorso di purificazione interiore, il personaggio Ruscelli in chiusura invoca al contrario (con un vistoso passo indietro rispetto al paradigma di matrice platonica-plotiniana) "mille occhi" e "mille orecchi", per contemplare l'armonia della propria signora.

92. Con il riferimento al «vostro amore innamorato» Tasso indica una specifica opera di Minturno, ovvero il suo prosimetro *L'amore innamorato*, edito nel 1559 (Venezia, Rampazetto): a esso si fa riferimento anche in *Manso* 93.

93. Per il verbo *caelare* ("incidere", "scolpire", "cesellare") cfr. Plin. *Nat. Hist.* II III 8; la mediazione è forse ancora Nifo, *De pulchro* XXXI (*Quid proprie pulchrum sit exponitur secundum peripateticos*): «Coelum igitur (ut Plinius inquit) est sculptum, nec oratio vel carmen erit pulchrum, sed ornatum vel decorum, nec officia, nec aedificia».

94. L'accenno riprende Nifo, *De pulchro* XXVI: «Quod si pulchrum omne sit compositum, fit ut nec Deus sit aut pulcher, aut pulchritudo ipsa. Quippe cum pulchrum pulchritudoque ipsa [non] nihil imperfectionis habeat, fit etiam ut angelica natura pulchra esse nequeat, cum careat partibus in quibus pulchritudo constat».

per la liberalità, dico, del signor marchese suo padre, in cui la prudenza, il valore e tutte l'arti civili e militari sono bellissime virtù e degne di lode immortale.[95]

95. Per la citazione vd. DANTE, *Purg*. VIII 138; ma l'accenno al rischio di una progressiva perdita di senno potrebbe nascondere un estremo, nemmeno troppo velato riferimento al *Furioso*, e segnatamente all'ottava proemiale in cui la voce narrante dell'Ariosto lamenta la passione amorosa che «'l poco ingegno ad or ad or mi lima» (I 2 7). Con un ultimo affondo, Minturno suggerisce che la pertinacia con cui Ruscelli rimane fisso nell'identificare la bellezza con la sua «signora» (che non è, come sembra pensare MAZZALI 1959, *ad loc.*, Giovanna d'Aragona, bensì la donna già evocata *supra*, 24) dipende, più che da passione o fascinazione, dalla generosità del «marchese suo padre», che ha garantito un impiego all'intellettuale, al quale tanto premono l'affermazione sociale e l'attività politica. Su questa nota, il finale si ricollega dunque all'esordio del dialogo. Il *Minturno* non ha una conclusione conciliante: le due voci mostrano nell'*explicit* di non essere entrate realmente in sintonia. Il carattere aporetico si costruisce, però, in modi differenti rispetto all'ipotesto platonico, che si chiude con la massima criptica «le cose belle sono difficili» (PL. *Hp. mai.* 304E, ma vd. anche *Resp.* 497D e *Crat.* 384B). Qui l'invito a credere «a vostro senno» e l'affermazione di non volere più proseguire «la lunga contesa» certificano, a fronte dell'incapacità di Ruscelli di aderire alla proposta radicale di Minturno, l'indisponibilità di quest'ultimo a proporre una versione più conciliante.

Il Porzio overo de le virtù

Introduzione e commento
di Federica Alziati

Genesi e tradizione

La composizione del dialogo è datata da Ezio Raimondi ai primi mesi del 1593, principalmente sulla scorta di due elementi circostanziali: l'accenno a una questione *de virtutibus* (se le virtù si debbano concepire quali parti di un tutto o specie di un genere, problema affrontato in questa sede ai §§ 127-139) nell'esposizione tassiana della canzone *Donna, la vostra fama e 'l mio pensiero*, inclusa nella *Parte seconda* della silloge encomiastica edita da Marchetti nel 1593, in cui il tema è introdotto come «materia d'altri libri», lasciando adito a futuri approfondimenti (vd. Tasso 1593, pp. 47-48, e *Rime* 1902, IV, n. [1244] 745, pp. 305-306); in seconda battuta, la testimonianza di una lettera di Tasso del 10 dicembre 1592, nella quale lo scrittore si rivela intento a leggere «l'istorie napoletane» (*Lettere*, V, n. 1380), che l'editore interpreta come conferma del ricorso alle ricognizioni storiografiche di Pandolfo Collenuccio e Angelo di Costanzo, fedelmente riprese in alcuni brani del *Porzio* (cfr. Raimondi 1958, I, pp. 63-66). La datazione si accoda, inoltre, alla collocazione oltre la svolta degli anni Novanta di diverse altre prove dell'ultima stagione della dialogistica tassiana (*Cataneo-conclusioni*, *Ficino* e *Minturno*), cui secondo Raimondi il *Porzio* sarebbe successivo, precedente soltanto alla messa a punto e all'apparizione a stampa di *Manso* e *Conte*.

Se tale sistemazione cronologica è ormai stata discussa e aggiornata nel suo complesso, con una tendenza concorde all'anticipazione dei dialoghi interessati alla fase finale del decennio precedente (si vd. in proposito gli apparati introduttivi di ciascuno di essi, e le ricostruzioni di Rossi 2007, pp. 181-212, e Russo 2002, pp. 21-55), gli stessi argomenti che ancorano il *Porzio* all'aprirsi del 1593 sono apparsi tutt'altro che probanti. Da un lato, come sottolinea Rossi 2007, pp. 205-206, sarebbe riduttivo circoscrivere a un'unica occasione (peraltro piuttosto tarda) la frequentazione della storiografia napoletana, cui Tasso fece verosimilmente prolungato ricorso per le varie prose dialogiche di ambientazione partenopea e per la revisione del poema: lo dimostra, a titolo esemplare, la richiesta dell'«Istoria di Napoli» avanzata in una missiva del 4 ottobre 1589 (cfr. *Lettere*, IV, n. 1171, e Basile 2000, p. 235, che identifica l'opera proprio con le *Istorie* di Angelo di Costanzo). Dall'altro, permane inaccertata l'esatta cronologia della composizione

dell'autocommento al *corpus* lirico, che Solerti colloca genericamente «intorno al 1590» (*Rime* 1898, I, p. VI): si tenga conto che, per quanto riguarda l'autoesegesi della sezione amorosa confluita nella raccolta Osanna 1591, l'edizione critica di Vania De Maldé propone una compilazione «fra i primi mesi del 1589 e l'aprile del 1590» (cfr. *Rime d'amore* 2016, pp. IX-XXIII), ma permane altresì valida l'ipotesi di MARTIGNONE 1995 di un momento iniziale di concezione-stesura già entro l'estate del 1588.

Proprio al soggiorno tassiano a Napoli di quell'anno, tra la primavera e l'autunno, invita a guardare con attenzione ROSSI 2007, pp. 187-189 e 203-208 (recuperando proposte di storici locali: MODESTINO 1859 e BORZELLI 1920), suggerendo che il *Porzio* possa essere stato ideato ed elaborato in tale periodo. Non è trascurabile, al riguardo, il richiamo a considerare una plausibile contiguità con l'estremo rifacimento del *Nifo* (ascrivibile al 1587), che potrebbe aver favorito la scelta di mettere in scena un allievo illustre del filosofo sessano quale Simone Porzio (e con lui l'altro discepolo Antonio Minturno, protagonista del dialogo omonimo); suggestiva anche l'idea di valorizzare gli ambienti del monastero di Monte Oliveto, in cui Tasso fu ospite tra l'aprile e il novembre 1588: dai giardini, in precedenza frequentati dallo stesso Porzio, che potrebbero aver ispirato l'ambientazione del dialogo, alla ricca biblioteca, ove è probabile si trovassero gli scritti del maestro peripatetico (che l'attuale lavoro di commento individua come termini di confronto imprescindibili per il costituirsi del dibattito sulle virtù). Da ultimo, lo studioso evidenzia gli sforzi profusi dall'autore nella sua prima, estesa permanenza napoletana dopo la partenza da Mantova per stringere legami con le famiglie patrizie partenopee che avrebbero avuto modo di contribuire al suo tentativo di recuperare i beni materni, tra le quali figurano senz'altro i Pignatelli, qui celebrati nell'omaggio postumo al giovane Muzio, fratello prematuramente scomparso di quell'Ascanio che il poeta aveva amichevolmente frequentato a Padova nel consesso degli Eterei e ora ritrovava, in ben altra condizione, nella capitale del Vicereame.

Pur non dissipando del tutto i motivi di incertezza, tale ricostruzione avrebbe il merito di delineare una significativa sinergia fra tre dei cosiddetti 'dialoghi napoletani' (*Nifo*, *Porzio* e *Minturno*) e contribuirebbe, inoltre, a spiegare la sintonia delle riflessioni del *Porzio* con la trattazione delle virtù intellettuali condotta nel *Ficino* al chiudersi degli anni Ottanta o con alcuni motivi ispiratori del *Malpiglio secondo*, che l'autore dà prova di aver di nuovo tra le mani in una corrispondenza datata al 1589 (*Lettere*, IV, n. 1113), anno in cui venne compiuto anche il *Costante*, nei cui esordi il personaggio di Torquato Tasso si mostra dedito a leggere l'*Universa philosophia de moribus* di Francesco Piccolomini (3), vale a dire una delle principali fonti della presente occasione dialogica. Resta in ogni caso impossibile, allo stato attuale, stimare con precisione l'estensione temporale e le eventuali

fasi dell'elaborazione del testo: un esempio degno di nota, in proposito, viene dall'evocazione del faraone Sesostri del § 197, quasi certamente mutuata dal trattato *De gli obelischi di Roma* di Michele Mercati, che imporrebbe come termine *post quem* la pubblicazione dell'opera, occorsa nel 1589 (presumibilmente in primavera). Pare comunque ragionevole anticipare almeno l'ideazione e una primitiva configurazione del dialogo in prossimità della residenza a Napoli del 1588, e in ogni caso nella intensa stagione creativa che marcò il finale del decennio.

La prudenza richiesta nell'avanzare simile ipotesi si motiva anche considerando che il *Porzio*, edito postumo nella raccolta *Delle opere non più stampate del signor Torquato Tasso* procurata da Foppa nel 1666, è trasmesso soltanto da due testimoni apografi: il manoscritto H 276 dell'Università di Montpellier (Mp, che riporta una versione incompleta del *Dialogo della virtù*, interrotta al § 90) e il manoscritto Ottoboniano 1132 della Biblioteca Apostolica Vaticana (Ot), in cui *Il Porzio overo de le virtù* figura integralmente (con l'interpolazione di due carte d'inserto riconducibili al *Malpiglio secondo*). Secondo Raimondi, entrambe le redazioni (precedente e deteriore la prima, posteriore e più corretta la seconda) sarebbero riconducibili alla stessa mano e alla fucina tipografica del Foppa, che avrebbe approntato la stampa sulla base della versione del manoscritto Ottoboniano, talora emendata ricorrendo all'apografo di Montpellier o ad altro testimone (verosimilmente non autografo). Poiché l'esito finale della *princeps* (F) risulterebbe contaminato dai cospicui interventi dell'editore, il testo critico si modella su Ot (ove necessario con correzioni mutuate dall'accordo di Mp e F contro Ot, o dalla sola lezione di F contro Ot), mentre l'apparato registra come varianti di tradizione gli esiti manoscritti non accolti di Mp e Ot (vd. ancora RAIMONDI 1958, I, pp. 184-187).

Argomento

Matura e articolata riflessione sul complesso dominio della virtù, il *Porzio* è stato legittimamente definito un «anello unificante dei dialoghi», un prezioso «specchio rivelatore di un'unità di pensiero e di un'identità di preoccupazioni» entro la produzione dialogica tassiana (ARDISSINO 2003, p. 169). Senza dubbio, confluiscono naturalmente nella sua trama molteplici questioni profilatesi in occasioni precedenti o coeve, dagli interessi etico-politici delle prime prove del Tasso dialogista fino alle disquisizioni sugli abiti intellettuali del *Ficino*, che in questa sede paiono tutte ricomporsi, trovando ciascuna una definitiva collocazione. Per diversi aspetti, quel che accade nel *Porzio* può essere associato alla sistemazione già operata, alla metà degli anni Ottanta, nel *Malpiglio secondo*: se in quel caso il Forestiero Napolitano guidava Giovanlorenzo Malpiglio, ancora immerso negli studi nonostante le ambizioni cavalleresche, in una sistematica esplorazione dei

meandri delle discipline filosofiche (secondo l'ordinamento impresso all'universo dei saperi dal sistema aristotelico), ora il filosofo peripatetico Simone Porzio passa in rassegna con il giovane cavaliere Muzio Pignatelli, bramoso di onori mondani e gloria militare, il campo vastissimo delle virtù. Dallo studiolo riparato «ne la parte più alta de la casa» (*Malpiglio secondo* 1) si è ormai scesi nell'agone della vita attiva, e l'allegoria della navigazione entro i porti della filosofia lascia spazio a reiterate metafore belliche, più confacenti all'ambito dell'azione e delle «virtù schierate e ristrette per far battaglia» (112).

Non s'intende, per questo, l'orizzonte dell'impegno civile svincolato dal livello più nobile della dedizione intellettuale: al contrario, la discussione prende le mosse tacitando i dubbi di Pignatelli circa l'utilità delle scienze esatte, delle quali si riafferma la «degnità» assoluta e la finalità altissima riposta «ne la cognizione de la verità» (7), mentre nel corso del dialogo si stabilisce con inedita chiarezza il legame fra l'attitudine ai *negotia* e la vocazione contemplativa, nel segno (aristotelico) della felicità cui tendono del pari, come al fine ultimo di ogni sforzo umano, l'azione virtuosa e la ricerca del vero. «Niuna cosa è più forte de la sapienza», ammonisce Porzio (16), ma l'ambizioso Muzio, pur cultore degli studi, si confessa irrimediabilmente attratto «fra' vari sentieri del filosofare [...] a quello il quale suol conducere fra le schiere armate a le sanguinose battaglie, a l'espugnazioni de le città, a le vittorie e a' trionfi» (3), e il confronto si adegua allora a privilegiare la traccia della «filosofia de' costumi» (21).

Di natura bifronte, al contempo teorica e pratica, è senz'altro il primo problema affrontato, vale a dire l'*ordo studiorum* adatto a chi voglia riparare «da cielo in terra» (20) e destinare le conoscenze di metafisica e filosofia naturale a sostegno dell'apprendimento e dell'esercizio dei principi etici. Con autorevole ponderatezza, già a questo riguardo Simone Porzio dà prova di volersi distanziare dalle posizioni di rigoroso intellettualismo (inaugurate dalle tradizioni platonica e stoica) di cui si fa portavoce il terzo interlocutore, il Dottor Calabrese: alla convinzione che soltanto un intelletto affinato dalla speculazione possa chinarsi con profitto ad affrontare il discorso politico-morale, egli risponde estendendo alla gioventù indotta l'opportunità di intraprendere una valida formazione etica, finalizzata a una progressiva maturazione umana piuttosto che a una «esquisita dottrina» (33). Un intento analogo anima, d'altronde, le prese di posizione del filosofo napoletano in merito al tema nevralgico del confronto, ovvero l'essenza della virtù e le possibilità di classificazione degli abiti virtuosi. La precedenza concessa alla morale nel percorso formativo impone infatti di stabilire, anzitutto, se la virtù si possa apprendere e quale rapporto intrattenga con la scienza: terreno di contesa in cui Porzio persiste a far valere la lezione aristotelica, per smorzare le derive intellettualistiche di platonismo e stoicismo, che confinano il problema etico alla dimensione della pura razionalità, senza tener conto della complessità del-

le esperienze e delle pulsioni che stimolano l'individuo. *Habitus* da consolidarsi nel tempo piuttosto che semplice oggetto di insegnamento, estranea alle logiche utilitaristiche o edonistiche già sconfessate dal magistero socratico, la virtù predicata dall'interprete peripatetico ha origine da determinazioni razionali ma si propaga a tutte le facoltà che partecipano di ragione, quale scelta consapevole che si fa abitudine equilibrata in relazione alle passioni e ambizioni delle componenti concupiscente-irascibile dell'anima umana.

La psicologia elaborata da Aristotele non acquieta, certo, tutti i dubbi: la discordia fra gli esegeti e i plurisecolari tentativi di conciliazione tra peripatetismo e ortodossia cattolica sono evidentemente adombrati da Porzio in merito alla questione dell'immortalità dell'intelletto individuale, cui il filosofo accorda un destino eterno, riconoscendo tuttavia piuttosto ambiguamente che «s'altra opinione si potesse difendere ne le quistioni, questa nondimeno si dee fermamente sostenere ne la morale filosofia» (121). La puntuale distinzione aristotelica delle facoltà umane e delle loro rispettive operazioni consente, però, di riservare un considerevole spazio di autonomia e influenza agli abiti intellettuali (intelletto, scienza, sapienza, prudenza e arte) e di passare ordinatamente al vaglio la schiera delle virtù morali, ciascuna individuata a partire dall'oggetto su cui si esercita. Al *magister sermonis* tassiano preme ricordare che il pungolo etico trova senso non tanto negli esiti delle nostre attività, per quanto monumentali o gloriosi essi possano rivelarsi, bensì nell'essenzialità dell'agire virtuoso, in qualunque ambito si realizzi, poiché «l'azione è fine nel quale s'acqueta e si contenta la virtù» (103). Per questo egli esalta il ruolo fondamentale e unificante della prudenza, saggezza dell'intelletto pratico preposta a illuminare il complesso delle umane operazioni, che «ci accompagna ne la seconda e ne l'avversa fortuna, ne la quiete de' filosofanti e fra lo strepito de l'armi, ne la povertà e fra le pompe de le ricchezze, e sempre risplende più chiara, illustrando co 'l suo lume l'altre virtù» (125).

Poco importa, in fondo, che resti di fatto irrisolto il tentativo di determinare l'esatta tipologia del legame tra le virtù, per stabilire se esse siano da intendersi come parti di un tutto o specie distinte afferenti allo stesso genere. Conta, piuttosto, non perdere di vista la virtù in un'idea sommaria e indistinta, né svilirla moltiplicando all'infinito le presunte abitudini virtuose. Meglio allora ripartire dalle «virtù principali de l'animo», già riconosciute dalla tradizione (neo)platonica e canonizzate ancora in epoca scolastica: la temperanza, che domina l'elemento concupiscente, la fortezza, che signoreggia l'irascibilità, la giustizia, che ricompone pulsioni e desideri dell'animo, e la prudenza, «la quale è duce di ciascun'altra, prescrive [...] il fine e comanda a l'altre che vi pervengano, e ritrova il mezzo nel quale sono riposte le virtù de' costumi» (143). Proprio quel 'mezzo', *aurea mediocritas* tra la tentazione dell'eccesso o del difetto, è l'unità di misura consegnata dall'eredità aristotelica per razionalizzare il computo delle virtù morali. Porzio ne

riepiloga il catalogo per ben due volte, a breve distanza – distinguendo dapprima gli abiti in relazione agli affetti e agli atti dell'individuo, quindi approfondendo essenza e oggetto di ciascun *habitus*, singolarmente indentificato. Non sorprende che la casistica alla quale si dedica maggior attenzione, rispondente alla sensibilità di Pignatelli e facilmente corredabile di *exempla* illustri, riguardi le oscillazioni cui sono soggetti gli spiriti magni. Ci si chiede, analizzando le gesta degli eroi dell'*Eneide*, se la fortezza differisca maggiormente dalla temerarietà o dalla pusillanimità; se governanti e condottieri (passati o presenti) siano stati danneggiati più dall'avarizia o dalla prodigalità, dalla severità o dall'eccessiva mansuetudine; come interpretare l'irriducibile intemperanza di alcuni animi grandi, rispondano al nome di Annibale o Federico II di Svevia.

Resta infine, a interpellare i dialoganti, l'aporia apparentemente irresolubile dell'incontinenza: condizione ancipite di chi non sa dominare i propri impulsi pur non avendo la coscienza offuscata dal vizio. Le estreme argomentazioni di Porzio sono spese proprio per ammettere e spiegare, con peripatetica concretezza, il discrimine tra l'astratta consapevolezza del bene e del male, da un lato, e la capacità di applicare efficacemente tali categorie ai casi della vita.

Quel che segue è celebrazione, al contempo, dell'unità essenziale della virtù e della sua pervasività in ogni risvolto dell'esistenza. Si rinserrano rapidamente argomenti a riprova o a confutazione della consequenzialità degli abiti virtuosi, ma il vincolo inattaccabile, indissolubile «come catena di diamante» (235), è ancora una volta individuato nel perno della sapienza-prudenza: proprio nella perfezione della conoscenza e, di riflesso, nell'esercizio della saggezza, che di essa si alimenta, «tutte le virtù si possono ritrovar congiunte [...] com'effetti ne la sua causa e come raggi nel sole», «percioché da la contemplazione d'Iddio e de le cose divine tutte sogliono derivare come fiumi dal proprio fonte» (233). Non riconosceremmo il Tasso dialogista, nelle sue più compiute espressioni, senza tale riaffermazione della scaturigine divina e sapienziale di qualsivoglia nobiltà d'azione. La preminenza della felicità contemplativa rispetto a quella attiva e il naturale confluire di quest'ultima in seno alla dimensione dell'eterno erano, d'altra parte, affiorate in diversi momenti del dialogo, a rendere meno lacerante la divaricazione tra azione e speculazione, dal momento che «di queste due strade ogni sentiero par che ci conduca a la virtù, a la gloria, a l'eternità, perché quello de l'azione umana termina in quell'altro de la divina contemplazione» (108). Ma neppure potremmo riconoscere il nostro autore, nelle supreme espressioni della sua fede e della sua vocazione intellettuale-poetica, se accanto alla tensione ascensionale mancasse una corrispondente penetrazione in direzione umana, se al moto di astrazione non si accompagnasse l'esperienza dell'incarnazione. La Virtù stessa acquista allora, sul finale, voce e profilo di personaggio, per confidare che essa «non si sdegna» di implicarsi in attività e scenari mondani (235);

per testimoniare in prima persona il dovere di perseguire il duplice fine del vero e del bene a partire dalla realtà contingente, perché anche quest'ultima ne è felicemente compenetrata: «Io, che sono divina con Iddio ed eroica con gli eroi, immortale con gli immortali, soglio congiungermi a voi mortali e divenire umana con la vostra umanità: e discendo a voi da la luce a le tenebre perché non vi sia grave d'ascender meco quando che sia» (238). Per questo, il dialogo può chiudersi con «la memoria di Boemondo, di Tancredi, di Riccardo» (239), principi normanni, paladini della prima crociata, protagonisti del poema tassiano: per il privilegio di realismo e verosimiglianza della poesia, le loro figure consegnano un'immagine vivida e immortale di quella virtù 'eroica' – che si rivela incarnandosi e si mostra capace di estendere verso il divino i limiti dell'uomo – alla quale l'autore ha consacrato il meglio della propria ispirazione.

Ambientazione e interlocutori

Lo scenario appartato di un «amenissimo giardino», di cui si evocano soltanto «ombre» e «fonti» (1-3, secondo la tradizione inaugurata dal *Fedro* platonico già riattivata in altri dialoghi, dal *Nifo* al *Cataneo-idoli*), introduce quietamente nel vivace contesto partenopeo, pulsante di vita tutt'attorno al rifugio degli interlocutori, che ne celebrano ripetutamente magnificenza e gloria, remote e presenti, con un'attenzione particolare e non sorprendente per l'epoca eroica delle conquiste normanne, in età crociata, e per le più recenti vicissitudini della Napoli aragonese. Nell'«amica solitudine» che propizia la discussione si può forse intravvedere più precisamente (con Modestino 1859, pp. 12-13, e Rossi 2007, p. 199) un ambiente del monastero degli Olivetani di Sant'Anna dei Lombardi in cui Tasso soggiornò tra la primavera e l'autunno del 1588, «vasto oltremodo, fornito di tre grandi chiostri», ove «si trattennero del pari i nostri più illustri letterati, come il Pontano, Agostino Nifo, Simone Porzio» (secondo la testimonianza di Modestino 1859, pp. 12-13).

Analogamente a quanto accade nella finzione dialogica di *Nifo* e *Minturno*, pure radicati nel panorama napoletano, la scelta degli interlocutori traspone l'azione in una fase ormai trascorsa della storia politica e intellettuale del Viceregame, alla quale l'autore era legato per la parte che vi ebbe il padre Bernardo e, forse, per i residui ricordi d'infanzia. La scomparsa del protagonista, Simone Porzio, nel 1554 dovrebbe svelare un'ambientazione rigorosamente anteriore alla metà degli anni Cinquanta, ma il computo dei dati non dà un esito ragionevole e la data di nascita di Muzio Pignatelli (1549) impone di immaginare uno sfondo ben più ideale che realistico: come nota Caputo 2017, pp. 140-141, Tasso sembra voler collocare i dialoghi 'partenopei' non tanto in un frangente storico puntualmente individuato, quanto piuttosto in una «ragnatela culturale», di volta in volta este-

sa – ben oltre i limiti della verosimiglianza – per farla coincidere con la trama ulteriore degli oneri encomiastici del presente.

Muzio Pignatello (Pignatelli) (1549-1579), figlio cadetto del Marchese Scipione ed esponente di una delle dinastie aristocratiche più influenti del Viceregno (che la narrazione tassiana fa risalire alla stagione gloriosa della prima crociata), incarna nel dialogo l'ideale dell'aristocrazia virtuosa, insieme colta e animata da ambizioni politico-militari. Come il più noto fratello Ascanio (1533 ca-1601), valoroso condottiero e dilettante di poesia (che strinse amicizia con Tasso nel consesso accademico patavino degli Eterei: vd. Torre 2015), anch'egli coltivò in gioventù scienze e arti, per poi avviarsi a una carriera cavalleresca prematuramente troncata dalla morte accidentale, in seguito a una caduta da cavallo durante un torneo (che ispirò ad Ascanio la canzone funebre *Salisti al cielo, e i pregi tuoi ti furo*, accolta nella silloge Pignatelli 1593). Nella finzione dialogica, il personaggio ricorda i propri «studi di aritmetica, di geometria e di musica» (6) e si dice inoltre «usato a contemplare il movimento de' cieli» (18): accanto alla memoria familiare, una fonte plausibile di informazioni sugli interessi di Muzio è la *Giunta* di Tommaso Costo al *Compendio dell'Istoria del Regno di Napoli* di Pandolfo Collenuccio (pubblicata per la prima volta, in modo autonomo, nel 1588, e a partire dal 1591 inclusa nelle edizioni del *Compendio*), che narra la «morte disgraziatissima» del nobiluomo e ne tesse le lodi, presentandolo come «un giovane raro, ed ammirabile», che «si esercitava continuamente [...] in ogni [...] attitudine conveniente a Cavaliero» ed era «maravigliosamente versato in molte sorti di scienze, percioch'egli fu e Filosofo e Teologo, e Matematico e Cosmografo, ed Aritmetico ed Oratore, e Poeta», e in aggiunta «diede opera alla Musica, non fu senza parte d'Astrologia, intese d'Architettura, ardì di far machine di legno non tentate da altri ingegnieri» (aneddoto, quest'ultimo, che potrebbe aver ispirato le riflessioni dei dialoganti sulle macchine belliche di Archimede, ai §§ 14-16; si cita da Costo 1588, cc. 98*r*-99*r*).

Simone Porzio (1496-1554), nato a Napoli in condizione agiata, fu allievo del filosofo peripatetico Agostino Nifo presso lo Studio pisano, ove conseguì il dottorato in arti e medicina e, parallelamente, in teologia. Proprio a Pisa, all'aprirsi degli anni Venti, si avviò all'insegnamento di logica e filosofia, per poi seguire il maestro nel Vicereame, dapprima alla corte salernitana di Ferrante Sanseverino, quindi all'Università di Napoli, che con il nuovo decennio lo vide tenere corsi di fisica e psicologia. Nel contesto napoletano partecipò alla vita culturale cittadina, entrando verosimilmente in contatto con i circoli di sensibilità riformista animati dal teologo spagnolo Juan de Valdès (presente nella capitale dal 1533: vd. Vasoli 2001 e Del Soldato 2010, pp. 130-150). Forse proprio per sottrarsi alle

crescenti tensioni religiose che turbavano l'ambiente partenopeo, alla metà degli anni Quaranta fece ritorno in Toscana, grazie al favore di Cosimo I de' Medici, suocero del Viceré di Napoli: per intercessione del Duca, Porzio venne nominato Professore sopraordinario di filosofia dello Studio pisano. Divenuto membro dell'Accademia Fiorentina dal 1546, iniziò una feconda collaborazione con Giovambattista Gelli (che avrebbe tradotto in volgare alcuni suoi scritti del periodo toscano) e si dilettò di letteratura (esemplare, in tal senso, uno scambio di sonetti con la poetessa-cortigiana Tullia d'Aragona). Frequenti rimasero, in ogni caso, i soggiorni di Porzio in patria, ove il filosofo rientrò un paio d'anni prima della morte, che lo colse nel 1554, in concomitanza con l'apparizione della sua ultima opera, un *De rerum naturalium principiis* che discute i fondamenti della *Fisica* aristotelica (per un approfondimento di tutti questi dati, si rimanda al capitolo biografico della monografia di Del Soldato 2010).

Personaggio di rilievo e altresì controverso nel panorama filosofico cinquecentesco, Porzio suscitò dibattito in particolare per due *Disputationes* date alle stampe nel 1551 a Firenze: *An homo bonus vel malus volens fiat*, sul tema del libero arbitrio e della consapevolezza delle scelte morali, e *De humana mente*, attorno alla psicologia aristotelica. Quest'ultima, nella quale il filosofo sosteneva con convinzione che la lezione di Aristotele presupponesse la mortalità di intelletto e anima individuali (vd. ancora Del Soldato 2010, pp. 101-126), fu segnalata alla Congregazione dell'Indice nel 1576 e conseguentemente proibita. Tasso non si perita in ogni caso di eleggerlo a protagonista del proprio dialogo, dopo averlo menzionato in un catalogo di filosofi illustri presente in entrambe le redazioni conservate del *Forno* (vd. il § 128 del testo definitivo) e ancora nel *Gonzaga*, in cui il personaggio di Agostino Nifo affronta apertamente la questione delle presunte derive del suo rigoroso peripatetismo: «la falsità dell'opinioni non può ragionevolmente recare infamia se non quand'ella è accompagnata da pertinazia o congiunta a volontà perversa di corrompere e d'infettare altrui; la quale perversità de la volontà, perché non si trovava nel Peretto e nel Porzio, filosofo l'un mantovano e napolitano l'altro, furono ne gli studî publici tolerati, tutto che si sapesse publicamente che l'uno e l'altro di loro non più oltre credesse di quel ch'Aristotele avesse creduto» (100).

Meno nota la biografia umana e intellettuale del Dottor Calabrese, comunemente identificato con il filosofo Giovanni Calabro, o meglio ancora Giovan Giacomo Pavese di Catanzaro, secondo l'identità più precisa fornita da Del Soldato 2010 (p. 19, nota 59). Discepolo di Porzio, negli esordi del dialogo è ancora ritratto quale scolare dello Studio napoletano, dunque in una fase antecedente al suo approdo a Padova, dove avrebbe insegnato dal 1559, entrando forse in contatto con il giovane studente Torquato Tasso (secondo l'ipotesi, pur non suffragata

da dati inconfutabili, di Rossi 2007, p. 202). Tra i suoi contributi si segnalano le *Peripateticae disputationes in prima Aristotelis philosophia*, andate alle stampe a Venezia nel 1566 e dedicate al Cardinale Francesco Gonzaga, di cui il filosofo sarebbe stato maestro.

Struttura argomentativa

I. *Vita attiva e vita contemplativa* [1-59]
   a. Disvelamento di ambientazione e interlocutori; vocazione alla vita attiva di Pignatelli [1-5]
   b. Sull'utilità delle scienze per la vita attiva [6-19]
      b.1. Dignità e indipendenza delle scienze, finalizzate al conseguimento della verità [7-8]
      b.2. Esposizione e confutazione di posizioni contrarie; elogio della sapienza [11-16]
      b.3. Finalità contemplativa della filosofia naturale [18-19]
   c. Sull'*ordo studiorum*: se si debba apprendere prima la filosofia naturale, morale o contemplativa [20-39]
      c.1. Se la cognizione della natura giovi alla virtù [21-24]
      c.2. Se la fortuna si possa apprendere [24-26]
      c.3. Opposte posizioni sulla precedenza tra gli insegnamenti di filosofia morale e contemplativa [27-35]
         c.3.1. Autorità a favore del primato della morale [28-29]
         c.3.2. Esposizione e confutazione dell'intellettualismo stoico [30-35]
      c.4. Precedenza della filosofia morale rispetto alla scienza dell'anima [36-39]
   d. Se la virtù sia equiparabile alla scienza e si possa apprendere: opposte opinioni [40-59]

II. *Definire la virtù, classificare gli abiti morali* [60-223]
   a. Rassegna e discussione di definizioni tradizionali della virtù [61-80]
      a.1. Definizioni utilitaristiche-edonistiche proposte nel *Menone* platonico e loro confutazioni [61-66]
      a.2. Ulteriore confutazione dell'identificazione di virtù e scienza [67-76]
         a.2.1. Saldezza della scienza e libertà delle opinioni [67-73]
      a.3. La virtù come fuga dal vizio e la gerarchia neoplatonica dei gradi della virtù [77-80]
   b. Adesione al magistero aristotelico sulla virtù [81-223]
      b.1. L'essenza della virtù in rapporto all'anima umana e alle sue facoltà [82-97]
         b.1.1. Le facoltà dell'anima e la loro collocazione [83-86]
         b.1.2. Affetti, potenze e abiti dell'anima umana [87-90]

b.1.3. Pertinenza degli affetti alla facoltà irrazionale e opinioni opposte [90-96]
b.1.4. La virtù è abito della facoltà razionale e di quella che partecipa di ragione [97]
b.2. Classificazione delle virtù intellettuali [98-102]
b.2.1. Virtù dell'intelletto speculativo [100-101]
b.2.2. Virtù dell'intelletto pratico [102]
b.3. Duplice finalità di intelletto speculativo e pratico [103-108]
b.3.1. Distinzione tra *azione* e *produzione* [103]
b.3.2. Condanna della tracotanza dell'architettura monumentale antica [104]
b.3.3. Felicità contemplativa e felicità attiva [105-106]
b.3.4. Subordinazione della finalità attiva a quella contemplativa [107-108]
b.4. Definizione della virtù di Alessandro di Afrodisia a partire dalla finalità dell'azione virtuosa, indirizzata alla felicità [109-114]
b.4.1. Sugli 'aiuti' necessari alla felicità attiva [110-114]
b.5. Ulteriore distinzione di felicità attiva e contemplativa [115-118]
b.5.1. Nuovo discrimine tra prudenza e arte; sul concorso della fortuna in entrambe [116-118]
b.6. Tentativi di classificazione delle virtù morali [119-143]
b.6.1. Ancora sulla facoltà intellettuale e sull'immortalità dell'intelletto umano [119-123]
b.6.2. Sulla prudenza, subordinata alla sapienza [123-126]
b.6.3. Se le virtù si distinguano come parti di un tutto o specie di un genere [127-139]
b.6.4. Ripresa della classificazione delle virtù morali secondo le facoltà dell'animo e i loro oggetti; individuazione di quattro virtù 'principali' [139-143]
b.7. Definizione della virtù morale come abito di chi elegge il giusto mezzo [143-154]
b.7.1. Eccellenza di alcuni abiti virtuosi ed eccessi di sovrani o politici antichi [149-154]
b.8. Enumerazione delle virtù morali in relazione ad 'affetti' ed 'atti' [155-164]
b.8.1. Virtù rivolte agli affetti dell'animo concupiscente o irascibile [156]
b.8.2. Virtù della conversazione [157]
b.8.3. Giustizia correttiva e distributiva; giustizia come *summa* delle virtù [158-161]
b.8.4. Abiti 'accessori' rispetto alle virtù morali [162-164]
b.9. Essenza e proprietà delle diverse virtù morali [165-172]
b.10. Le virtù in rapporto a piacere e dolore [173]
b.11. Sugli equilibri tra la *mediocritas* virtuosa e le deviazioni per eccesso o difetto [174-192]

b.11.1. Se la temerarietà sia preferibile alla pusillanimità: *exempla* dall'*Eneide* [175-182]
b.11.2. Tra avarizia e prodigalità: esempi antichi e contemporanei [183-184]
b.11.3. Tra severità/ira e remissività: esempi antichi e contemporanei [185-187]
b.11.4. Il difetto dell'intemperanza e il dominio assoluto della passione: esempi antichi e moderni [188-192]
b.12. Su incontinenza-continenza e intemperanza-temperanza [193-222]
b.12.1. Distinzione tra (in)continente e (in)temperante; casistica antica e moderna [193-199]
b.12.2. Incontinenza degna di lode e difetto della pertinacia [200-203]
b.12.3. Se l'incontinente conservi la 'scienza' del debito e dell'illecito [203-211]
b.12.4. Continenza ed incontinenza in relazione ai piaceri [212-215]
b.12.5. Incontinenza e prudenza [216]
b.12.6. Possibilità di sanare l'incontinenza [217-221]
b.12.7. Continenza e temperanza in rapporto alla prudenza [222-223]

III. *Unità e potenza della virtù* [224-239]
a. Sull'unità delle virtù [224-235]
a.1. Congiungimento delle virtù nella prudenza, secondo la lezione aristotelica [224]
a.2. Unità provata con l'argomento (platonico) dei contrari [225]
a.3. Unità in relazione all'oggetto e al fine [226]
a.4. Concezione agostiniana dell'amore quale 'nodo' delle virtù [226]
a.5. Opinione contraria di Scoto ed *exempla* antichi e moderni [227-230]
a.6. Risoluzione delle difficoltà: riaffermazione della consequenzialità delle virtù, rinsaldata da prudenza e sapienza [231-235]
b. Elogio e Prosopopea della Virtù vittoriosa [236-239]
b.1. Evocazione degli antenati gloriosi di Muzio Pignatelli e degli eroi della prima crociata [239]

Fonti

Una lettura cursoria del *Porzio* produrrà, quasi inevitabilmente, l'impressione di un dialogo pacificamente indirizzato lungo la linea maestra della trattatistica morale, secondo la traccia canonica del magistero etico aristotelico, che finisce per imporsi anche laddove si prospetta la possibilità di sconfinamenti alle latitudini della tradizione platonica e neoplatonica. Come accadeva nel *Malpiglio secondo*, del resto, anche in questo caso l'ambizione alla sistematicità prende forma nel calco della sistemazione originariamente operata da Aristotele: si muove dalla *Metafisica* (corredata del *Commentario* di Alessandro di Afrodisia,

che agisce come *auctoritas* peripatetica anche con le *Quaestiones morales*) e dalla *Fisica* (con la relativa esposizione di Simplicio) per sancire la dignità assoluta delle scienze speculative e delle finalità della vita contemplativa, per poi aderire definitivamente al tracciato dell'*Etica Nicomachea* (letta insieme a una versione latina dell'*Etica Eudemia* introdotta da Leonardo Bruni: vd. l'edizione ARISTOTELE 1542, e RUSSO 2022, pp. 393-394, n. 38), ipotesto fondamentale per la determinazione dell'essenza della virtù e per la progressiva classificazione degli abiti virtuosi. In linea con l'ideale della concordia tenacemente perseguito dal Tasso dialogista, concorrono quindi al dibattito i costanti riferimenti complementari ai dialoghi platonici: dai prelievi dalla *Repubblica* in funzione del discorso sul valore della speculazione scientifica e delle riflessioni sull'*iter* formativo della gioventù, fino alle estese incursioni nelle specifiche argomentazioni *de virtutibus* di *Menone* e *Protagora* (dal primo si raccolgono i dubbi in merito al legame tra virtù e scienza, dal secondo si attingono le puntuali confutazioni socratiche di definizioni inaccettabili della virtù). Alla medesima tensione sincretica contribuisce anche, in posizione gerarchicamente subordinata, il ricorso a Plutarco, «che fra' Peripatetici oltramodo a' Platonici è simigliante» (85), dal quale derivano le meditazioni sul profilo intellettuale di Archimede desunto dalla *Vita di Marcello* e in seguito la sintesi delle differenti posizioni antiche su natura e ramificazioni della virtù offerta nell'opuscolo *De virtute morali*. Non mancano nemmeno i richiami alla concezione plotiniana della virtù e dei gradi ascensionali attraverso i quali essa può esprimersi, enucleata in *Enneadi* I 2, ma l'idea della 'fuga' dalla realtà delle contingenze alla dimensione astratta del divino è troppo lontana dalle aspettative di Muzio Pignatelli per poter incidere significativamente sul confronto tra i dialoganti tassiani. Quanto al retroterra storico-poetico-mitologico, bacino imprescindibile per gli *exempla* classici o moderni dispensati a illustrare i singoli abiti virtuosi e le loro possibili degenerazioni, risaltano in special modo i recuperi dal repertorio nobilissimo del poema virgiliano e dal *Prometeo incatenato* di Eschilo (le cui citazioni interagiscono con la figura del semidio restituita nel *Protagora* platonico e, ancor più, nell'*Argomentum in Protagoram* di Ficino, che Tasso ebbe a disposizione nell'edizione PLATONE-FICINO 1539: RUSSO 2022, p. 394, n. 44), ai quali si vanno a sommare gli aneddoti trasmessi dai *Geographicorum Libri* di Strabone, dalla *Naturalis historia* pliniana o dai *Memorabilia* di Valerio Massimo; i frequenti accenni alle vicende passate o più vicine nel tempo del Regno (poi Vicereame) di Napoli ripropongono invece fedelmente lacerti delle coeve narrazioni del *Compendio* di Pandolfo Collenuccio e delle *Istorie* di Angelo di Costanzo.

Qualora non si provasse a penetrare più in profondità entro tale struttura d'insieme, non si potrebbe tuttavia cogliere la sapiente orchestrazione del dialogo, né comprendere l'intima logica che lo governa o il notevole radicamento nell'orizzonte contemporaneo. Occorre, anzitutto, riconoscere la capillare mediazione

dell'*Universa philosophia de moribus* di Francesco Piccolomini, apparsa nel 1583. Se negli esordi del *Costante* il personaggio di Torquato Tasso si mostra impegnato nella lettura dell'opera dell'antico maestro, che egli ricorda insegnante di filosofia naturale a Padova e autore di scritti paragonabili a un «mare veramente e oceano d'ogni scienza» (a fronte dei propri, che piuttosto «somigliano un picciol rivo o un ruscello»: 3), nel *Porzio* il peripatetismo conciliante della *summa* piccolominea offre non tanto un'alternativa al ricorso immediato ai testi di Aristotele, quanto un prezioso inquadramento degli stessi (e delle tradizioni interpretative da essi derivate) nel contesto della speculazione etica di età antica, medioevale e moderna: dal trattato provengono molteplici occasioni di raffronto tra aristotelismo e platonismo, e pressoché la totalità delle posizioni solidali o alternative rispetto alla dottrina aristotelica (dai predicamenti dello stoicismo antico agli argomenti di Sant'Agostino, San Tommaso e Giovanni Scoto), con le rispettive conferme o confutazioni. Accanto a Piccolomini va però rilevata un'altra presenza fondamentale, che rischia ancor più di essere trascurata, sebbene corrisponda all'interlocutore eponimo del dialogo. Simone Porzio non presta soltanto un nome e una caratura filosofica adeguati alla credibilità del *Porzio* tassiano, ma ne influenza notevolmente l'impostazione e i contenuti. Che sul tavolo di lavoro del dialogista abbiano trovato spazio le pubblicazioni del filosofo napoletano, lo provano alcune prese di posizione del protagonista del dialogo, apparentemente circoscritte, eppure rivelatorie: ad esempio, una dichiarazione di fedeltà al peripatetismo greco, a detrimento delle scuole esegetiche latine o arabe, confermata dai proponimenti incipitari del *De rerum naturalium principiis* (27); oppure un accenno (velato ma facilmente decodificabile) alla *disputatio De humana mente*, laddove Porzio suggerisce che, sull'immortalità dell'anima individuale, ben «altra opinione» si potrebbe «difendere ne le quistioni» rispetto a quella elaborata nell'ambito della dottrina morale, e adombra la difficoltà di immaginare come potrebbero esercitarsi le funzioni intellettuali una volta svincolate dalla dimensione corporea («qual operazione debba aver là su l'anima nostra o come possa intendere senza fantasmi, non è determinato»: 121-122). Ma il contributo che più incide sul dibattito tassiano è senza dubbio la *disputatio An homo bonus vel malus volens fiat*, nella quale l'intellettuale partenopeo, esattamente come la sua trasfigurazione letteraria, prende le distanze dagli eccessi di intellettualismo imputabili alle scuole (neo)platonica e stoica per rivendicare il maggior equilibrio della concezione morale aristotelica (capace di considerare il complesso di facoltà e passioni dell'animo umano) e recupera al contempo le riflessioni del *Menone* che pongono a problema la possibilità di assimilazione della virtù alla scienza (42; vd. anche Del Soldato 2010, pp. 155-157). Importa evidenziare tale comunanza di intenti e di riferimenti tra l'eredità storica e il ruolo fittizio di Simone Porzio, perché essa riguarda l'oggetto stesso del presente dialogo, vale a dire la natura

della virtù e il problema nodale della consapevolezza dell'individuo nel momento decisivo della scelta tra bene e male. E a fronte della possibile obiezione che nel testo tassiano i tratti più originali dell'identità di Porzio vengano diluiti nel complesso di un confronto fedele ai canoni della dottrina morale e psicologica d'impronta aristotelico-scolastica, importa rammentare che nemmeno questo aspetto è totalmente estraneo alla personalità del filosofo, convinto sostenitore della necessaria distinzione tra ricerca scientifica e adesione fideistica, e della possibilità di convivenza, se non conciliazione, tra gli esiti dell'una e gli insegnamenti dell'altra (sul tema, Vasoli 2001). Da ultimo, sebbene risulti più difficoltoso rintracciare un profilo realistico nel personaggio meno riconoscibile del Dottor Calabrese, si potrebbe azzardare che non sia casuale se, agli esordi del dialogo, l'esposizione delle premesse gnoseologiche della *Metafisica* e la difesa della suprema dignità delle discipline contemplative sia riservata al Giovanni Calabro distintosi principalmente per le *Peripateticae disputationes in prima Aristotelis philosophia*. Simili rilievi contribuiscono a svelare la stretta dipendenza del Tasso dialogista dalle proprie fonti, scoperte o sotterranee, e forse a ridimensionare ulteriormente la componente di originalità speculativa o libertà inventiva dei dialoghi (secondo i criteri attualmente in vigore per valutare tali parametri), eppure segnalano una tensione alla verosimiglianza dei caratteri e delle idee che discopre il valore letterario dei testi e la profonda consapevolezza con cui essi si rapportano al panorama intellettuale della loro epoca.

Edizioni

Prima edizione: *Opere non più stampate... raccolte, e publicate da Marc'Antonio Foppa... Volume primo*, Roma, Giacomo Dragonelli, 1666, pp. 127-246.

Ulteriori edizioni: *Opere... colle controversie sopra la Gerusalemme liberata divise in sei tomi*, Firenze, Tartini e Franchi, 1724, III, pp. 221-254; *Opere... colle controversie sopra la Gerusalemme liberata, e con annotazioni intere di varj Autori*, Venezia, Stefano Monti e Compagno, 1737, VII, pp. 400-456; *Opere... colle controversie sulla Gerusalemme poste in migliore ordine, ricorrette sull'edizione fiorentina, ed illustrate dal professore Gio. Rosini*, Pisa, Niccolò Capurro, 1824, IX, pp. 163-238; *Dialoghi*, Milano, Tipografia di Commercio, 1824, II, pp. 154-250; *Opere complete... in versi e in prosa*, Venezia, Luigi Plet, 1835, II, pp. 980-1007; *Prose filosofiche*, Firenze, Alcide Parenti, 1847, I, pp. 1-64; *I Dialoghi... a cura di Cesare Guasti*, Firenze, Le Monnier, 1859, III, pp. 467-543; *Dialoghi scelti... con gli argomenti del cavaliere Alessandro Mortara*, Milano, Edoardo Sonzogno, 1878, pp. 289-349; Raimondi 1958, II/II, pp. 941-1023.

Edizioni commentate di riferimento: Maier 1964-1965, V, pp. 416-510; Baffetti 1998, II, pp. 1017-1105.

Bibliografia essenziale

La configurazione complessiva del *Porzio*, entro il drappello dei cosiddetti 'dialoghi napoletani', è analizzata in particolare da Tateo 2001 e Caputo 2017. Sul contesto storico-sociale-culturale di ambientazione e sulla cronologia compositiva dell'opera si profonde il capitolo *Figure della storia e della cultura napoletana nei «Dialoghi»* di Rossi 2007, pp. 181-212: 199-208 (in cui si riprende considerevolmente, tra gli altri, lo studio più datato di Modestino 1859). Il motivo dominante del dialogo è messo a tema in special modo nel capitolo *«Di virtù l'alta armonia»* di Ardissino 2003, pp. 169-186. Un'analisi del dibattito sulla natura della virtù condotto nel dialogo si offre in Alziati 2026; per un affondo sulla personalità filosofica di Simone Porzio in rapporto alla sua trasfigurazione dialogica si rimanda invece ad Alziati 2024/3.

Il Porzio
overo de le virtù

Interlocutori: Muzio Pignatello, Simone Porzio, dottor Calabrese

[1] M.P. Io non poteva avenirmi o meglio in altro luogo o in persone che più desiderassi, perch'io ho ritrovato insieme fra l'ombre e i fonti di questa amica solitudine il più dotto scolare de lo Studio e il migliore e più famoso filosofo non sol di Napoli ma d'Italia tutta:[1] con l'uno di tutte le cose certe soglio divenir dubbioso, conoscendo chiaramente di non sapere quelle de le quali io credeva d'aver ferma scienza; con l'altro l'incerto mi si fa certo e ogni oscurità de l'animo mio, offuscato da le passioni, prende mirabil luce dal suo sapere: laonde io non perderò oggi questa occasione di parlar de' miei studi e di pigliar qualche deliberazione ne la diversità de l'opinioni e quasi de le vie per ogni parte infinite.[2]

1. La recente monografia di Del Soldato 2010 testimonia che «a metà Cinquecento il nome di Simone Porzio era noto in tutta Italia, e in certa misura anche in Europa, come quello del massimo filosofo conteso fra atenei e regnanti per accrescere la propria fama», nonostante o forse grazie a «una reale eccentricità del personaggio rispetto al panorama filosofico dell'epoca» (p. X, ma vd. anche il capitolo *Il principe dei filosofi*). La sapienza dell'autorevole personaggio trova possibilità d'espressione in un contesto ameno e solingo che rivitalizza lo scenario topico del *Fedro* di Platone (230B), già profilatosi nelle battute inaugurali del *Cataneo-idoli* e celebrato da Tasso, per l'*evidentia* descrittiva con cui è tratteggiato, nel Discorso *Dell'arte del dialogo* (37).

2. Se la dedizione agli studi del Dottor Calabrese rivela al Pignatelli la sua ignoranza e i limiti delle sue conoscenze, gli insegnamenti di Simone Porzio gli comunicano al contempo una sapienza salda ed edificante. Ricorrente, nella dialogistica tassiana, la contrapposizione tra le certezze derivanti dalla 'scienza' (intesa anzitutto in termini aristotelici come la virtù intellettuale che «produce dimostrazioni», abito di chi è in grado di argomentare e procedere a dimostrare in un determinato ambito del sapere: *Eth. Nic.* VI 1139b) e la mutevolezza che connota la molteplicità (potenzialmente infinita e difficilmente ordinabile) di teorie e opinioni originate dall'esperienza: vd. in proposito l'esordio del *Rangone* (1) e le riflessioni sull'idea di 'certezza' (applicata a discipline scientifiche o artistiche) condotte nella *Cavaletta* (101-135). L'esigenza di affrancarsi dalla moltitudine di passioni, opinioni e dottrine contrastanti ispira inoltre l'esplorazione del 'porto' apparentemente sicuro delle scienze filosofiche intrapresa dai protagonisti del *Malpiglio secondo*.

[2] S.P. Nostra è la ventura, se ventura e non providenza è quella che suole onorare le scuole de' filosofi con la presenza di così nobil cavaliero, a la cui gloria non è teatro alcuno sì grande che non fosse angusto; e gli esserciti medesimi e i larghissimi campi sarebbono a pena capaci de la sua virtù e di quella grandezza d'animo che da la nobilissima sua stirpe è derivata.[3]

[3] M.P. Io non posso né voglio negare che fra' vari sentieri del filosofare io non riguardi a quello il quale suol conducere fra le schiere armate a le sanguinose battaglie, a l'espugnazioni de le città, a le vittorie e a' trionfi: per lo quale, se non m'inganno, io veggio segnate le vestigia de' miei antecessori e di molti altri valorosi principi e cavalieri che riportarono a questa città e a questo regno ornamento di gloria immortale;[4] ma io mi vergognava ne le scuole trattar de l'istessa materia, estimando le mie dimande ambiziose anzi che no e non convenienti a l'umiltà de' filosofanti: ora in questo amenissimo giardino m'assicura un lieto silenzio, a pena interrotto dal mormorar de l'acqua e de le fronde e dal cantar de gli uccelli.[5] Pregovi dunque che mi mostriate il camino per lo quale io possa indrizzare i miei studi a l'arte del guerreggiare e a la virtù cavaleresca.

[4] S.P. Alto pensiero certo e d'animo generoso, il qual non si sbigottisca per la difficoltà de l'impresa; laonde a voi si può ragionare co' versi del nostro poeta:

> Pochi compagni avrai per l'alta via;
> Tanto ti prego più, gentile spirto,
> Non lasciar la magnanima tua impresa.[6]

3. Così introdotta, la figura di Muzio Pignatelli incarna l'ideale di nobiltà (concepita quale virtù individuale trasmessa al singolo per eredità familiare) delineato e discusso da Tasso nel *Forno* e nel *De la dignità* (sulla scorta di una imponente tradizione, facente capo ad Aristotele e culminante nell'acceso dibattito cinquecentesco sull'argomento).

4. L'attitudine cavalleresca del giovane Muzio ben rispecchia la tradizione dinastica cui egli appartiene per nascita, in virtù della quale i Pignatelli potevano vantare un ruolo preminente nella vita politica e militare napoletana fin dall'epoca angioina.

5. L'atmosfera incoraggiante del *locus amoenus* si profila nei medesimi termini negli esordi del *Cataneo-idoli*, in cui si suggerisce che la «fonte», il «mormorio de l'acque» e «l'ombre degli alberi» possano favorire l'ispirazione del Forestiero Napolitano (1). Pressoché sovrapponibile una confidenza affidata da Tasso a una lettera a Giovanlorenzo Malpiglio, databile al luglio del 1586, a proposito della revisione del poema: «penso di cominciare a comporre quando i guerrieri cominciano a guerreggiare; sperando ne la felicità de la stagione, che m'inviterà co 'l dolce canto di ben mille uscignuoli, e co 'l mormorar di mille rivi e di mille fonti; e mi rallegrerà con la vista de gli arbori rivestiti di nuove fronde» (*Lettere*, II, n. 532).

6. A commento della propensione all'azione e della brama di gloria del giovane cavaliere, Porzio ricorda la terzina conclusiva del sonetto petrarchesco *La gola e 'l somno et*

Ma questa antichissima strada, che già condusse da l'Academia e dal Liceo o da altro luogo sì fatto e da la compagnia de' filosofi a' pericoli de la battaglia e a la gloria de' regni e de gli imperi Pericle, Alcibiade, Epaminonda, Agesilao, Alessandro, Scipione, Pompeio e Cesare medesimo, ora è deserta come cosa vieta.[7] **[5]** Tuttavolta, come voi medesimo avete detto, alcuni de' nostri possono farvi la scorta, e io di lontano vi mostrerei il camino quasi a dito; ma per aventura niuna mia ragione o autorità tanto potrà muovervi quanto l'essempio de' più moderni, percioché per questa senza fallo s'inalzarono a la gloria de l'eternità prima il buon re Roberto, poi Alfonso re d'Aragona e Federico suo nipote, insegnando a' cavalieri suoi soggetti il seguitare: fra' quali non furono lenti i vostri antecessori, né contenti de' secondi onori.[8]

[6] M.P. Le vostre ragioni, aggiunte a' loro essempi, mi faranno più certo del camino o men dubbio de l'elezione. Piacciavi dunque di mostrarmi qual giovamento io possa trarre da questi studi d'aritmetica, di geometria e di musica ne quali ho tenuti occupati molti anni de la mia gioventù;[9] percio-

l'otïose piume (*Rvf* 7, al v. 12 leggasi «altra via»), che pure – mediante l'immagine del cammino impervio e solitario della magnanimità («l'altra via» disprezzata dai più) – celebra la vocazione contemplativa di filosofi e poeti, negletta dalla moltitudine per quella stessa «umiltà» riconosciutale dal Pignatelli («Povera et nuda vai, Philosophia / dice la turba al vil guadagno intesa», 10-11).

7. Al nutrito catalogo di statisti e condottieri dell'antichità greco-romana, spintisi dalle scuole filosofiche (ben rappresentate dall'Accademia platonica e dal Liceo aristotelico) all'agone della battaglia e del potere, si contrappone l'immagine desolante della via della virtù guerriera e politica ormai in disuso, evocata con la ripresa in clausola di un verso dantesco («or è diserta come cosa vieta», *Inf.* XIV 99: BAFFETTI 1998, *ad loc.*).

8. Se il filosofo Simone Porzio, con i suoi ragionamenti, non può accompagnare il giovane discepolo lungo la strada della gloria cavalleresca ma soltanto indicare il cammino «di lontano», non mancano *exempla* efficaci di personalità insieme valorose e contemplative. La sapienza di Roberto d'Angiò (detto Il Saggio, 1277-1343, Re di Napoli dal 1309) è attestata, tra le varie fonti, anche dal *Compendio dell'Historia del Regno di Napoli* di Pandolfo Collenuccio, secondo il quale, al momento della successione a Carlo II d'Angiò, il Papa si pronunciò in suo favore «per l'immensa sapientia del detto Re Roberto, che fu riputato un altro Salamone» (vd. COLLENUCCIO 1563, c. 136*v*); la medesima trattazione dedica molto spazio al culto e alla protezione degli studi da parte di Alfonso I d'Aragona (Il Magnanimo, 1393-1458, Re di Napoli dal 1442), sostenitore dell'utilità della cultura anche per i sovrani, traduttore in proprio delle *Epistulae* di Seneca, dedito alla filosofia e alla teologia, appassionato di retorica e poesia (cfr. COLLENUCCIO 1563, cc. 204*v*-206*v*); il nipote Federico d'Aragona (1451-1504, Re di Napoli dal 1496), ancor giovane principe, fu invece il destinatario privilegiato della celebre *Raccolta aragonese*, compendio della tradizione lirica toscana, donatagli negli anni Settanta da Lorenzo de' Medici.

9. Gli interrogativi del cavaliere attorno all'utilità della conoscenza scientifica ai fini della vita attiva chiamano subito in causa le discipline del *quadrivium*, vale a dire il patrimonio di certezze e regole appannaggio delle scienze matematiche e delle arti che ne derivano.

ché, quando io ho con molta fatica apparato, non conosco in che possa giovarmi questa mia faticosa cognizione e spesse volte priva di piacere, non sol d'utilità.

[7] S.P. Signor mio, la degnità de le scienze è grandissima; laonde elle non sono dirizzate ad altro fine come l'arti mecaniche, con le quali sogliono gli uomini ricercar qualch'utilità ne le bisogne e ne l'opportunità de la vita; ma il fin loro è altissimo e collocato ne la contemplazione o ne la cognizione de la verità, la qual, conosciuta, acqueta l'intelletto ne la sua propria felicità, anzi il congiunge a Dio medesimo e, come dicono i Platonici, il fa collega de gli intelletti divini.[10] **[8]** Non debbiam dunque cercare se la geometria o se l'altre scienze possano servire a l'uso de la vita, percioché colui il qual costringe a servir le scienze è simile al tiranno, dov'egli faccia violenza a gli uomini liberi e nati per comandare. Libere deono esser le scienze, com'insegna Aristotele ne la *Divina filosofia*: e se libero è colui il quale è in grazia di se

10. *Signor mio... intelletti divini*: La risposta del filosofo ripercorre anzitutto la traccia del prologo gnoseologico della *Metafisica* aristotelica («com'insegna Aristotele ne la *Divina filosofia*», si esplicita al paragrafo successivo), in cui l'individuazione dello statuto e dell'oggetto propri della forma più nobile di sapienza, la filosofia divina, prende le mosse da una riflessione sul desiderio di conoscenza connaturato all'essere umano, nei diversi gradi in cui esso si manifesta: dall'ambito dell'*esperienza* dei particolari all'organizzazione dei dati esperiti in «numerose *arti*, le une dirette alle necessità della vita e le altre al benessere», fino al livello più puro rappresentato dalle «*scienze* che non sono dirette né al piacere né alle necessità della vita» (cfr. A 980a-982a). In tale sede, Aristotele rimanda inoltre alla trattazione più dettagliata, offerta «nell'*Etica*», della distinzione tra scienza e arte, ovvero tra la virtù intellettuale che «produce dimostrazioni» e la virtù intellettuale «rivolt*a* alla produzione» (secondo il dettato di *Eth. Nic.* VI 1139b-1140a), e al magistero morale dello Stagirita può essere ricondotta anche l'individuazione della felicità quale fine ultimo sia dell'azione che della conoscenza, dal momento che la stessa «sapienza [...] produce felicità» (*Eth. Nic.* VI 1144a). Nel corso del paragrafo, tuttavia, la lezione aristotelica si completa con uno scarto mistico-contemplativo d'ispirazione platonica. Sarà utile, in proposito, guardare al dialogo *de l'arte*, in cui il personaggio eponimo di Marsilio Ficino celebra l'intelletto umano che, elevandosi a cogliere le idee eterne presenti *in mente Dei*, «diviene quasi angelico, e divino si fa con la contemplazione de la divinità», per poi concludere che «questa è la felicità de l'umano intelletto e il fine di quella arte con la quale egli adopera» (29). L'idea (neo)platonica dell'assimilazione intellettuale al divino mediante la contemplazione del vero è magistralmente mediata proprio da Ficino nella *Theologia platonica* (vd. Lib. IX, Capp. III-IV, e Lib. XI, Cap. I), mentre l'«absolutum gaudium, quo in ea ipsa dei cognitione animus perfruatur» è celebrato significativamente nel *De voluptate* ficiniano (secondo la lezione proposta nella miscellanea aldina postillata da Tasso in duplice copia: cfr. Manuzio 1497, Xviii*r*, e Russo 2022, pp. 395-396, nn. 50-51), in un passo presente con ogni probabilità anche nella filigrana della conclusione del *Ficino* (59).

stesso, le scienze deono adoperarsi in grazia di se medesime, né altra grazia o altro giovamento o altro piacere o altra gloria è necessario che si ricerchi.[11]

M.P. Dunque io debbo studiare per istudiare e affaticarmi per affaticarmi, senza altro fine.

S.P. Il fine de lo studio è il sapere, de la fatica il piacer del trovar la verità, e di ciascuna virtù la propia azione, in cui è riposta la felicità.[12]

[9] M.P. Già non sono io sì privo d'avedimento che non conosca esser vero quel che voi dite; ma il fine è così lontano e posto in parte così alta e così malagevole che mi par quasi impossibile di conseguirlo: laonde a me aviene quel che dice Pindaro:

> Ἔστι μοι θεῶν ἕκατι
> Μυρ⟨ί⟩α παντᾷ κέλευθος,
> Ὦ Μέλισσε.

[10] Perché dovunque mi volga, veggio quasi infinita la strada e infinite le difficoltà;[13] laonde mi pare che da le fatiche nascano le fatiche e che mai non

11. *Non debbiam dunque... si ricerchi*: Si continua ad attingere agli esordi della *Metafisica*, replicando le considerazioni aristoteliche sulla natura disinteressata della speculazione filosofica, e segnatamente della ricerca metafisica: «se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercano il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica. [...] quando già c'era pressoché tutto ciò che necessitava alla vita ed anche all'agiatezza ed al benessere, allora si incominciò a cercare questa forma di conoscenza. È evidente, dunque, che noi non la ricerchiamo per nessun vantaggio che sia estraneo ad essa; e, anzi, è evidente che, come diciamo uomo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito ad altri, così questa sola, tra tutte le altre scienze la diciamo libera» (A 982b). L'esempio del tiranno tradisce inoltre un'interpolazione con le argomentazioni della *Politica* sulle condizioni connaturate rispettivamente all'uomo libero, protagonista della vita politica, e allo schiavo, soggetto al controllo del padrone (cfr. I 1253b-1255b), sul «tipo di comando che si esercita su uomini uguali per nascita e liberi» e sulla degenerazione politica rappresentata dalla tirannide (III 1277b e sgg.).

12. Si profila sin d'ora l'idea aristotelica della virtù quale perseguimento attivo della felicità, secondo l'impostazione finalistica che emerge dal libro inaugurale dell'*Etica Nicomachea* (cfr. in particolare 1097a-1098b). Lo stemperarsi della fatica dell'apprendere nel piacere derivante dal conseguimento della verità è efficacemente descritto da Tasso nella lettera dedicatoria della *Cavaletta*, in cui si celebra la felicità di una ricerca condivisa del vero, come quella attuata negli scambi dialogici («perch'altri non v'insegna il vero con autorità di maestro, ma il ricerca in guisa di compagno; e, ricercandolo per sì fatta maniera, è più grato il ritrovarlo. E come i cacciatori mangiano più volentieri la preda ne la quale ebber parte de la fatica, così quelli ch'insieme investigaron la verità, participano con maggior diletto de la commune laude»).

13. L'idea che il conseguimento della sapienza passi per un percorso pressoché interminabile e costellato di difficoltà è associata alla celebrazione pindarica delle molteplici prove

s'arrivi a questo fine de le scienze, il quale non è per aventura in questa vita mortale ma ne l'altra immortale ed eterna, e da molti in vano fu ricercato non solo fra gli esserciti e fra le republiche, ma ne la quiete ancora e ne l'ozio de la filosofia.[14] Laonde furono costretti di cercare qualche sentiero ch'accorci il camino e gli conduca ne le vie frequentate da' signori e da' cavalieri: di questo io vi richiedeva, e non d'altro, parendomi di non veder fin ora alcun fine certo e determinato in questi miei studi de le matematiche, i quali dicono essere oltre tutti gli altri certissimi.[15]

[11] D.C. Il dubbio del signor Muzio è dubbio de' maggiori filosofi, percioché Alessandro Afrodiseo, il quale fu chiarissimo lume de la filosofia peripatetica, affermò che ne le matematiche non v'era alcun fine. Prima di lui Aristotele ne la sua *Divina filosofia* fu de l'istessa opinione, e, com'egli dice nel terzo libro, le cose che sono immobili non hanno causa efficiente, perché, essendo eterne, non possono aver principio di movimento; oltre acciò non possono aver natura di bene, perché il bene è il fine in grazia del quale suol farsi ciò che si fa, ma questo è fine di qualch'azione, e tutte l'azioni sono co 'l movimento; ma le matematiche sono immobili: le matematiche adunque, essendo immobili, non hanno causa efficiente né alcun bene il qual sia fine, percioché non si può dimostrare esser meglio o peggio ch'un triangolo abbia tre angoli eguali a duo retti. Laonde Aristippo sofista, vituperando queste scienze e facendone comperazione con l'arti illiberali, diceva che l'arti illiberali hanno il bene e il fine, e queste ne son prive.[16]

affrontate dall'atleta Melisso, con gran dispiego di virtù, secondo l'esordio dell'*Istmica* IV, *Per Melisso di Tebe*, 1-3: «A causa degli Dei / vie di canto infinite, ad ogni meta, / si schiudono, Melisso».

14. La constatazione della difficoltà di trovare un pacifico rifugio persino in una condizione di *otium litterarium* o impegno intellettuale marca l'esordio del *Malpiglio secondo*, i cui protagonisti si 'imbarcano' in una prolungata esplorazione dello sterminato e periglioso *mare magnum* delle scienze.

15. Torna a riecheggiare l'idea (ora velatamente messa in discussione) della certezza delle discipline matematiche, definite «più de l'altre possenti» e «vere scienze» dal Forestiero Napolitano già in *Rangone* 11, i cui esiti invariabili sono paragonati dal portavoce tassiano alla disparità dei prodotti delle arti anche in *Cavaletta* 121. Si noti come Pignatelli, con la sua pretesa di «*veder*... alcun fine certo e determinato» dei suoi studi, riduca di fatto il concetto di certezza a una concretezza facilmente esperibile e spendibile nell'orizzonte della vita attiva.

16. *Il dubbio... sono prive*: Occorre muovere dal passo di *Met.* B cui allude il Dottor Calabrese (già individuato da Baffetti 1998, *ad loc.*), corrispondente alla discussione delle prime aporie suscitate dalle argomentazioni dei libri inaugurali del trattato, e in particolare agli interrogativi sulla possibilità di applicare la dottrina delle cause a tutti gli enti: «Infatti, come è mai possibile che per gli esseri immobili ci sia un principio di movimento o anche una causa del bene, dal momento che tutto ciò che di per sé è buono è esso stesso per sua

[12] S.P. Il dubbio veramente non è picciolo né mosso con picciola autorità; ma il medesimo filosofo nel terzodecimo libro de la *Filosofia divina* riprova l'opinione del sofista, il quale scherniva le scienze matematiche, sì come quelle in cui non sia né bontà né bellezza. Aristotele all'incontro afferma che il matematico, considerando le cose ordinate e determinate, considera senza fallo il bello, il qual si ritrova ne l'ordine e ne la figura: perché, se non vi fosse ordine né figura, le cose sarebbono bruttissime, com'erano per aventura ne l'antica lor confusione.[17] **[13]** Hanno similmente le matematiche il suo fine, perch'elle furono ritrovate, come dice il commentatore Simplicio nel secondo de la *Natural filosofia*, accioché l'animo trapassasse da le cose sensibili a l'intelligibili:[18] e fu questa prima opinione di Platone nel sesto dialogo del *Giusto*, nel quale egli c'insegna che da le supposizioni de' matematici debbiamo

natura fine, ed è causa, per il fatto che in virtù di esso le altre cose producono e sono, e dal momento che il fine o lo scopo è fine di qualche azione, e le azioni sono accompagnate dal movimento? Di conseguenza, negli esseri immobili non ci potrà essere questo principio del movimento, né una causa del bene. Per questa ragione, anche nelle matematiche non si dimostra nulla mediante la causa finale, e non esiste alcuna dimostrazione che argomenti in base al meglio o al peggio [...]. (Ed è proprio per queste ragioni che alcuni sofisti, come Aristippo, disprezzavano le matematiche: infatti, mentre nelle altre arti, e perfino nelle arti manuali, [...] si motiva tutto adducendo come ragione il meglio e il peggio, le matematiche non svolgono alcuna considerazione circa le cose buone e cattive)» (996a). Commentando questo brano, Alessandro di Afrodisia illustra l'argomentazione aristotelica con un'esemplificazione, relativa alle scienze matematiche, ripresa fedelmente da Tasso: «Per dimostrare che le cose stanno in questo modo, Aristotele cita l'esempio degli enti matematici. In loro, infatti, non sono presenti né la causa efficiente né la causa finale, e nella geometria non si dimostra nulla utilizzando il criterio del 'così è meglio'. Ad esempio, non si dimostra che gli angoli di un triangolo siano uguali a due retti in base al principio che 'così è meglio'» (Alex. Aphr. *in Metaph.*, *ad loc.*).

17. Simone Porzio scioglie i dubbi sollevati ricorrendo in modo esplicito alla soluzione delle aporie relative allo statuto degli enti matematici proposta dallo stesso Aristotele in *Met*. M, laddove si afferma: «Poiché il bene e il bello sono diversi (il primo, infatti, si trova sempre nelle azioni, mentre il secondo si trova anche negli enti immobili), errano coloro i quali affermano che le scienze matematiche non dicono nulla intorno al bello e intorno al bene. In effetti, le matematiche parlano del bene e del bello e li fanno conoscere in sommo grado: infatti, se è vero che non li nominano esplicitamente, ne fanno tuttavia conoscere gli effetti e le ragioni [...]. Le supreme forme del bello sono: l'ordine, la simmetria e il definito, e le matematiche le fanno conoscere più di tutte le altre scienze» (1078a, cui rimanda anche Baffetti 1998, *ad loc.*, ipotizzando tuttavia una mediazione del commento di Alessandro di Afrodisia che non pare necessaria).

18. Ci si rifà probabilmente all'esposizione di *Ph.* II 193b-194a, in cui Simplicio mette a tema le differenze tra il filosofo naturale e il matematico, discutendo come quest'ultimo non si occupi di oggetti di realtà bensì di astrazioni intellettuali («circa ea, quae sunt mente, intellectioneque separabilia»; si cita da un esemplare dell'edizione presente tra i postillati tassiani: vd. Aristotele-Simplicio 1558, p. 107, e Russo 2022, p. 392, n. 29b).

inalzarci quasi per gradi a quel principio non presupposto ch'è principio de l'universo, non chinando gli occhi a l'ombre e a le figure, che sono simiglianti a l'imagini che si veggiono ne l'acque.[19]

[14] M.P. Le matematiche adunque sono scala al fattore, chi ben l'estima.[20] Io avrei creduto più tosto che fossero una scala militare a gli artifici e a gli onori de la milizia: e già mi sovviene d'aver letto ne la vita di Marcello che Archimede, per compiacere ad Ierone re di Siracusa, aveva fatti nuovi e non più veduti ordigni di guerra e machine maravigliose, convertendo la ragione de gli ammaestramenti a la necessità de l'uso e facendola più illustre co 'l manifestarla a' sensi.[21]

[15] S.P. Se Ierone costrinse Archimede che rivolgesse il suo artificio da le cose imaginate a le corporee e materiali, fu simigliante a gli altri tiranni, i quali sforzano gli uomini a servire indegnamente;[22] ma per aventura il per-

19. Come indica anche BAFFETTI 1998, *ad loc.*, ci si riferisce alla conclusione di *Resp.* VI, libro dedicato alla definizione del profilo intellettuale del filosofo reggitore dello stato, e segnatamente al confronto operato da Socrate tra le discipline matematiche e la dialettica. Secondo la spiegazione socratica, coloro che si occupano «di geometria, di matematica e di scienze affini [...] fissano come ipotesi» dei postulati fondamentali, dai quali «prendono le mosse [...] per arrivare a quella verità che s'erano prefissi di raggiungere», utilizzando nelle loro dimostrazioni anche «modelli visibili», poiché «delle figure che compongono e tracciano, le quali corrispondono alle ombre e alle immagini che si formano sull'acqua, si servono come di immagini per cercare di vedere le realtà in sé che non si possono cogliere altrimenti che con l'intelligenza»: il filosofo, che «considera l'altra parte dell'intelligibile, quella che il ragionamento stesso attinge con la potenza della dialettica», deve dunque a maggior ragione procedere «dai postulati per quello che essi sono, ossia dei punti di appoggio e di partenza, per arrivare a ciò che non è più solo un postulato, al Principio di tutto [...], senza far uso in nessun modo di alcuna cosa sensibile, ma solo delle Idee» (cfr. 510C-511C).

20. L'espressione «scala al fattore» è un prelievo dalla canzone 360, *Quel'antiquo mio dolce empio signore*, dei *Rvf*, in cui essa è riferita alle «cose mortali, / che son scala al Fattor, chi ben l'estima» (138-139); ma andrà rilevato che la medesima formula ricorre nei versi incipitari della canzone composta da Ascanio Pignatelli in memoria del fratello Muzio: «Salisti al cielo, e i pregi tuoi ti furo / Quasi scala al fattore» (1-2; vd. PIGNATELLI 1593, pp. 52-59: 52).

21. La fonte dichiarata, seguita fedelmente poiché perfetta per il discorso che si sta conducendo, è la *Vita di Marcello* plutarchea, e più precisamente il racconto dell'assedio mosso da Marcello a Siracusa: «Ma di tutto ciò non si preoccupò Archimede, come se le armi del nemico nulla contassero a paragone dei suoi meccanismi. Non che ad essi si fosse dedicato come a un lavoro degno di attenzione; in maggioranza erano divertimenti di geometria, che aveva fatto a tempo perso. Il re Ierone per primo sollecitò e convinse Archimede a rivolgere un poco della sua tecnica dalle cognizioni teoretiche alle cose concrete e a mescolare in qualche modo la speculazione coi bisogni materiali, così da renderla più evidente ai profani, quando l'avesse resa sensibile» (14).

22. Di nuovo (come già al § 8), il tentativo di piegare le scienze a scopi utilitaristici è associato all'idea di tirannia che emerge nella *Politica* aristotelica, in cui essa è presentata

suase, e fu cortesia d'Archimede l'adoperar le scienze nobilissime in servigio de le men nobili. Ma quelle machine maravigliose con le quali era difesa Siracusa da la forza e da l'impeto de' Romani, eran quasi un trastullo e un giuoco del suo divino artificio, co 'l quale egli avrebbe potuto muover la terra se avesse avuta un'altra terra dove appoggiarle; e poteva misurare il cielo e l'arene: operazione assai maggiore che 'l difendere una città da' nemici.[23]

M.P. Non la difese nondimeno, e la sua mirabile sapienza fu superata dal valor de' Romani.[24]

[16] S.P. Niuna cosa è più forte de la sapienza; però ella è invitta e non può esser soggiogata in modo alcuno, e non è soggetta, come abbiam detto, a' regni e a gli imperi, ma libera ne la servitù e vittoriosa ne la perdita comune e gloriosa ne la publica vergogna;[25] ma l'arti mecaniche possono esser soggette a la violenza de la fortuna.[26] A ragione dunque erano stati prima ripresi da Platone coloro ch'avevano diminuita la nobiltà e l'eccelenza de la geome-

come una forma deviata di governo che opprime coloro che per natura sono liberi e non schiavi, «una monarchia che mette in atto un dominio di tipo dispotico sulla comunità politica» (cfr. III 1279a-b).

23. Verosimilmente, ancora sulla traccia di PLUT. *Marc.* 14: «Ma Archimede scrisse un giorno al re Ierone, di cui era parente ed amico, che si poteva con una certa forza sollevare un certo peso. Si dice che, preso d'entusiasmo per il vigore della propria dimostrazione, Archimede aggiunse che se fosse esistita un'altra terra, egli avrebbe mosso questa trasferendosi in quella» (un'analoga associazione tra le macchine belliche progettate dal matematico e il principio della leva da lui formulato trova spazio in *Ficino* 6). Ma l'immagine conclusiva è un adattamento di versi oraziani ispirati alla morte del matematico Archita di Taranto (evocato anch'egli al paragrafo successivo), 'misuratore' di mare, terra e arene: «Te maris et terrae numeroque carentis harenae / mensorem cohibent, Archyta, / pulveris exigui prope litus parva Matinum / munera, nec quidquam tibi prodest / aerias temptasse domos animoque rotundum / percurrisse polum morituro» (*Od.* I 28 1-6).

24. La capitolazione di Siracusa e la fine di Archimede sono parimenti narrate in PLUT. *Marc.* 18-19.

25. L'elogio della sapienza non è forse immemore di passi scritturali affini, che mettono in luce l'azione salvifica e i frutti gloriosi della Sapienza divina, come Qoèlet 9,16-18 («Et dicebam ego, meliorem esse sapientiam fortitudine. [...] Verba sapientium audiuntur in silentio, plus quam clamor principis inter stultos. Melior est sapientia quam arma bellica»), Sap 6,26 («Multitudo autem sapientium sanitas est orbis terrarum, et rex sapiens stabilimentum populi») o Sap 8,10 («Habebo propter hanc claritatem ad turbas»).

26. Nell'evento bellico il rovescio di fortuna e la conseguente sconfitta non intaccano la sapienza di Archimede, bensì l'efficacia dell'arte militare nella quale essa era stata momentaneamente applicata. L'incidenza della fortuna negli esiti delle «arti conietturali» è messa a tema fin dal *Gonzaga secondo* (12, 120-122) e ancora nella *Cavaletta*, in cui le arti della guerra e della navigazione offrono un esempio della componente fortuita che concorre a determinare le operazioni dei «buoni artefici» (108-111).

tria, e quasi avvilitala, con l'adoperarla in quelle cose c'hanno mole e grandezza corporea, facendola di libera serva e mercenaria, tutto che fra i primi ritrovatori di questo militare artificio fossero Eudosso e Archita, suoi amici, i quali aveano adornata la geometria di nuova varietà di machine: si rimase adunque l'arte del far gli instrumenti da guerra fra le altre militari e vi continuò gran tempo quasi divisa da l'altra, la qual deveva essere intenta a la cognizione de le cose celesti, come parve a Platone e a Tolomeo similmente.[27]

[17] M.P. Io veggo due strade, l'una d'ascendere quasi per gradi di supposizioni sino al cielo, l'altra di scendere a quella parte ch'a gli occhi de' mortali pare altissima: e mi vergogno di pregarvi che m'aiutate a la discesa, richiamandovi dal vostro alto e celeste proponimento.

[18] S.P. Ne lo scendere ancora può esser la sua propria laude e la propia perfezione: però non mi può esser grave il compiacervi, benché l'animo

27. Simone Porzio replica anche in questo caso un passo di Plut. *Marc.* 14, ispirato alla figura di Archimede e relativo alla possibilità di applicazione pratica delle dottrine geometriche: «Gli iniziatori della meccanica, scienza oggi seguita con interesse e a tutti nota, furono Eudosso e Archita, i quali comunicarono un grande fascino alla geometria mediante l'eleganza dei suoi procedimenti. Essi diedero ai problemi che non offrivano possibilità di soluzione con un procedimento soltanto logico e verbale il sostegno di schemi visivi e meccanici. [...] Platone rimase indignato da questo modo di procedere e polemizzò coi due matematici, quasiché distruggessero e corrompessero ciò che vi era di buono nella geometria: in tal maniera essa abbandonava infatti i concetti astratti per scendere nel mondo sensibile, ed usava anch'essa oggetti che richiedevano ampiamente un grossolano lavoro manuale. La meccanica fu così separata e si staccò dalla geometria; per molto tempo la filosofia l'ignorò, ed essa divenne una delle arti militari». Per il riferimento platonico, si potrà ricorrere a *Resp.* VII, laddove si discute dell'importanza, per l'educazione dei filosofi, delle scienze matematiche, le quali «da un lato sono discipline essenziali per l'uomo di guerra per disporre l'esercito, dall'altro lo sono per il filosofo perché possa attingere all'essenza dell'essere»: a fronte di tale ambivalenza, Socrate dichiara tuttavia che «se la geometria ci costringe a volgerci al mondo delle essenze, farà al caso nostro, altrimenti, se ci orienta al mondo del divenire, non ci interessa», rigettando la svalutazione utilitaristica della disciplina (cfr. 522C-526D; a quest'ultimo passo rimanda Baffetti 1998, *ad loc.*); si consideri anche l'*Argumentum* ficiniano *in dialogum septimum de iusto*, in cui si delinea la necessità, per i sapienti, di ascendere nel loro percorso di conoscenza «a terrenis ad coelestia, a mobilibus ad immobilia», sfruttando in tal senso le stesse discipline matematiche, distinte dalle arti piegate a scopi servili («caeteras autem facultates [...] serviles»: cfr. Platone-Ficino 1539, pp. 617-619). Il richiamo finale a Tolomeo guarda invece, con ogni probabilità, agli esordi dell'*Almagesto*, il cui primo capitolo – chiaramente ripreso anche di seguito, al § 19 – presenta l'astronomia in relazione alle altre discipline e muove proprio dall'esigenza di riconoscere «due sapientie partes», distinguendo gli ambiti speculativo e pratico («partem speculationis a parte operationis»: Dictio Prima, Cap. Primum, *De scientiae huius ad alias excellentia, et finis eius utilitate*; si cita dalla medesima edizione postillata da Tasso: vd. Tolomeo 1515, c. 1*v*, e Russo 2022, p. 390, n. 21).

vostro non potrà mai tanto fermarsi ne le parti inferiori e terrene che non ritorni per li medesimi gradi a le superiori e celesti; e so bene io che sete assai spesso usato a contemplare il movimento de' cieli e de' pianeti e l'ordine e la certa varietà di ciascuno e l'opposizioni e le congiunzioni e l'illustrazioni e i difetti: contemplazione in vero bellissima, a la quale è necessario l'aiuto de la geometria. **[19]** Nondimeno la contemplazione ancora de' corpi celesti è di cose corporee e sottoposte a' sensi; ma perché le stelle e la luna e 'l sole e i globi loro sono in quel genere di cose che dura perpetuamente e non patisce alterazione, ci fanno quasi una strada, come dice Tolomeo, a la cognizione d'Iddio altissimo.[28] Non bisogna dunque dimorar ne le cose celesti, quanto meno ne le terrene, a le quali nondimeno il discendere alcuna volta è laudevole, non che necessario e opportuno.

[20] M.P. Descendiamo adunque, se vi pare, da cielo in terra, come fe' Teti,[29] e dimostratemi per quale strada io debba incaminarmi: per quella secreta e incognita ne la quale sono investigati i secreti de la natura, o più tosto, com'io desidero, per quella difficile e aspra de la virtù, di cui si legge in Esiodo:

> Τῆς δ'ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν
> Ἀθάνατοι · μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐπ'αὐτὴν
> Καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον · ἐπὴν δ'εἰς ἄκρον ἵκηται,
> Ῥηϊδί⟨η⟩ δὴ ⟨ἔ⟩πειτα πέλει, χαλεκή περ ἐοῦσα.[30]

28. *e so bene... a la cognizione d'Iddio altissimo*: continua ad agire anzitutto la lezione di Pl. *Resp.* VII, in cui, entro la disamina delle discipline necessarie al filosofo, si passa dalla geometria all'astronomia, anch'essa capace di indurre «l'anima a guardare verso l'alto [...], strappandola alle cose di quaggiù», a patto di «usare delle meravigliose figure del cielo, in guisa di modelli per la conoscenza di quelle altre realtà» (529A-D). Ad essa subentra, quindi, un nuovo richiamo al magistero di Tolomeo e all'*incipit* dell'*Almagesto*, in cui si riconosce all'astronomia, in un'ideale gerarchia dei saperi, una funzione intermedia e propedeutica alla contemplazione della divinità, poiché il suo oggetto sono i corpi celesti incorruttibili e inalterabili, insieme alla perfezione dei loro moti: «Ipsa namque est scientia et via ad sciendum deum altissimum, propter rationem cum perscrutatione et intellectu, quae et eis similia vere et manifeste significant deum, qui non alteratur, et non movetur, neque est accidens, neque est factus» (Dictio Prima, Cap. Primum: Tolomeo 1515, c. 2*r*).

29. Non si tratta della Nereide Teti, celebre sposa di Peleo e madre di Achille, bensì di Teti, figlia di Urano unitasi ad Oceano (secondo la versione del mito ripresa, ad esempio, da Hes. *Theog.* 136, 337-370).

30. «[Il misero vizio è possibile raccoglierlo anche copiosamente, / con facilità: la sua strada è piana ed esso si trova vicino;] / invece davanti alla virtù il sudore posero gli dei / immortali: lungo ed erto è il sentiero che porta a lei / ed accidentato da principio; ma qua-

[21] S.P. Non è picciol dubbio il risolvere se prima si debba attendere a la filosofia de' costumi o a la naturale: e voi peraventura d'altro non dubitate.

M.P. Di questo sono senza dubbio assai dubbioso, perché da l'astrologia sento invitarmi a la contemplazione de la natura e de le cose da lei prodotte, quasi da l'uno a l'altro vicino: tanta mi pare la congiunzione e la famigliarità fra queste due scienze; ma ripensando fra me stesso, soglio così talvolta ragionar co' miei pensieri: che giova il saper come si muovano i pianeti or co 'l moto propio, ora quasi sforzati da violenza, e alcuna volta procedendo avanti, alcun'altra tornando indietro e facendo, come si dice, ritroso calle, s'io non sono atto per mio sapere a svolgere alcuno dal suo corso né a ritardare l'incominciato viaggio? E s'io non posso illustrare e oscurare la luna a mio senno o privar il sole de la sua luce, perché sono così sollecito ad investigarne la cagione? E che importa s'egli prima s'ecclissi a gli occidentali o a gli eoi, o s'egli possa ecclissarsi più volte in un luogo medesimo o ne lo spazio d'un picciol mese, o se pur ciò sia impossibile a fatto? **[22]** E s'io prestassi credenza a coloro ch'affermano che ne l'imperio di Tito e Vespesiano in tredici giorni il sole e la luna furono in vano ricercati nel cielo, dal quale erano quasi spariti, meriterei d'esser riputato ignorante, o m'affaticherei indarno di renderne alcuna ragione.[31] Da l'altra parte, s'io potrò sapere quel che sia la virtù e la fortezza,

lora tu abbia raggiunto la cima, / agevole si presenta da quel momento, per quanto difficile» (*Op.* [287-288] 289-292).

31. *Che giova saper... alcuna ragione*: Tanto nei contenuti (ripresi con qualche imprecisione) che nell'intonazione, il ragionamento di Pignatelli si ispira a Plin. *Nat. Hist.* II 1, sui fenomeni celesti. Nell'ipotesto si descrivono sinteticamente i moti dei pianeti (contrari alla rotazione della volta celeste, di cui pure subiscono la forza di attrazione: «omnium autem errantium siderum meatus, interque ea solis et lunae, *contrarium* mundo agere *cursum* [...]. Et quamvis adsidua conversione immensae celeritatis attollantur ab eo rapianturque in occasum, adverso tamen ire motu per suos quaeque passus») e subito di seguito il fenomeno delle eclissi di luna e sole, nelle modalità regolari con cui si verificano («compertum est et lunae defectum aliquando quinto mese a priore fieri, solis vero septimo, eundem bis *in XXX diebus* super terras occultari, sed *ab aliis hoc cerni* [ma il fenomeno è scorto ora in un luogo, ora in un altro], quaeque sunt in hoc miraculo maxime mira, cum conveniat umbra terrae lunam hebetari, *nunc ab occasus* parte hoc ei accidere, *nunc ab exortus*»). Nella stessa sede si racconta l'aneddoto secondo cui «XV diebus utrumque sidus quaereretur, et nostro aevo accidit imperatoribus Vespasianis patre III, filio II consulibus» («ne' nostri tempi è intravenuto che dodici dì passorono ne' quali né l'uno, né l'altro pianeta si vide. Et questo fu l'anno che Vespasiano patre la terza volta, et Vespasiano figliuolo la seconda furono consoli», secondo il volgarizzamento di Landino che Tasso ebbe probabilmente a disposizione: vd. Plinio-Landino 1543, p. IX). Importa infine rilevare la consonanza tra la disillusione di Pignatelli in merito all'utilità delle conoscenze astronomiche e la trepidazione venata di scetticismo con cui Plinio entra in materia, non senza condannare la tracotante pretesa, comune a molti, di esaurire l'esplorazione e la misurazione del cosmo: «Mundum et hoc quodcum-

potrò divenire forte e valoroso, e con la cognizione de la giustizia giusto nel regno e ne la città, e liberale co 'l sapere quando e a chi si convenga il donare. **[23]** Dunque o liberatemi da questi pensieri de le cose divine, i quali ci soprastanno e ci spaventano a guisa di spada o di sasso pendente o d'altra cosa che minaccino morte e ruina, o insegnatemi almeno com'io possa vincere il timore de la morte, da la quale per la gioventù peraventura sono assai lontano, o il desiderio de l'onore e de la gloria, al quale soglion correre con abbandonate redine tutti gli animi più generosi.

[24] S.P. Voi non distinguete le vostre dimande; par nondimeno che dimandiate non poche cose in non molte parole: e prima da quale scienza si debba dar principio a lo studio de la filosofia, e poi se la cognizione de le cose naturali e divine giovi a l'operar virtuosamente: e mi pare in somma che vogliate più tosto imparare la virtù che la scienza; ma la virtù o non si può apprendere, o ella è scienza.[32]

M.P. Io vorrei apprendere non solamente la virtù ma la fortuna ancora, perché già lessi:

> Disce, puer, virtutem ex me verumque laborem,
> Fortunam ex aliis.[33]

[25] S.P. Da me si può forse apprendere con la vera fatica la virtù, s'ella pur si può insegnare.[34] Ma se del fabricare la fortuna è alcuna arte simigliante a quella de' fabri o de gli architetti, questa fu maravigliosa veramente ne' vostri antecessori, i quali si fabricarono non solamente la riputazione e l'onore ne le cose civili e militari, ma la grandezza e gli stati che posseggono in questo regno, cominciando da quel buono arcivescovo che mosse Carlo Primo contra Manfredi a l'impresa di Napoli o, molto prima, da quelli che si

que nomine alio caelum appellare libuit [...] numen esse credi par est, aeternum, inmensum [...]. Huius extera indagare nec interest hominum nec capit humanae coniectura mentis. [...] Furor est mensuram eius animo quosdam agitasse atque prodere ausos [...]». Come segnala Baffetti 1998, *ad loc.*, l'espressione «ritroso calle» è un'eco dantesca (da *Inf.* XX 39).

32. Simone Porzio riconosce che il dubbio di Pignatelli attorno alla disciplina filosofica dalla quale iniziare la propria formazione (filosofia divina, naturale o morale) adombra in realtà la vocazione del gentiluomo alla vita attiva e la sua aspirazione alla pratica delle virtù piuttosto che al conseguimento della sapienza; si inserisce così a questo punto una questione centrale nel dialogo, vale a dire se la virtù possa essere insegnata e appresa al pari della scienza, e dunque identificarsi con quest'ultima.

33. *Aen*. XII 435-436 («Impara da me, ragazzo, il vero valore e la fatica; la fortuna da altri»).

34. Con un abile gioco di parole, il filosofo riformula i versi virgiliani per suggerire che la virtù si apprende con reale fatica.

ritrovarono ne le guerre di Grecia e di Costantinopoli sino al signor marchese vostro padre.[35]

[26] M.P. Lasciam da parte, se così vi pare, l'ammaestramento de la fortuna, de la quale dee senza fallo essere alcuna arte, altrimente non si dipingerebbe co 'l timone a guisa di nocchiero che soglia governar la nave ne le tempeste;[36] e fate ch'io sappia quel che sia la virtù e quale, e quando si debba apprendere, o prima de le altre scienze o dopo le naturali e le divine.

[27] S.P. Io comincerò da questa parte a rispondervi, dico da l'ordine c'hanno fra loro la civile e la contemplativa filosofia; e bench'intorno a ciò siano diverse opinioni de' Greci, de' Latini e de' barbari, io tutta volta ho seguitata e seguito quella de' Greci, ch'è la più antica per origine e la più salda per fondamento di ragione e la più reverenda per autorità,[37] ma non ho avu-

35. Insieme agli albori della dinastia Pignatelli, riconducibili all'epoca delle spedizioni crociate nel Mediterraneo orientale (vd., *infra*, 239), si ricorda la figura dell'arcivescovo Bartolomeo Pignatelli, inviato nel 1263 da Papa Urbano IV (nemico di Manfredi e degli eredi di Federico II di Svevia) presso Carlo d'Angiò, per convincerlo a intraprendere la conquista del Regno di Sicilia, che gli avrebbe concesso di ascendere al trono come Carlo I. Lo attesta con dovizia di dettagli la ricostruzione storiografica di Angelo di Costanzo: «fu fatta elettione di Bartolomeo Pignatello nobile Napolitano Arcivescovo d'Amalfi c'havesse da andare con Titolo di Legato Apostolico a trovarlo in Provenza, e riferirgli la buona volontà del Papa, et del Collegio di farlo Re di duo Regni, et a trattare la venuta sua, e sollecitarla quanto prima si potesse. Andò l'Arcivescovo con grandissima diligenza, e con bel modo espose l'Ambasciata, e com'era huomo del Regno di Napoli e molto intendente con prudentissimo discorso mostrò a quel Signore la bellezza, e l'opulentia de l'uno, e l'altro Regno, e l'agevolezza di conquistarli, per l'odio che portavano universalmente i populi alla Casa di Svevia» (si cita da un esemplare dell'edizione presente tra i postillati tassiani: vd. DI COSTANZO 1572, c. 10*v*, e RUSSO 2022, p. 389, n. 13). Le *Istorie* di Angelo di Costanzo sono identificate con «l'Istoria di Napoli» richiesta da Tasso in una lettera scritta dal capoluogo partenopeo il 4 ottobre 1589 (cfr. *Lettere*, IV, n. 1171, e BASILE 2000, p. 235). Muzio Pignatelli era figlio di Scipione, Marchese del Lauro.

36. Insieme alla ruota, il timone è uno degli attributi tradizionalmente associati all'immagine della Fortuna, sin dall'epoca classica; in rapporto al passo tassiano, che interpreta la rappresentazione della Fortuna in veste di nocchiero quale prova della possibilità considerare la sorte propizia come un'arte che sia concesso apprendere, risulta interessante la lettura elaborata da Aby Warburg dell'iconografia affine della Fortuna con vela, che ebbe ampia diffusione nel Rinascimento: secondo lo studioso, essa veicolerebbe infatti l'ideale rinascimentale di una sorte che l'uomo (talvolta raffigurato al timone accanto alla Fortuna) può in parte governare o con la quale può collaborare grazie alla propria virtù (vd., anche per puntuali riferimenti a opere figurative o emblemi, BORDIGNON-CENTANNI-URBINI 2011). Si ricordi anche la personificazione della Fortuna di *GL* XV, ritratta dal poeta al comando della nave che conduce Carlo e Ubaldo a riscattare Rinaldo, mentre «siede al governo e regge il corso» (ott. 7, 4).

37. Il criterio fu realmente applicato dal Porzio interprete aristotelico, come egli stesso attestava negli esordi del *De rerum naturalium principiis*, in cui «si affrettava a illustrare

ti sempre seguaci i miei scolari medesimi.[38] Voi udite l'una e l'altra parte, e poi appigliatevi a quella che stimerete migliore, perché sarà libera la vostra volontà com'è libero il giudicio de l'intelletto.[39] **[28]** È ragionevole che prima s'abbia cura di quella parte che prima è nata; ma prima nasce in noi il corpo, poi l'anima sensitiva, al fine quella ch'è fornita di ragione: dunque prima di queste membra terrene sogliono gli uomini prendersi pensiero; poi di formar l'appetito e di tenerlo a freno e sotto alcune leggi, e ciò si può far con la filosofia de' costumi; ultimamente sogliam illustrar l'intelletto co 'l lume de la filosofia contemplativa. Così parve ad Aristotele nel settimo de la sua *Politica*,[40] a Socrate, a Platone, a Senofonte e a Pitagora ne' suoi *Versi aurei* e

la diversità dei vari commenti alla *Physica*, da quelli degli *interpretes* greci, più fedeli alle intenzioni del *Philosophus*, a quelli arabi e "latini" spesso del tutto ignari della lingua greca e, quindi, indotti facilmente a cadere in equivoci e in svianti errori linguistici» (Vasoli 2001, p. 602); vd. ad esempio un passo, segnalato da Vasoli, in cui Tasso avrebbe potuto leggere: «Iam antea movimus horum verborum difficultatem, innumeras propemodum apud Graecos, Latinos, et Arabas [sic] peperisse interpretationes [...]. Ego vero eam huius loci explicationem afferre conabor, qua si quae oboriuntur controversiae, partim ut a proposito alienae reijcientur, partim verborum dilucida enarratione dirimentur» (si cita dalla *princeps*, Porzio 1553, Bi*v*).

38. Difficile sciogliere il riferimento di Porzio ai propri scolari, ma Del Soldato 2010, p. 19, nota 59, ipotizza che la battuta possa essere dettata dalle posizioni averroiste (e dunque 'barbare') sviluppate da diversi discepoli del filosofo, tra cui anche Giovan Giacomo Pavese (o Giovanni Calabro), nel quale la studiosa riconosce il Dottor Calabrese.

39. L'esercizio del libero arbitrio sia nei giudizi che nelle scelte individuali è uno dei cardini della dottrina cristiana. Nella *Summa theologiae*, ad esempio, San Tommaso argomenta che la volontà non è piegata da alcuna necessità, nemmeno quando accoglie il fine ultimo al quale si debbono indirizzare le azioni umane, al pari di quanto accade all'intelletto, che contempla i principi primi necessari senza subire forzature della propria libera natura: «voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ultimo fini» (I-II q. 82, *De voluntate*, a. 2, *Utrum voluntas ex necessitate omnis velit quaecumque vult*). Nelle sue ricorrenti meditazioni sul rapporto tra intelletto e volontà, e attorno all'esercizio di entrambi, Tasso fa sovente riferimento alla tradizione patristica e soprattutto scolastica (Tommaso d'Aquino, Pietro d'Alvernia, Giovanni Duns Scoto): così nella prima redazione conservata del *Forno* (103), nel *Gonzaga* (129-132), nel *Discorso della virtù eroica e della carità* (p. 197), nella celebre Epistola 123 a Scipione Gonzaga (*Lettere*, II, n. 123) e ancora nel *Cataneo-conclusioni* (vd. 109-110 e il relativo commento). Il tema è approfondito, nelle sue implicazioni e con abbondanza d'esempi e rimandi alle fonti, in Vagni 2020, pp. 23-30.

40. *È ragionevole...* *Politica*: *Pol.* VII mette a tema quale sia la vita migliore per gli individui e la comunità cittadina, tra azione e contemplazione, e di conseguenza si interroga su «come un uomo divenga moralmente retto» (1332a): secondo Aristotele, «come l'anima e il corpo sono due, così vediamo che anche dell'anima ci sono due parti, quella irrazionale e quella che possiede la ragione, e che i loro stati abituali sono due, uno l'appetito, l'altro

ad Ierocle suo espositore, il quale assomiglia l'intelletto non purgato da le passioni a l'occhio infermo e offuscato, che non può rimirare il lume del sole.[41] **[29]** Oltre acciò l'azione è quasi fondamento de la contemplazione, come

l'intelligenza, e come il corpo precede l'anima per quanto riguarda la generazione, così anche la parte irrazionale dell'anima precede quella che possiede la ragione. [...] Perciò, anzitutto, è necessario che venga prima la cura del corpo rispetto a quella dell'anima, poi quella dell'appetito» (1334b; segnalato anche da Baffetti 1998, *ad loc.*). È plausibile che intervenga già a questo punto la mediazione dell'*Universa philosophia de moribus* di Francesco Piccolomini, che Tasso darà prova di compulsare nei paragrafi successivi, nella quale si ripresenta la tesi aristotelica proprio nell'atto di ripercorrere le diverse opinioni riguardo all'ordine da tenersi nell'apprendimento delle discipline filosofiche: «ratione ordinis partium animae per philosophiam componendarum, qua ratione utitur Aristotelis in septimo de Republica [...]. Ut corpus generatione est prius anima, ita pars animae rationis expers est prior generatione parte rationali. Ex quo infert primo suscipiendam esse corporis curam; secundo curam partis animae, quae est expers rationis, qualis est appetitus; tertio partis animae ex se ratione praeditae: cum igitur Moralis Philosophia instituat appetitum, et partem animae generatione priorem; est necesse ut origine, et docendi ordine prior sit inspectrice Philosophia, quae instituit mentem posterius» (si cita da un esemplare dell'edizione censita tra i postillati tassiani: cfr. Piccolomini 1583, p. 32, e Russo 2022, p. 393, n. 37). Alla precedenza del corpo e dell'anima sensitiva-irrazionale rispetto alla componente razionale si accenna anche nel *Conte* (89).

41. La posizione socratico-platonica è annoverata anch'essa da Piccolomini nella medesima sede, sulla scorta di diversi dialoghi, tra cui il *Fedone*: «definitur Philosophia a Platone in Phaedone, quod sit mortis meditatio, quatenus est quaedam animi a corpore secretio: Philosophia seiungit animum a corpore dupliciter, primo liberans illum a vehementioribus perturbationibus per civilem partem, mox a sensibus ope contemplationis [...] at secretio a perturbationibus antecedit: civilis itaque Philosophia primo est addiscenda» (Piccolomini 1583, p. 32). Pure l'accenno a Senofonte potrebbe essere ispirato da un brano successivo dell'*Universa philosophia*, corrispondente al *Gradus Quintus* e alle riflessioni *De Paedia* ivi condotte, in cui si ricorda che «Xenophon libros scripsit de pedia Cyri: quam rectam institutionem non ex uno tantum, se ex variis ortum ducere conspicuum est. Oritur enim nonnunquam ex congruente educatione, familiari adhortatione, rectaque assuetudine; qualis ea est, quae necessaria est Iuveni audituro Civilem Scientiam [...]. Insuper oriri potest ex experientia, exercitatione, et usu rerum; ut eadem paedia ad Artes, et ad Civilem Scientiam parat: Similiter naturalis Philosophia experientiam expostulat, et paedia ad eam frequenter experientia acquiritur» (ivi, p. 254; da cui si può forse trarre un'implicita indicazione della precedenza, nel percorso di formazione, di filosofia morale e naturale rispetto alla pura speculazione). Ultimo nella serie, il filosofo neoplatonico Ierocle di Alessandria, attivo nel V secolo, celebre per il suo commento alla silloge dei *Versi aurei* di Pitagora, che egli apre suggerendo (sulla scorta della lezione pitagorica) una precisa successione nel percorso di purificazione e perfezionamento dell'animo da compiersi mediante la filosofia: «Ad primum quidem civilis virtutis proponit praecepta. Primo enim ignorantia nos purgare oportet et desidia. Postea rerum divinarum scientiam inferre. Nam ut oculus lipposus et immundus, res nimium lucentes discernere non potest, ita animus noster nisi virtute praeditus, pulchritudinem veritatis conspicere nequit, cum vitiatum, purum attingere nefas sit» (non avendo

fu opinione d'Eustazio, di Niceta e d'altri.[42] Prima dunque debbiamo essere ammaestrati ne l'azione, poi ne la contemplazione; altrimenti l'edificio de le scienze sarebbe ruinoso e sempre perturbato da l'ira, da l'odio, da l'invidia, da la paura, da la speranza e da l'amore e da l'altre passioni che sono

Venti contrari a la vita serena.[43]

Ultimamente, se ne le scienze si dee cominciare da le cose più facili, senza dubbio il principio dee prendersi da gli ammaestramenti morali, perché le contemplazioni de le cose naturali e celesti portano seco maggiore oscurità e malagevolezza;[44] ma udite, se vi pare, le ragioni de gli avversari, le quali a questo nostro amico non sarà grave di referire.

[30] D.C. Io dirò quello c'ho raccolto de l'opinione di molti filosofi di grandissima autorità, di Zenone, dico, di Crisippo, d'Eudemo, di Cicerone medesimo, il qual poi in questa parte fu seguitato da una lunghissima schiera de' nostri Latini: dice egli ne le *Quistioni Tusculane* che niuna cosa può far la consuetudine, la quale assai più agevolmente non possa far la ragione; laonde, se i barbari per usanza sono avezzi a tolerar le ferite e la morte senza

individuato una verosimile fonte intermedia, si cita direttamente da una rara edizione veneziana di metà Cinquecento: PITAGORA-IEROCLE 1554, p. 5).

42. Nella difficoltà di individuare l'esatto retroterra del passo, è significativo che la medesima sentenza «actio enim contemplationis est fundamentum» si legga nell'esposizione di Niceta di Eraclea che correda l'*Oratio secunda in Pascha* di Gregorio di Nazianzo, a proposito della contrapposizione biblica tra le figure di Lia e Rachele (si cita da un'edizione medio-cinquecentesca: GREGORIO DI NAZIANZO-NICETA 1570, p. 470; «Actio enim contemplationis basis et fundamentum est», è affermato anche nel commento all'*Oratio In Christi Nativitatem*, ivi, p. 352). Arcivescovo ortodosso e autore vissuto tra l'XI e il XII secolo, celebre espositore di Gregorio di Nazianzo, Niceta di Eraclea non va confuso con Niceta Coniata, politico, storiografo e intellettuale attivo tra XII e XIII secolo: confusione in cui forse è incorso Tasso, se si considera che quest'ultimo fu discepolo dell'Arcivescovo Eustazio di Tessalonica (morto entro il 1195), «lo studioso più dotto del millennio bizantino e l'autore di monumentali commentari all'*Iliade* e *Odissea* (ma anche a Dionigi Periegeta e al *Canone giambico* di Giovanni Damasceno, oltre che, forse, agli epinici di Pindaro)» (PONTANI 2020, pp. 60-61), la cui produzione non converge in direzione dell'omiletica gregoriana e il cui nome potrebbe qui comparire per effetto di attrazione della figura (erroneamente identificata) di Niceta.

43. L'influenza perturbatrice delle passioni è esemplificata con un prelievo dalla canzone petrarchesca *Italia mia, benché 'l parlar sia indarno* (*Rvf* 128 105), che presenta come «venti contrari» alla serenità individuale e collettiva «l'odio et lo sdegno» (la citazione sarà replicata al § 95).

44. L'argomento «ex facilitate, familiaritate» è parimenti annoverato nella trattazione dell'*ordo studiorum* di PICCOLOMINI, *Universa philosophia* (vd., ad esempio, PICCOLOMINI 1583, p. 35).

dolore, molto più facilmente devrebbe sopportarle il filosofo. Prima dunque si devrebbe ammaestrare la parte ch'in noi è fornita d'intelletto e d'intendimento, e poi l'affettuosa.[45] **[31]** Oltre acciò prima s'impara la teorica, poi la pratica; ma la filosofia contemplativa è quasi teorica in comperazione de la civile:[46] è convenevole ancora che prima si formi la potenza de l'animo, la quale è atta a conoscere e a giudicare, dapoi l'altra, ch'è guidata e scorta dal suo lume, altrimente sarebbe somigliante a colui che camina ne le tenebre. Dicono ancora che la fortezza è quasi guerriero, la prudenza somigliante al capitano; ma non è ragionevole che prima sia ammaestrato il soldato, poi quello che dee comandarli.[47] **[32]** Si dice appresso che 'l giovane non è atto

45. Il Dottor Calabrese adatta al discorso le riflessioni del Libro II delle *Tusculanae disputationes* in merito alla necessità intellettuale e all'utilità pratica della formazione filosofica, anzitutto per sviluppare la capacità di affrontare dolore e passioni: se nel liberare l'uomo dal timore della sofferenza anche la consuetudine alla sopportazione ha efficacia, molto più efficace sarà infatti il controllo razionale («et mos valet, ratio non valebit?»: XV 34), come dimostra l'esempio di coloro che danno prova di impassibilità in virtù della ragione piuttosto che del valore militare, al contrario di chi come i barbari è guidato da brama di onore più che da ragionevolezza («neque enim illum quem facile tulerant ratione aut sapientia tulerant, sed studio potius gloria. Itaque barbari quidam et immanes ferro decertare acerrume possunt, aegrotare viriliter non queunt»: XXVII 65). Più in generale, nel discorso si riconosce un richiamo all'etica di impronta razionalistica che caratterizza la tradizione stoica, qui rappresentata oltre che da Cicerone anche dai padri fondatori Zenone e Crisippo, attivi tra IV e III secolo a.C.; più arduo sarebbe spiegarsi il riferimento al peripatetico Eudemo di Rodi, se non si volesse ipotizzare un fraintendimento del nome del filosofo stoico Eudromo, citato insieme a Zenone e Crisippo da Diogene Laerzio nella sua *Esposizione delle dottrine stoiche*, proprio laddove si discute della partizione delle discipline filosofiche, della collocazione dell'etica nel complesso di queste ultime e del loro insegnamento: «Nessuna parte è da preferire all'altra – secondo quanto affermano alcuni di loro –, ma sono tutte strettamente connesse fra di loro. [...] Altri, invece, pongono al primo posto la logica, al secondo la fisica e al terzo l'etica. Tra questi ci sono Zenone, nella sua opera *Sulla ragione*, Crisippo, Archedemo ed Eudromo» (*Vite* VII 40). Significativamente, l'errore si produce già in Piccolomini, *Universa philosophia*, da cui plausibilmente Tasso attinge; ove l'autore discute la preminenza dell'insegnamento della filosofia contemplativa, si legge infatti: «Ideo Zeno, Chrysippus, Archedemus, *Eudemus*, referente Diogene Laertio in vita Zenonis» (Piccolomini 1583, p. 32).

46. Si continua a seguire la traccia del repertorio di argomenti in favore dell'una e dell'altra posizione offerto da Piccolomini, *Universa philosophia*, in cui, di seguito al richiamo ai fondatori dello stoicismo, si aggiunge: «dum civilis cum inspectrice Philosophia comparatur, haec theorica, illa practica recte dicitur; et quia theorica practicam dirigit, eique principia impartitur, necessario primo est addiscenda» (Piccolomini 1583, pp. 32-33).

47. L'immagine topica della prudenza-duce, abito intellettuale cui fanno seguito le altre virtù e al cui servizio si presta in special modo la fortezza, è puntualmente ripresa in diverse occorrenze anche in Piccolomini, *Universa philosophia*, in particolare ove si tratta del numero e delle possibilità di classificazione delle disposizioni virtuose (cfr. *Gradus*

ad ascoltar la filosofia de' costumi, sì come colui ch'è più atto a divenire geometra che prudente: e perché una parte de la prudenzia civile s'affatica nel far le leggi, non è alcun dubbio ch'al giovane non sia più agevole il divenir fisico che legislatore.[48] Aggiungono a tutte queste ragioni Alessandro, Simplicio e Averroè che da le contemplazioni de le cose naturali e celesti nascono le virtù morali.[49]

[33] S.P. Peraventura è vero quel che voi dite, ma con qualche distinzione, perché, se voi intendete d'una esquisita dottrina, prima si dee cercar la scienza contemplativa, poi la civile; ma con ragioni non esquisite ed essatte prima debbiamo essere ammaestrati ne le morali: anzi sin da le cune e da le fasce sogliamo ascoltare e quasi bere co 'l latte de le nutrici alcune di quelle cose ch'appertengono a la gentilezza e a l'onestà de' costumi.[50] Quinci furono

Quartus, Capp. XXXIII-XXXIV; Piccolomini 1583, pp. 210-211). Sul fronte poetico, lo stesso Tasso presenta lo «Sdegno» (espressione della componente irascibile dell'anima umana, la cui virtù è altresì identificata con la fortezza) sotto le spoglie di un «guerriero» fedele alla Ragione, nella canzone *Quel generoso mio guerriero interno*, compresa nella silloge procurata da Osanna nel 1591 (vd. *Rime d'amore* 2016, n. CIV).

48. L'argomentazione «ex conditione addiscentis» si incontra anch'essa in Piccolomini, *Universa philosophia*, mutuata principalmente dall'*Etica Nicomachea*: «Nam ea disciplina, cuius iuvenis non est idoneus auditor, non est a iuvene primo addiscenda: huiusmodi est civilis; inquit enim Aristotelis in primum Moralium Nicomacho [...] Iuvenem non esse idoneum auditorem civilis scientiae, quia rudis est actuum vitae, de quibus in civili rationes formantur [...]. At dicit aliquis iuvenem etiam non posse esse physicum, et sapientem, ut asseritur in sexto Moralium Nicomacho [...] potest enim iuvenis esse geometra, et mathematicus»; poco avanti si afferma inoltre che «iuvenes magis sunt apti apprehendere physica, quam condere Leges» (Piccolomini 1583, pp. 33-34; vd., inoltre, *Eth. Nic.* VI 1142a, cui rimanda Baffetti 1998, *ad loc.*).

49. Ancora un prelievo dalla trattazione di Piccolomini, *Universa philosophia*, che annovera la teoria della preminenza della contemplazione «per ea, quae Alexander, Simplicius, et Averroes protulerunt [...]: docent enim in viro sapiente ex contemplatione veri manare omnes virtutes Morales» (Piccolomini 1583, p. 33).

50. La distinzione è proposta da Piccolomini, *Universa philosophia*, al termine della dissertazione ripresa sin qui: «Si distincte, et exacte civilem scientiam apprehendere cupimus, necesse est, ut primo contemplationi navemus operam. Altera sit: si tantum confuse, et crassa quadam notitia civilem apprehendere cupimus, valemus primo, et sine scientiis physicis ei incumbere. His tertio addo: pro cuiusvis partis philosophiae congruente adeptione, necesse est primo recta educatione, probis moribus nos esse decoratos» (Piccolomini 1583, p. 34). Si torna dunque a suggerire, come all'inizio del dialogo, l'idea della pluralità dei livelli del sapere, in questo caso per rivendicare un diritto di cittadinanza tanto al possesso di dottrine 'perfette' quanto all'ammaestramento che non raggiunge un simile grado di compiutezza e certezza. Tradotto nei termini della questione, benché in linea teorica sarebbe doveroso munirsi preventivamente della sapienza che deriva dalla contemplazione, in modo che essa illumini la riflessione etica, le contingenze impongono a ciascuno di confrontarsi anzitutto con questioni morali. Il periodo pare chiudersi con un rovesciamento (forse

instituite da gli antichi legislatori le canzoni in lode de la virtù e de gli eroi, con le quali, come piacque a Platone, le nutrici debbono lusingare l'animo ancor tenero de' fanciulli;[51] da questa cagione ebbero parimente origine i poemi di Teognide e di Focillide e quelli che sono attribuiti a Pitagora e a Catone.[52] **[34]** Non è vero dunque ch'il giovane non sia buono ascoltatore de la moral filosofia; non è vero, dico, assolutamente, ma con quella condizione ch'egli aggiunge, perché nel giovane ascoltatore i filosofi sogliono ricercar quelle qualità che sono parimente desiderate da' poeti:

> Sotto biondi capei canuta mente,
>
> Frutto senile in su 'l giovenil fiore;[53]

suggerito dal richiamo platonico appena successivo) dell'immagine ciceroniana dell'infante che, a fronte di una naturale predisposizione alla virtù, sugge già con il latte della nutrice i germi dell'errore, come figura nell'esordio di *Tusc.* III: «paene cum lacte nutricis errorem suxisse videamur» (II 3); la stessa metafora ricorre nel *Nifo*, entro il discorso di Vincenzo Martelli («posso dire d'aver in lei co 'l latte bevuta la cognizion di quelle cose ch'altri con molto studio e con molta fatica da' libri va raccogliendo»: 15), per poi essere ripresa nell'orazione di Bernardo Tasso (46).

51. Baffetti 1998, *ad loc.*, richiama il passo di *Resp.* II, relativo all'educazione dei custodi dello Stato, in cui Socrate afferma la necessità di «far opera di convinzione presso le madri e le nutrici, perché raccontino ai loro piccoli le favole ammesse, in modo da plasmare con esse le loro anime» (377C); le caratteristiche di tali favole si evincono tuttavia in seguito, nel corso del libro, laddove si esamina la vera natura degli dèi, sublime oggetto di poesia, e soprattutto nel Libro IX, in cui si dichiara che «non sarà accettata altra forma di poetica che gli inni agli dèi e gli encomi per gli uomini virtuosi» (607A).

52. Le consuetudini del Tasso dialogista farebbero supporre che anche questo catalogo di *auctoritates* sia ricalcato da un'unica fonte, benché non sia stato possibile rinvenire l'ipotesto. Varrà comunque la pena ricordare che la poesia di Focilide è evocata da Plutarco, nel trattatello morale *Come educare i figli*, proprio laddove si fa riferimento alle indicazioni pedagogiche rivolte da Platone alle balie in *Resp.* II 337C: «In sintonia mi sembra la raccomandazione, rivolta dal divino Platone alle balie, di non raccontare ai bimbi neppure delle fiabe a caso [...]. Anche il poeta Focilide mi sembra che dia un buon consiglio quando dice: "Già ai bambini si devono insegnare le buone azioni"» (3F). Le riflessioni poetiche di Teognide circa la possibilità di insegnare la virtù sono invece richiamate, con due citazioni esplicite, nel *Menone* platonico, tra le fonti principali del presente dialogo (cfr. 95D-96A). I *Versi aurei* di Pitagora sono già stati citati al § 28 (al cui commento si rimanda), mentre l'ultimo riferimento a Catone il Censore chiama verosimilmente in causa il *Carmen de moribus* a lui attribuito (in realtà, una raccolta di massime e non un'opera poetica come da molti tramandato), al quale attingono in diversi luoghi vari autori successivi, tra cui Cicerone.

53. I versi, da considerarsi separatamente, sono prelievi da due sonetti pressoché contigui dei *Rvf* (è ripreso il terzo verso dei componimenti 213 e 215), entrambi dedicati alla celebrazione delle virtù straordinarie dell'amata («Gratie ch'a pochi il ciel largo destina»: 213 1),

de le quali sono maravigliosamente adornati il signor Muzio e gli altri signori suoi fratelli.[54] **[35]** Potrà dunque senza dubbio il giovane mansueto e temperato, che sa tenere i suoi desideri sotto il freno di modesta fortuna, ascoltare i precetti de la moral filosofia; e non dico ch'a lui si convenga di far le leggi, ma di riceverle volontariamente dal maestro, ch'è quasi legislatore de la sua vita: e che sono altro che leggi volontarie e infisse ne l'animo le ragioni e gli insegnamenti de la filosofia?[55] Ma perché voi avete collocata la prudenza ne la parte intellettuale, quasi divisa e separata da l'affettuosa, il vi concedo di leggieri, sì veramente che voi distinguiate l'intelletto nel prattico e ne lo speculativo, perché la prudenza è virtù di quell'intelletto che riguarda l'azione: però ha compagnia e congiunzione inseperabile con le virtù morali, che sono forme del concupiscibile o de l'irascibile appetito.[56]

tra cui una maturità d'animo e d'intelletto che nemmeno l'aspetto giovanile riesce a celare. Il richiamo poetico è funzionale al discorso di Porzio, in quanto dà prova della possibilità di una gioventù matura e saggia, nella quale riescano a trovare interlocutori sia i filosofi sia i poeti: non è dunque vero in senso assoluto che un giovane non sia in grado di apprendere la filosofia morale, bensì soltanto nel caso in cui egli sia totalmente privo di saggezza, come Aristotele lo descrive nel passo di *Eth. Nic.* VI 1142a precedentemente ripreso (cfr. il § 32 e il relativo commento).

54. Come suggerisce anche BAFFETTI 1998, *ad loc.*, il fratello di Muzio Pignatelli che maggiormente si distinse fu Ascanio (nato probabilmente nel 1533), ricordato come poeta e condottiero di valore; Tasso lo conobbe in gioventù a Padova, dove il nobiluomo si addottorò *in utroque iure* e partecipò alla raccolta delle *Rime degli Academici Eterei*, per poi rientrare a Napoli e consacrarsi alla carriera militare, facendosi onore al servizio della Corona di Spagna, in campagne contro i Turchi e nelle Fiandre (vd. TORRE 2015). Nella ricognizione storiografica di MODESTINO 1859, sono annoverati anche un altro fratello maggiore di Muzio, Camillo, e un fratello minore, «Fulvio vescovo dell'Aquila che gli venia appresso» (pp. 32-33).

55. Già nel *Ghirlinzone*, Tasso evidenzia il legame tra gli orizzonti etico e legislativo, attribuendo alle virtù riconosciute in Barbara d'Austria lo statuto di «leggi» di condotta (9), probabilmente con la scorta autorevole dell'*Orazione funebre per il grande Basilio* di Gregorio di Nazianzo, in conclusione della quale si consegna il ritratto del defunto Vescovo di Cesarea come un «quadro di virtù» da adottare quale «legge vivente», norma di vita (35,80).

56. Porzio coglie l'accezione intellettualistica con cui la prudenza è stata chiamata in causa dal Dottor Calabrese (vd. 31, benché già al § successivo egli stesso accennasse alla declinazione «civile» della prudenza) e ne ribadisce, da parte sua, il ruolo di virtù-guida dell'azione. Alla base, si riconosce la distinzione aristotelica tra virtù morali (espressione della componente irrazionale-appetitiva dell'anima) e virtù intellettuali (abiti della dimensione razionale), condotta in *Eth. Nic.* I 1102a-1103a; è significativo che, di seguito a tale suddivisione, Aristotele suggerisca che le prime derivano «dall'abitudine», le seconde «dall'insegnamento» (cfr. II 1103a). All'ulteriore classificazione delle virtù intellettuali è dedicato invece il Libro VI del trattato, che differenzia gli abiti dell'intelletto speculativo (scienza, intelletto, sapienza) da quelli dell'intelletto pratico, ovvero le virtù intellettuali volte alla produzione (arte o tecnica) e all'azione (prudenza o saggezza): per la precisione,

[36] M.P. S'in questa guisa si dee prima apprendere la filosofia de' costumi che la contemplativa, tutti da le cose medesime sogliono venire quasi ammaestrati a le scuole de' filosofanti; ma io chiedo se la dottrina d'Aristotele ne la filosofia morale sia esquisita e s'ella si dee prima apprendere de la filosofia morale o dapoi.[57]

[37] S.P. Aristotele medesimo risponde a questo dubbio nel primo de l'*Etica*, dov'egli dice di far la divisione de le potenze de l'anima, ma in modo più rozzo e materiale che non è fatta poi da lui medesimo ne' libri de l'*Anima*, dov'egli c'insegna esquisitamente questa scienza: divide adunque l'anima ne' libri de' *Costumi* in due parti, l'una ragionevole e l'altra priva di ragione, e l'irragionevole in due altre, l'una de le quali non è in modo alcuno capace di ragione, l'altra participa del suo lume e de la sua cognizione; ma lascia da parte quella così sottile e così diligente divisione de le potenze de l'anima, de le quali tratta poi ne' suoi libri particolari.[58] **[38]** Non è dunque essattamente

quest'ultima è definita «uno stato abituale, accompagnato a ragionamento vero, relativo ai beni umani, rivolto all'agire», ed è individuata come «la capacità di valutare correttamente riguardo a ciò che è bene e utile» per l'esistenza, qualità necessaria anche per l'esercizio delle virtù morali (VI 1140a-b). La disamina aristotelica delle virtù intellettuali è ripresa puntualmente in *Ficino* 31-32.

57. Con spirito pragmatico, Pignatelli sembra risolvere la questione suggerendo che, qualora non si ambisca a una conoscenza compiuta della filosofia morale, pressoché tutte le scuole di pensiero introducono i discepoli anzitutto ad un percorso di perfezionamento etico che consenta di coltivare la saggezza con la guida dei maestri. Crea invece un cortocircuito logico, nella seconda parte della battuta, la lezione accolta a testo nell'edizione critica, che replica due volte il sintagma «filosofia morale». Considerando che gli interlocutori hanno già risolto la questione dell'ordine con il quale si devono affrontare gli insegnamenti della filosofia morale e contemplativa, è ragionevole supporre che si profili ora un confronto tra la filosofia morale e la filosofia naturale (alla quale può essere ricondotta anche la ricerca *de anima* chiamata in causa dal paragrafo successivo). Le possibilità di intervento e interpretazione del passo sono due: si può ipotizzare che, ammessa la soluzione di compromesso al problema dell'apprendimento della morale, Pignatelli si domandi se sia invece possibile accostarsi alla filosofia naturale elaborata da Aristotele per derivarne una conoscenza perfetta e propedeutica alla dottrina etica («ma io chiedo se la dottrina d'Aristotele ne la filosofia *naturale* sia esquisita e s'ella si dee prima apprendere de la filosofia morale o dapoi»); in alternativa, è possibile (anche se meno plausibile) che il giovane interlocutore si chieda se la peculiare riflessione etica aristotelica richieda una conoscenza perfetta, da anteporsi rispetto allo studio della natura («ma io chiedo se la dottrina d'Aristotele ne la filosofia morale sia esquisita e s'ella si dee prima apprendere de la filosofia *naturale* o dapoi»). La replica di Porzio, che evidenzia la minore accuratezza della trattazione etica sull'anima rispetto all'approfondimento riservato al tema nelle opere aristoteliche di psicologia, non conferma né esclude alcuna delle opzioni.

58. La maggior precisione della filosofia naturale rispetto alla riflessione morale è esemplificata a partire dal dettato di *Eth. Nic.* I 1102a-b (cui rimanda anche BAFFETTI 1998, *ad loc.*),

ammaestrato ne la scienza de l'anima chi solamente ha letta la sua *Filosofia de' costumi*, né sa ancora quel che sia l'intelletto in potenza, in abito e in atto, o materiale o agente; né qual parte di noi sia acconcia a patire, quale nata per fare, qual nata insieme co 'l nostro corpo, qual peregrina e venuta dal cielo, qual mortale e corruttibile, quale eterna e divina; s'ella sia una in tutti o pur diversa in ciascuno, né se 'l nostro intelletto abbia propia operazione o solamente congiunta co 'l corpo, e s'egli possa separarsene, e come e in quante guise si faccia questa separazione de l'anima.[59]

[39] D.C. Altissima è veramente questa scienza, e più tosto divina che naturale, o posta nel confine de l'una e de l'altra, quasi partecipe de la divinità de la natura: e in lei senza dubbio dobbiamo essere ammaestrati dopo la cognizione de la natural filosofia.[60]

in cui si affronta il tema della suddivisione delle potenze dell'anima da una prospettiva etico-politica, vale a dire in modo meno esaustivo rispetto alla trattazione riservata al medesimo argomento nelle opere di psicologia: «Quindi anche al politico spetterà studiare l'anima, ma per quei fini e nella misura adeguata al problema che ci siamo posti. Infatti stare a sottilizzare ulteriormente costituisce certamente un compito eccessivo rispetto al nostro intento. D'altra parte si è parlato più approfonditamente di tali questioni nei discorsi che circolano fuori dalla scuola [...]; per esempio, si dice che una parte dell'anima è irrazionale, mentre l'altra è razionale. [...] Dell'anima irrazionale, poi, una parte sembra essere comune anche alle piante, intendo cioè quella che è causa della nutrizione e della crescita [...]. Sembra, poi, che anche un'altra parte dell'anima sia irrazionale, ma che, in qualche modo, partecipi della ragione».

59. Il paragrafo devia momentaneamente dall'argomentazione sommaria sull'anima propria dei trattati etici per guardare all'approfondimento del tema condotto da Aristotele nel *De anima*, sintetizzando le principali questioni relative alla natura, alle ramificazioni e alle funzioni dell'anima razionale affrontate nel Libro III (in particolare, 429a-432a): la distinzione tra la potenzialità intellettiva, l'abito dell'intellezione e l'intellezione in atto; il rapporto tra azione e passione nel processo di intellezione (vale a dire se l'intelletto subisca l'azione degli intelligibili come i sensi corporei subiscono l'azione degli oggetti di realtà); quindi, più in generale, il legame tra la dimensione corporea e quella intellettuale, che porta con sé la millenaria questione della separabilità della componente intellettuale rispetto al corpo, del destino dell'elemento divino che illumina l'intelletto umano e della sorte (mortale o immortale) dell'anima individuale. Un'esposizione esaustiva delle tematiche accennate si ha anche in Alex. Aphr. *de An.* (vd. 81-100), che Tasso dà prova di conoscere e utilizzare come fonte in altri dialoghi, mentre una rassegna della conflittuale tradizione interpretativa della psicologia aristotelica era a disposizione dell'autore nel commento di Antonio Montecatini *In eam partem III libri Aristotelis De anima, quae est de De mente humana*, presente tra i postillati tassiani ed esplicitamente citato nel *Malpiglio secondo* (80; cfr. Montecatini 1576, e Russo 2022, p. 393, n. 34). Non si potrà tuttavia trascurare la presa di posizione in materia dello stesso Porzio, che intervenne a sostenere la mortalità dell'anima individuale nel pensiero di Aristotele con una *disputatio De humana mente* pubblicata nel 1551, denunciata alla Congregazione dell'Indice fin dal 1576 e conseguentemente proibita.

60. L'eccellenza della ricerca sull'anima, tassello intermedio tra l'indagine naturale e la speculazione metafisica, è posta in risalto da Aristotele stesso nell'esordio del *de An.*:

S.P. Quei filosofi adunque i quali ci diedero quell'ammaestramento: *Nosce te ipsum*, invitandoci a la cognizione di noi stessi, ci persuasero non solamente a la morale, ma a la naturale e a la divina filosofia; anzi mi sovviene d'aver letto presso Stobeo che Porfirio voleva che da la cognizione di noi medesimi c'inalzassimo a la cognizione del mondo. Meglio nondimeno disse alcun altro filosofo, scrivendo a l'imperatore che da la cognizione di noi debbiamo salire a quella d'Iddio, però che l'anime nostre sono quasi raggi di quel sole intelligibile il quale c'illustra con la sua luce.[61]

[40] M.P. Ben veggio come per questa scala sempre si va ascendendo; ma se i primi gradi sono quelli de la filosofia de' costumi, cominciamo, vi prego, da la sua virtù, e fate ch'io sappia quel ch'ella sia e quale, perché mi giova di farvi di nuovo l'istessa dimanda, ma con l'istesse parole.

S.P. Qual sia e s'ella si può imparare, è per aventura il medesimo, ma prima si dee cercar quel che sia.[62]

[41] D.C. Ricercando quel che sia, per mio aviso si ricerca s'ella si possa imparare, perché molti hanno voluto ch'ella fosse prudenza o scienza, fra'

«Poiché consideriamo il sapere tra le cose belle e degne d'onore, e una forma di sapere più di un'altra o in rapporto al rigore o perché riguarda oggetti migliori e più mirabili, per entrambi questi motivi possiamo ragionevolmente porre ai primi posti la ricerca sull'anima. Sembra inoltre che la conoscenza dell'anima contribuisca grandemente alla verità in tutti i campi» (I 402a); ma si legga anche quanto scriveva in prima persona Simone Porzio nella dedicatoria del trattatello *De humana mente*, introducendo la materia come «nobilissima sane, sed obscurissima pariter, ac senticosa» (vd. PORZIO 1551, p. 3). La psicologia risulta dunque il vertice della filosofia naturale e, di conseguenza, l'ultimo ambito da affrontarsi nel corso dell'apprendimento di quest'ultima.

61. *Quei filosofi... la sua luce*: La conoscenza di sé si rivela un percorso complesso, che conduce naturalmente dalla riflessione etica alla ricerca fisica e metafisica: si conferma così l'ordine da rispettarsi nel *cursus studiorum*. Come segnala anche BAFFETTI 1998, *ad loc.*, l'intero passo è costruito sfruttando il *Sermo* XXI, *De cognoscendo se ipsum*, di STOB. *Sent*: nel vasto repertorio filosofico che trasmette la massima antica, Porzio raccoglie la riflessione del neoplatonico Porfirio, secondo il quale, «cum homo parvus quidam mundus sit», «veram philosophiam assequemur ab agnitione nostri ad universi speculationem ascendendo». La rassegna di Stobeo si chiude invece con la citazione di un brano che va sotto la dicitura *Agapeti ad Iustinianum*: verosimilmente un prelievo dalla *Scheda regia* (o *Esposizione di capitoli ammonitori*), una raccolta di precetti dedicata all'imperatore Giustiniano da Agapito di Costantinopoli (da non confondersi, come accade in BAFFETTI 1998, *ad loc.*, con Papa Agapito I), in cui si legge: «Divinum hoc et primum homines praeceptum discimus ut noscat quisque seipsum. Nam qui sese novit Deum cognoscet» (cfr. STOBEO 1551, cc. 141*v*, 142*v*).

62. Dall'essenza della virtù si desumerà se essa si possa apprendere per insegnamento: Porzio anticipa *in nuce* la questione dell'assimilabilità di virtù e scienza, subito raccolta dal Dottor Calabrese e ampiamente dibattuta nel seguito del confronto.

quali fu Platone nel *Protagora;* ma le scienze s'insegnano senza fallo: laonde per aventura da questo capo si può cominciare l'investigazione.[63]

[42] S.P. Platone nel *Memnone* fu di contraria opinione, ch'ella apprender non si potesse e che ciò si devesse considerare dapoi che si fosse addotta la sua definizione: a la quale opinione io m'appigliarei più volentieri, com'a quella ch'è men diversa da la sentenzia data da Aristotele e da gli altri Peripatetici, i quali posero senza dubbio la virtù civile, di cui ora si ricerca, ne la parte affettuosa. L'altra opinione, ch'ella sia ne la parte ragionevole, fu non sol de' Platonici, ma di Zenone e di Crisippo e di tutti gli Stoici, a' quali parve che l'esser forte o liberale o temperato fosse operazione più tosto de la ragione che de la consuetudine.[64]

63. Nel *Protagora*, Socrate e il sofista suo interlocutore discutono fin dagli esordi della possibilità di apprendere la virtù per mezzo dell'insegnamento, mostrandosi al riguardo il primo scettico, il secondo ottimista (in special modo rispetto alla capacità di insegnare il complesso di virtù necessarie all'uomo politico: cfr. 319B-328D). Nel finale del dialogo, tuttavia, dopo che Socrate ha indotto il sofista a riconoscere nella scienza il fondamento dei comportamenti virtuosi, i ruoli paiono invertirsi e il discorso stesso – personificato – interviene a rimarcare il capovolgimento: «tu, Socrate, mentre prima sostenevi che la virtù non è insegnabile, ora ti sforzi di sostenere il contrario di quello che avevi detto, cercando di dimostrare che tutte quante le virtù, la giustizia, la saggezza e il coraggio, sono scienza, e questo è il modo migliore per far vedere che la virtù è insegnabile. Se, infatti, la virtù fosse altro dalla scienza, come Protagora cerca di sostenere, ovviamente non si potrebbe insegnare; mentre, se risultasse in tutto e per tutto scienza [...] sarebbe ben strano che non si potesse insegnare» (361A-B; per l'associazione virtù-scienza, vizio-ignoranza vd. inoltre 351B-358E).

64. *Platone nel* Memnone... *de la consuetudine*: L'intervento di Simone Porzio pone a problema l'impronta fortemente intellettualistica del pensiero etico elaborato da platonismo e stoicismo: come ha ricordato il Dottor Calabrese nella battuta precedente, la connotazione scientifica che la virtù acquisisce nella riflessione platonica (con la conseguente associazione virtù-conoscenza, vizio-ignoranza) si esprime perfettamente nel *Protagora*, mentre si evocano ora i fondatori della Stoà antica (Zenone e Crisippo) per rappresentare il principio del razionalismo stoico secondo cui la ragione ha una potenzialità e una capacità d'incidenza sulle azioni umane superiori rispetto alla consuetudine (cfr., *supra*, anche il § 30 e il relativo commento). A simili concezioni, il filosofo partenopeo oppone le posizioni alternative che trovano spazio nel *Menone*, dialogo platonico sulla virtù che non suggerisce possibilità di identificazione tra quest'ultima e la scienza: riecheggiano qui, in particolare, gli interrogativi iniziali del personaggio eponimo, che domanda «se la virtù può essere insegnata» oppure «solo essere prodotta con l'esercizio» o «se, invece, tocca agli uomini per natura» (70A), suscitando la proposta di Socrate di sospendere gli interrogativi finché non ci si sia accordati sulla definizione della virtù («di ciò di cui non conosco l'essenza, come potrei conoscere la qualità?», 71B; vd. anche la ripresa del tema in 86C-D). Per opinione di Porzio, le argomentazioni del *Menone* sarebbero preferibili in quanto maggiormente conciliabili con il magistero etico aristotelico, secondo cui «la virtù intellettuale nasce e si sviluppa per lo più a partire dall'insegnamento», mentre la virtù morale, espressione della dimensione irascibile o concupiscente dell'animo, «deriva dall'abitudine» (cfr. ancora *Eth.*

[43] D.C. Nobilissimo è veramente il nascimento de la virtù, s'ella nasce da la ragione; ma nascendo da l'uso o da l'essere avezzo più a l'una ch'a l'altra cosa, ella non si può gloriare di così nobile origine.

S.P. A' filosofi si conviene il dire non quel che sia più bello o più dilettevole d'ascoltare, ma quel che sia più vero: ed estimo assai vere, anzi irrepugnabili, quelle ragioni le quali dimostrano che la virtù civile non sia scienza.

[44] M.P. E quali son queste?

S.P. Molte; ma acconcie a persuadere son quelle che si leggono nel *Memnone* e in alcun altro dialogo de' platonici, nel quale sono introdotte a ragionare persone innominate.[65] Il primo de gli argomenti è questo, che, se la virtù si potesse apprendere, i figliuoli l'avrebbero appresa da' padri come gli altri artefìci; ma Temistocle, quantunque insegnasse a Cleofante suo figliuolo il cavalcare e il lanciare a cavallo e il fare con questo artificio cose maravigliose, non poté nondimeno ammaestrarlo in quella eccelentissima virtù per la quale egli a tutti i cittadini del suo tempo fu superiore. Aristide parimente, cognominato il Giusto, non poté insegnare al suo figliuolo Lisimaco la giustizia in guisa ch'egli fosse più giusto de gli altri, benché paia che la giustizia con le leggi possa insegnarsi più agevolmente de l'altre virtù. **[45]** Pericle ancora, il quale allevò Paralo e Santippo suoi figliuoli in maniera che non furono secondi ad alcun altro ne l'artificio del cavalcare e del saettare e ne la musica e ne la geometria, avrebbe loro insegnato la virtù civile, s'ella si potesse apprendere come gli altri artificî; né i figliuoli di Tucidide la poterono apparare dal padre, tuttoché sotto la disciplina d'Eudoro divenissero eccelentissimi ne l'artificio del lottare.[66] Vedete adunque che la virtù non s'insegna come

Nic. II 1103a, ma anche il § 35 e il relativo commento). Occorre rilevare come questo paragrafo del dialogo finisca per rispecchiare l'impostazione e gli argomenti effettivamente messi in campo da Simone Porzio nella sua *disputatio An homo bonus vel malus volens fiat* (1551), in cui al rigoroso intellettualismo di scritti platonici come il *Protagora* e delle dottrine stoiche sono contrapposti proprio gli esiti del *Menone* («Etsi interdum Plato nihil fere a Stoici dissentire videatur, [...] in dialogo tamen Menon inscribitur, illorum sententiae non adheret, cum dicat virtutes nobis natura et eius facultate non contingere. Praeterea cum probabilibus rationibus disserat virtutes non est [sic] scientias, minimeque posse doceri»), dal momento che essi risultano meno in contrasto con la visione equilibrata dell'agire etico promossa da Aristotele, che tiene conto sia della dimensione intellettuale (assolutizzata dal mito dell'atarassia stoica) sia di quella passionale dell'animo umano («quod animadvertens Philosophus, virtutem in parte hominis rationis experti, ac sensuum affectibus collocavit: non autem in carentia affectuum, ut Stoici»: cfr. Porzio 1551/2, pp. 9, 16-17; sul tema, Del Soldato 2010, pp. 151-172).

65. Ci si riferisce, plausibilmente, alla sezione del *Menone* in cui Socrate coinvolge in un esperimento maieutico un servo di cui non si rivela il nome (82B-85B).

66. *Il primo de gli argomenti... lottare*: L'argomento a favore dell'impossibilità che la virtù si trasmetta di padre in figlio per mezzo dell'insegnamento e gli esempi addotti, affe-

l'altre arti o come l'altre scienze: non è dunque né arte né scienza, propriamente ragionando.

[46] M.P. Contra le ragioni addotte da voi, o contra gli essempi più tosto, si potrebbono adducere gli essempi nostri; ma io ne sceglierò uno fra molti altri, e lo sceglierò tale che non si possa rifiutare. Il marchese di Pescara, ch'oggi è celebrato con tutte le lodi di buon cavaliero, di buon principe e di buon capitano, apprese con l'imitazione del marchese del Vasto suo padre non solo l'arte di commandare a gli esserciti e a le provincie, ma la prudenza, la fortezza, la liberalità e la cortesia e l'altre virtù de l'animo per le quali è formidabile a' nemici e da' suoi amato e onorato sopra ciascuno altro. Ne l'istesso modo, s'io non sono errato, l'apprese il marchese del Vasto da quel di Pescara, e quello da un altro marchese: e tutti per imitazione del primo, che fu gran contestabile e portò di Spagna in questa nobilissima città il seme d'ogni rara e peregrina virtù.[67]

[47] S.P. Non si può negare che non sia come voi divisate; nondimeno potrebbe avenire ch'i figliuoli fossero eredi de le virtù del padre per natura più tosto; ma le virtù morali non s'acquistano per natura, come la grandezza e la gagliardia e la bellezza del corpo, di cui fu detto:

L'infinita bellezza ch'altrui abbaglia,

renti alle personalità politiche greche di Temistocle, Aristide, Pericle e del suo avversario Tucidide, sono ripresi letteralmente da *Men.* 93C-94D (lo indica anche Baffetti 1998, *ad loc.*). All'argomentazione socratica si rifà, in quel caso polemicamente, anche il cortigiano Antonio Forni nell'*incipit* del *Forno* (8-9).

67. I marchesati di Pescara e del Vasto erano appannaggio della dinastia d'Avalos, di origine spagnola, dal XV secolo. Capostipite della discendenza italiana fu Innico (Iñigo) I d'Avalos, giunto nella Penisola al seguito di Alfonso V d'Aragona (poi Alfonso I, Re di Napoli) nel 1432 e divenuto Marchese di Pescara nel 1472; a lui successero il primogenito Alfonso II d'Avalos, Marchese di Pescara dal 1484, e il secondogenito Innico II d'Avalos, che nel 1497 fu investito del titolo di Marchese del Vasto: entrambi si distinsero come condottieri valorosi e fedeli al Re di Napoli Ferdinando II, minacciato dalle truppe di Carlo VIII di Francia al volgere del secolo. L'erede di Alfonso II fu Fernando Francesco d'Avalos, Marchese di Pescara (1490-1525), Comandate in capo delle truppe imperiali durante le Guerre d'Italia: morto senza discendenza, trasmise il titolo al cugino (figlio di Innico II) Alfonso III d'Avalos, Marchese del Vasto e di Pescara (1502-1546), anch'egli al servizio di Carlo V, Governatore di Milano dal 1538 al 1546. Quest'ultimo sposò Maria d'Aragona e da lei ebbe il successore Francesco Ferdinando d'Avalos d'Aragona, Marchese del Vasto e di Pescara (1530-1571), tra i più fidati collaboratori del Re di Spagna Filippo II. Muzio Pignatelli ripercorre qui a ritroso l'albero genealogico, muovendo da Francesco Ferdinando (Marchese titolare all'epoca di ambientazione del dialogo), per poi risalire al padre Alfonso III, ammaestrato dal cugino, il Marchese di Pescara Fernando Francesco (a sua volta debitore del padre, il marchese Alfonso II), fino ad evocare la figura del capostipite Innico I.

Non vi s'impara; ché quei dolci lumi
S'acquistan per natura e non per arte.[68]

[48] Perché, s'elle fosser naturali, sarebbono di lei molti e certi segni, come sono ne le razze de' cani e de' cavalli; ma questi segni sono assai fallaci ne gli uomini, e fallacissimo oltre tutti gli altri è

Questo nostro caduco e fragil bene,
Ch'è vento ed ombra, ed ha nome beltate.[69]

Il che si potrebbe dimostrare con infiniti essempi, ma basti quel de l'imperatore Domiziano, il qual, essendo somigliante a Tito suo fratello ne la bellezza del corpo, non gli assomigliò nel valor de l'animo; però di lor si legge:

Il buono e 'l bello, non già il bello e 'l rio.[70]

[49] Oltra acciò, s'i costumi ne gli uomini fossero per natura, sarebbono immutabili, come è ne la terra l'appetito di cadere al centro e nel fuoco quello di salir al cielo:[71] non s'apprendono dunque le virtù de' costumi per disciplina, né sono per natura, ma o s'acquistano per consuetudine o sono concedute per divina sorte, quasi dono d'Iddio:[72] il che potrebbe essere avenuto ne la proge-

68. Porzio adombra l'ipotesi della trasmissione ereditaria delle virtù (contemplata in *Men.* 70A), finendo tuttavia per smentirla immediatamente, distinguendo le virtù morali dai caratteri trasmessi con la generazione, come la bellezza e la prestanza fisica. A riprova della natura ereditaria di queste ultime si cita la terzina conclusiva del sonetto 261 dei *Rvf*, con una significativa alterazione del verso finale («s'acquistan per ventura et non per arte»).

69. Incipit di un altro sonetto petrarchesco: *Rvf* 350 1-2.

70. Il verso è un prelievo da *Tr. Fam.* I 122 (leggasi «il buono e bello, non già il bello e rio»), in cui Tito è individuato come buono e bello, per distinguerlo dal fratello Domiziano, bello però malvagio. L'*exemplum* serve a rimarcare definitivamente la mancanza di correlazione tra le qualità fisiche, che si trasmettono ereditariamente, e le virtù morali.

71. Se fossero innati ed ereditari, gli abiti morali risulterebbero inalterabili, al pari delle caratteristiche degli elementi naturali. Alla base, agisce l'individuazione aristotelica delle qualità primarie e immutabili degli elementi e del 'luogo' di questi ultimi, secondo la quale gli elementi pesanti (terra e acqua) sono inevitabilmente attratti verso il basso, al contrario di quanto accade ai loro opposti (aria e fuoco), che per la loro leggerezza si innalzano spontaneamente verso l'atmosfera (cfr., ad esempio, *Ph.* IV 208b, e *Cael.* I 276a).

72. Il passo trae nuovamente ispirazione dalla conclusione del *Menone*, in cui Socrate suggerisce che «la virtù non dovrebbe essere data né per natura né per insegnamento, ma dovrebbe toccare per sorte divina» (cfr. 99E, «virtus utique nec doctrina neque natura nobis aderit, verum divina sorte» nella versione latina di PLATONE-FICINO 1539, p. 27), come Simone Porzio sintetizzava, nei medesimi termini, nella *disputatio An homo bonus vel malus*

nie di questi signori de' quali abbiamo ragionato, e in alcune altre, e ne la vostra particolarmente. **[50]** Ma io parlerò de' tempi antichi più volentieri, perché gli essempi de le cose moderne sono sospetti o d'invidia o d'adulazione, e l'una e l'altra sospizione conviene che sia remotissima dal ragionamento del filosofo:[73] dirò adunque che Socrate non prese dal padre l'arte del fare le statue, quasi paterna eredità, perch'egli sarebbe divenuto scultore e non filosofo; ma, come si credeva, ebbe la sua virtù per divina sorte. **[51]** Ne l'istesso modo Esiodo di pastore divenne poeta quasi in un subito; e Minos legislatore non fra le scuole de' iurisconsulti ma in una spelunca di Creta; Numa e Melasagora, inspirati da le ninfe, divennero sapienti; Epiminide liberò la città de gli Ateniesi, percossa da la peste e da la sedizione, co' sacrifici, non con altro ammaestramento che d'un lunghissimo sogno; Aristea, non essendo in opinione di savio o di dotto fra i Proconesî, sì come colui che non aveva avuti maestri, persuase loro, perché deponessero l'incredulità, che l'animo suo, abbandonando il corpo, era stato in un subito portato a volo per l'aria e aveva ricercato tutta la Grecia e le provincie de' barbari, l'isole oltre acciò, i fiumi, i monti e le selve, né prima si rimase da la sua lunga peregrinazione ch'egli aggiunse a gli Iperborei. **[52]** Fra tanto in ogni parte diligentemente riguardò le leggi e i civili costumi e le nature di tutte le regioni, le mutazioni de l'aria, l'innondazioni de' fiumi e i diluvi del mare, riguardò ancora nel cielo, al quale per l'altezza del volo s'era molto avvicinato; laonde potea rimirarlo senza impedimento e più chiaramente che non si fa da terra. In tal guisa Aristea, ragionando cose degne di maraviglia, fu creduto più di Zenagora o di Zenofane o d'altro che narrasse la sostanza de le cose; e benché non fosse intesa la ragione de' circuiti o de' giri de l'animo, per così dire, persuase nondimeno esser conveniente che l'animo peregrinasse.[74]

volens fiat: «Praeterea cum probabilibus rationibus disserat virtutes non est [sic] scientias, minimeque posse doceri: negari videtur, eas natura comparari, sed sorte divina et coelitus nobis infundi» (Porzio 1551/2, p. 9). Con una prospettiva più ampia, si può rintracciare nel personaggio tassiano una volontà di distinzione tra il puro razionalismo stoico e l'intellettualismo socratico-platonico, che concepisce la virtù come esito sapienziale, ma pone a problema la possibilità che essa si trasmetta per via d'insegnamento o di esempio e si interroga sull'origine divina della conoscenza del vero. È questo un aspetto fondamentale della stessa *Disputatio* di Porzio, che insiste effettivamente nel contrapporre alla presunzione stoica la convinzione della necessità che l'arbitrio umano sia illuminato dalla Grazia divina, richiamando in particolare il magistero paolino (così dal primo capitolo alla conclusione: vd. ancora Porzio 1551/2, pp. 9, 66-67).

73. La liceità della celebrazione delle generazioni passate e la necessaria prudenza nel giudicare o elogiare le personalità del presente sono questioni centrali nel *Cataneo-idoli*.

74. *dirò adunque… peregrinasse*: come si lascerà intendere al § 56 (e come confermato da Baffetti 1998, *ad loc.*), questa seconda parte dell'intervento di Porzio deriva i propri

[53] M.P. Se con la peregrinazione de l'animo si possono acquistar le virtù, o non fu necessaria o non fu più laudevole quella d'Ulisse o d'Enea fra i Ciclopi e i Lestrigoni e fra' Lotofagi e ne l'inferno e ne' campi Elisi, o pur quella di Pitagora e di Platone a' sacerdoti eggizî e d'Apollonio Tianeo a' Gimnosofisti.[75]

exempla da una dissertazione di Massimo di Tiro, neoplatonico del II secolo d.C., e per la precisione dal Sermone 38, *Se un uomo diventi buono per divina assegnazione* (il *Sermo* XXII, *Num quis divina sorte bonus fiat*, nell'edizione latina postillata da Tasso: cfr. Massimo di Tiro 1517, cc. LXII*v*-LXIV*r*, e Russo 2022, p. 395, n. 46). Negli esordi di quest'ultimo si ricorda – in realtà con non velato scetticismo – come competenze artistiche e abilità umane siano state spesso attribuite a un dono divino, magari ricorrendo a un linguaggio figurato: «Perché, anche di Esiodo che cosa crediamo? Che egli, mentre pascolava il gregge sull'Elicona, in Beozia, imbattutosi nelle Muse [...] immediatamente cantò, di pastore essendo divenuto poeta [...]? Ben lungi da così. Ma Esiodo – credo – alluse all'origine naturale della propria arte, ascrivendone la causa al coro delle Muse [...]. Che dire poi dei Cretesi? Non ti sembra che essi, essendo ben governati dal re Minosse, compiacendosi della sua virtù, gli attribuiscano Zeus quale maestro? Si dice che l'antro di Zeus sia proprio lì sull'Ida e che Minosse, recandosi lì per nove anni, [...] abbia appreso da lui la politica» (cfr. 38 2). Seguono diversi altri esempi analoghi tramandati dalla tradizione antica, ordinatamente ripresi da Tasso: «un uomo di Eleusi, di nome Melesagora», che «stando a quando dicono gli Ateniesi, era sapiente e profetico per divina assegnazione»; «un altro uomo cretese, di nome Epimenide», che «non sapeva dire il proprio maestro, tuttavia era straordinario nelle questioni divine, tanto che, offrendo un sacrificio, egli portò in salvo la città degli Ateniesi, afflitta dalla pestilenza e dalla sedizione; ed era straordinario non per aver appreso queste cose, ma un lungo sogno gliele espose»; «nel Proconeso un filosofo di nome Aristea», la cui «sapienza era inizialmente messa in dubbio, poiché egli non addusse nessuno come proprio maestro», ma «disse che la propria anima, nel lasciare il corpo, alzandosi immediatamente in volo verso l'etere, attraversò la regione greca e quella straniera, tutte le isole, i fiumi e i monti; che la regione degli Iperborei era il confine della sua peregrinazione; che ispezionò uno dopo l'altro le usanze, i costumi politici, le nature dei luoghi, i cambiamenti di clima, le inondazioni del mare e le foci dei fiumi: infine, anche che la sua vista del cielo era molto più chiara di quella dalla terra. E Aristea, parlando così era più convincente di Anassagora o del celebre Senofane o di qualche altro di quelli che hanno spiegato in che modo sta la realtà: gli uomini, infatti, non conobbero affatto chiaramente la peregrinazione dell'anima né con quali occhi essa vide ciascuna cosa, ma erano assolutamente convinti che l'anima dovesse viaggiare, se di ciascuna ella aveva l'intenzione di riferire le somme verità» (38 3). La convinzione di Massimo di Tiro, erede della sapienza platonica, è piuttosto che agli dèi debba essere ascritto soltanto il dono più nobile di tutti, vale a dire la virtù, come testimoniato dall'esempio conclusivo di Socrate, che «per quanto concerne l'arte sarebbe diventato scultore, ricevendo egli figlio tale eredità dal padre, mentre stando al voto del dio rifiutò l'arte e si mise ad abbracciare la virtù» (38 7).

75. L'idea che la virtù sia l'esito di un itinerario spirituale e interiore, piuttosto che di un apprendistato prestabilito o di peregrinazioni attorno al globo, parrebbe sottrarre valore edificante all'erranza avventurosa di Odisseo (entrato in contatto con creature mostruose quali Ciclopi, Lestrigoni e Lotofagi, secondo la narrazione di *Od.* IX-X), alla progressione

[54] S.P. Quelle furono quasi imagini de la peregrinazione de la mente, con la quale sogliamo peregrinare non solo ne le concavità de la terra e ne la profondità del mare, ma sovra il sole e sovra le stelle, rimirando le cose invisibili e i regni intellettuali ascosi a la vista de' mortali e di luce divina risplendenti. Ma noi abbiam di ciò parlato quasi a guisa di poeta, favolosamente o misticamente più tosto: al filosofo morale per aventura si conviene il trattarne in altra guisa.[76] **[55]** Direi adunque che de le virtù alcune sono abiti de l'intelletto, come la scienza e l'arte, le quali si possono imparare per insegnamento del maestro; altre sono virtù de' costumi e abiti de l'anima affettuosa e perturbata da le passioni, e s'acquistano più tosto per lunga e non interrotta usanza di bene operare: e queste per mio aviso non si possono dimandare arti o scienze propiamente.[77]

[56] D.C. Molti hanno avuto contraria opinione; e Massimo Tirio fra gli altri, del quale nel vostro ragionamento ho riconosciute alcune cose, dice quasi dubitando: *Ecquis philosophum audiat dicentem virtutem ab arte differre?*; e dopo molte distinzioni, fatte da lui in questa materia, concede che la virtù sia scienzia, ma non *e contra* la scienza virtù; altrimente non avrebbe origine la virtù, né da la scienza sarebbe prodotta.[78]

agli inferi dell'eroe virgiliano (*Aen.* VI 264-898) e persino ai soggiorni grazie ai quali, secondo la tradizione pitagorico-platonica e neoplatonica, Pitagora e Platone furono iniziati alla sapienza egizia. Meno scontato risulta il riferimento ad Apollonio Tianeo (pitagorico vissuto tra I sec. a.C. e I sec. d.C.) e alla sua frequentazione dei mistici orientali (i 'Gimnosofisti'): il filosofo è ricordato da Tasso anche nel *Messaggiero*, attingendo alla *Strega* di Gianfrancesco Pico della Mirandola (cfr. 58, e il relativo commento), e in *DPE* I (p. 73) e V (p. 200), in cui si allude esplicitamente alla *Vita Apollonii* di Filostrato, che ebbe fortuna editoriale nel Cinquecento e fu stampata, ad esempio, da Gabriel Giolito de' Ferrari nel 1549, nella versione volgare di Lodovico Dolce.

76. Porzio si riallinea al rigore della dissertazione di Massimo di Tiro da cui ha preso ispirazione, mostrando infine di non essere disposto a lasciarsi influenzare, nelle proprie argomentazioni, dal fascino degli *exempla* favolosi o delle esperienze mistiche sin qui evocati.

77. Lasciandosi alle spalle l'immaginario poetico-mitologico (caro anche alla tradizione platonica), da buon peripatetico Porzio risolve la questione in termini aristotelici, tornando a ricalcare l'idea secondo cui «la virtù intellettuale nasce e si sviluppa per lo più a partire dall'insegnamento», mentre la virtù morale, espressione della dimensione irascibile e concupiscente dell'animo, «deriva dall'abitudine» (*Eth. Nic.* II 1103a; vd. *supra*, le note ai §§ 35 e 42).

78. Si cita esplicitamente l'esordio della dissertazione di Massimo di Tiro intitolata *Se la virtù sia un'arte*: «E in che modo qualcuno potrebbe accogliere favorevolmente un filosofo che affermi che la virtù è qualcos'altro e non un'arte?» (27 1). Nel corso del sermone, il filosofo si domanda come sia possibile «che la virtù non sia arte, pur partecipando della speculazione e della prassi», a suo dire le espressioni fondamentali dell'attività artistica, alla quale egli riconduce anche le discipline scientifiche (quali «le arti aritmetiche e geometriche»: cfr. 27 4-5); la conclusione del ragionamento approda quindi a definire la scienza «la

[57] S.P. È senza dubbio la scienza o l'intelletto quasi padre de la morale virtù e, illustrando co' suoi raggi la parte affettuosa, è cagione de la virtù de' costumi non altrimenti che 'l sole con l'illuminar la terra suole esser causa de la generazion de le cose naturali; e possiamo affermare che la virtù originariamente sia ne l'intelletto come in sua cagione: è forma nondimeno de l'anima che si muove per ira e per cupidigia, e questa sola propiamente è detta virtù; tuttavolta coloro che men propiamente hanno voluto favellare, non solamente hanno chiamata la virtù o prudenza o scienza, ma la scienza virtù.[79] **[58]** Fra gli altri di grandissima autorità è Strabone, in cui mi sovviene aver letto che la geografia ha bisogno de l'astrologia e l'astrologia de la fisica, a la quale non è necessario l'aiuto di alcun'altra, perch'ella è virtù;[80] e pera-

forma teoretica dell'arte», mentre ciò che dall'arte «è disposto alle passioni» per il governo di queste ultime è riconosciuto come «virtù, che è il prodotto della scienza» (27 7). La necessità di non confondere al tutto scienza e virtù, tenendo fermo che la seconda deriva dalla prima, è ribadita poco oltre: «Ma se muti i nomi e chiami 'virtù' la scienza, ti domanderò da cosa questa è stata prodotta» (*ibidem*). Il sermone è il XVII della serie restituita nell'edizione postillata da Tasso (*An ipsa virtus sit ars*: Massimo di Tiro 1517, cc. XLIX*v*-LII*r*); al medesimo ipotesto e alla concezione dell'arte ivi sostenuta fanno riferimento anche gli interlocutori del *Ficino* (35).

79. Sempre con linguaggio aristotelico (e distanziandosi dalle associazioni improprie di platonici e stoici), Porzio riconosce nella dimensione intellettuale una causa che permette l'esercizio degli abiti morali, i quali sono tuttavia attuazione ('forma') della potenzialità dell'anima concupiscente e irascibile. Non è escluso che Tasso rielabori ed estenda, con un corredo originale di immagini, anche l'idea espressa dal filosofo nella *disputatio An homo bonus vel malus volens fiat* che la razionalità sia causa formale, principio attuatore dell'azione virtuosa: «Operatio porro secundum virtutem cum sit communis utrique [ad anima razionale e anima irascibile-concupiscente], communis quoque appellabitur. In hac, cum sit actus mixtus, ratio se habet, ut forma, et affectus vel actio ut materia» (Porzio 1551/2, p. 14).

80. Nelle sue premesse, Strab. *Geogr.* I insiste sul necessario connubio tra la dimensione 'civile' dell'azione e l'ambito della contemplazione intellettuale, e così sulla stretta correlazione tra discipline pratiche e teoretiche. In particolare, la geografia dipenderebbe dal patrimonio di conoscenze geometrico-astronomiche: «Haec igitur geographiae species cuidam rerum sublimium, et geometricae tractationi videtur esse coniuncta, quae sic terrena cum caelestibus in unum coniungit»; «maxime autem [...] geometria, et astronomia (ut dictum est) opus esse videtur» (si cita da un esemplare dell'edizione postillata da Tasso: cfr. Strabone 1539, pp. 6, 9, e Russo 2022, p. 394, n. 40; vd. 1.1.19-20 nell'edizione di riferimento, passo cui rimanda anche Baffetti 1998, *ad loc.*); in seconda battuta, viene quindi chiamata in causa la filosofia naturale nel suo complesso («tantae discendorum multitudini terrenam apponam disciplinam sicut animantium, plantarum, et caeterorum quicquid utile et inutile terra gignit et mare»: Strabone 1539, p. 6), che Porzio ritiene identificata con la virtù forse perché, appena di seguito, si definisce 'prudenza' la competenza in materia che i poeti attribuiscono ai loro eroi per via delle peregrinazioni da essi compiute: «Poëtae igitur heroes illos singulari praeditos sapientia fuisse declarant, qui ad multa peregrinantes loca longis vagabantur erroribus. In amplissimo enim ponunt multorum mortalium urbes

ventura non saprei oppormi né dichiarare intieramente quel ch'egli volesse intendere, se pur non chiama virtù le dignità o quelle scienze provate con le dignità le quali non possono ricevere altra prova.[81] Ma la filosofia naturale non è sì fatta, sì come quella che ricorre a la divina e sopranatural filosofia per provarne i suoi princìpi: sola adunque la metafisica per questa ragione devrebbe esser detta virtù; ma se tutte le scienze sono perfezioni de l'intelletto speculativo e le perfezioni son virtù, le scienze tutte sono senza dubbio virtù.[82] **[59]** Ma noi parliamo de la virtù de' costumi, a la quale propissimamente conviene questo nome, e debbiamo definir quel ch'ella sia, poiché oltre il proponimento e forse oltre l'ordine abbiamo ricercato s'ella si possa imparare.

M.P. In tutti i modi estimo che si possa apprendere e che voi possiate insegnarla: perché, se la virtù s'insegna da' buoni, voi siete ottimo; se da' dotti e da' savi, voi siete dottissimo e sapientissimo.

S.P. Troppo son lodato da la vostra cortesia, e riconosco che la cagione di lode così smoderata più tosto è ne la vostra affezione che nel mio merito. **[60]** Or facciam prova di terminar la virtù, perché termini sono le definizioni, oltre i quali non è lecito di trapassare né co 'l più né co 'l meno,[83] bench'a

vidisse, et *prudentiam* agnovisse» (*ibidem*; il passo potrebbe aver ispirato anche i quesiti sul valore delle peregrinazioni eroiche dei §§ 53-54).

81. Il termine *dignità* è qui speso nell'accezione di 'postulato', 'assioma' (ricorrente nella letteratura scientifica rinascimentale e moderna, da Galilei a Vico); Porzio ipotizza che Strabone definisca virtù le discipline basate su assiomi che non necessitano di prova o di un ulteriore fondamento, forse a partire da un passo contiguo alle argomentazioni cui si è fatto riferimento, a proposito della formazione intellettuale necessaria anche all'uomo civile, in cui virtù e prudenza sono in certo modo associate alle competenze matematiche: «Illum enim civilem hominem dicimus, non quidem prorsum indoctum, sed qui circularis disciplinae, ac homini libero, ac studioso consuetae partem attingit. Nec enim laudare, nec vituperare, nec res gestas memoratu dignas dijudicare posset is, cui virtutis ac prudentiae, earumque rationum cura nulla extitit. Eodem modo qui circa portus et navigandi ambitus, negotium suscepere, imperfectam facere considerationem, nisi et doctrinarum mathematicarum, et caelestium partes adiecerint, quas applicare convenit» (Strabone 1539, p. 9).

82. All'idea che le discipline matematiche e fisiche non necessitino di un fondamento ulteriore, Porzio contrappone l'ideale aristotelico del sapere, orientato al vertice della filosofia prima, la sola scienza che possa propriamente identificarsi con la «sapienza» perché consacrata a «speculare intorno ai princìpi primi e alle cause» (cfr. in particolare *Met.* A 982a-b): soltanto a quest'ultima converrebbe dunque riconoscere quella perfezione che può essere celebrata come virtù. La concezione della virtù come 'perfezione' sarà ricondotta ad Aristotele al § 109 (al cui commento si rimanda).

83. L'identificazione della definizione come 'termine' trova giustificazione in special modo in un passo di Arist. *Met.* Δ 1022a, in cui si annoverano i molteplici significati di *limite* («extremum» nella versione latina postillata da Tasso, «terminus» nel relativo commento di Alessandro di Afrodisia: cfr. Aristotele-Alessandro di Afrodisia 1536, pp. 204-205, e Russo 2022, p. 390, n. 20): Aristotele spiega, infatti, che «limite è detta anche la sostanza

la virtù si convenga non solo l'esser terminata da la diffinizione, ma il terminar gli affetti e il misurarli: laonde non errarebbe chi diffinisse le virtù morali termini o misure de le azioni e de le passioni umane, le quali per sua natura sono quasi infinite e smisurate.[84] Ma forse debbiamo cominciare questa investigazione da più alto principio, non tralasciando le più antiche opinioni de gli altri che l'hanno definita. **[61]** Dico adunque che nel *Memnone* di Platone la virtù de l'uomo civile è definita sufficienza ne l'amministrazion de le cose, con la quale nel trattarle si giovi a gli amici e si noccia a' nemici: e fu questa definizione de l'antico sofista Gorgia biasimata da Socrate con la solita ironia, perché nel luogo d'una virtù n'introduce molte, quasi altra sia la virtù de l'uomo, altra quella de la donna, altra quella del fanciullo, altra quella del vecchio.[85] **[62]** Aristotele nondimeno nel primo de' libri *Politici* lodò più l'opinione di Gorgia che quella di Socrate;[86] e peraventura non si può rifiutare

e l'essenza di ciascuna cosa», in quanto «limite della conoscenza», de-terminazione che permette di conoscerla e definirla, senza che null'altro debba essere aggiunto. Il concetto è sviluppato da Tasso in particolare in *Cavaletta* 131-133.

84. Molto vicino un passaggio del *Cataneo-idoli*, in cui il Forestiero Napolitano propone una gerarchia dei gradi della virtù e presenta per prime le «virtù civili, le quali diffiniscono l'animo e lo ripongono oltre l'indefinito e troncano i secondi movimenti» (106): d'impronta neoplatonica e segnatamente plotiniana, tale concezione si modella su *Enn.* I 2 2, in cui si spiega che le «virtù civili» («la prudenza nel ragionare, il coraggio negli atti della facoltà irascibile, la temperanza che accorda e armonizza desiderio e ragione, la giustizia per cui ogni parte dell'anima compie la sua funzione») «impongono limite e misura ai nostri desiderî e a tutte le passioni», permettendoci di liberarci «dal dominio dell'indefinito e dell'illimitato».

85. Avviando un catalogo di opinioni antiche attorno all'essenza della virtù, si riprendono innanzitutto gli inizi del *Menone*, in cui il personaggio eponimo, discepolo del sofista Gorgia, risponde agli interrogativi di Socrate circa la definizione della virtù applicando il relativismo del maestro ed elencando una serie di esempi particolari di virtù, di diverso genere e varia pertinenza: «In primo luogo, se vuoi la virtù dell'uomo, è facile dirti che è questa: essere idonei a trattare le cose della Città; e, facendo questo, far del bene agli amici e del male ai nemici, e cautelarsi per non subire a propria volta nulla di simile. E se vuoi la virtù della donna, non è difficile rispondere che la donna deve amministrare bene la casa [...]. Ed altra è la virtù del fanciullo, e della femmina e del maschio, e altra quella dell'uomo anziano, vuoi del libero, vuoi dello schiavo. E vi sono molte altre virtù, così che non sussiste difficoltà a dire che cosa sia la virtù: c'è una virtù relativa a ciascuna azione e a ciascuna età, e per ciascuna azione per ognuno di noi» (71E-72A; Porzio isola evidentemente l'esempio della virtù dell'uomo partecipe della vita politica, che si attaglia al piano del discorso dei dialoganti tassiani). L'obiezione di Socrate insiste sul fatto che le virtù, «anche se sono molteplici e di diversi tipi, tutte hanno una unica e identica forma» (72C; anche BAFFETTI 1998, *ad loc.*).

86. Come indica anche BAFFETTI 1998, *ad loc.*, ci si deve rifare ai passi di *Pol.* I in cui Aristotele pone a problema se esista una virtù propria dello schiavo, della donna o del bambino (vale a dire di coloro che sono sottoposti all'altrui autorità), per poi concludere che anche essi partecipano delle virtù etiche, ma le esercitano in una forma diversa rispetto agli

il genere de la virtù, che è la sufficienza ne le cose civili, perch'è opinione di molti che la virtù basti a se medesima:[87] opinione nondimeno che ripugna a la dottrina de' Peripatetici e forse a la verità, avegna che la virtù ne l'operazioni abbia bisogno de le cose esterne, e l'esser bastevole a se stesso, o la sufficienza che vogliam dirla, ne le cose civili, è più tosto ricercata ne la felicità che ne la virtù. Diffinì adunque la felicità, volendo definir la virtù, e le prese, come si dice, in cambio, come prima e poi fecero molti altri, i quali più severamente filosofarono: tanta è la simiglianza fra l'una e l'altra.[88] **[63]** Un'altra definizione fu recata in mezzo da Gorgia, il qual, presupponendo che la virtù fosse una di tutti, disse che virtù era il poter commandare a gli uomini e soprastar loro; ma in questa definizione la virtù è l'istesso che la potenzia, la quale può essere giusta e ingiusta, come fu quella di Gige e di Spartaco e d'altri servi che occuparono la signoria e comandarono a' liberi: ma la virtù non può esser ingiusta in modo alcuno, anzi non è più virtù la copia de' beni con la giustizia che l'inopia, ma l'una e l'altra insieme è lodata con la virtù. O questa definizione adunque non è buona o non è de la virtù universale, sì come quella che non contiene la virtù de' fanciulli e de' servi: e ciò parve a Socrate;[89] ma Aristotele giudicò altrimenti ch'i servi non avessero virtù, o non altra

individui liberi o pienamente dotati di ragione: da ciò pare conseguire una relativizzazione dell'idea di virtù («è evidente che la virtù etica appartiene a tutti quelli di cui si è detto, ma che non è la stessa temperanza quella di una donna e quella di un uomo, né il coraggio e la giustizia, come riteneva Socrate»), la quale ne rende difficoltosa la definizione, al punto che «coloro che, come Gorgia, enumerano le virtù parlano molto meglio di chi dà definizioni di questo tipo» (cfr. 1259b-1260a).

87. Oltre che per autorità di Aristotele, la posizione del sofista potrebbe essere accolta alla luce dell'idea dell'autosufficienza della virtù, significativamente presa in esame e ricondotta alla tradizione dello stoicismo antico (per poi essere confrontata con la dottrina morale peripatetica finalizzata alla felicità) nell'introduzione di Leonardo Bruni all'*Etica Eudemia* presente in una miscellanea aristotelica postillata da Tasso: «Virtutem enim satis esse ad beate vivendum putant» (cfr. Aristotele 1542, p. 226, e Russo 2022, pp. 393-394, n. 38).

88. Porzio riafferma in questo passaggio la propria fedeltà alla lezione aristotelica, che individua nella felicità il supremo tra i beni umani, non bisognoso di altro né ad altro subordinato, e dunque il fine ultimo da perseguirsi sia in ambito etico che nell'agone politico (secondo quanto si spiega, ad esempio, in *Eth. Nic.* I 1095a-b). Benché il finalismo peripatetico differisca dalla severità dell'etica stoica, occorre in ogni caso tener presente che lo stesso Aristotele concepisce la felicità come «l'attività dell'anima secondo virtù» (ivi, 1098a).

89. *Un'altra definizione… a Socrate*: Si continuano a passare in rassegna i tentativi di definizione della virtù condotti nel *Menone*. In seconda battuta, sempre sulle tracce di Gorgia, Menone suggerisce che la virtù, intesa in termini universali, corrisponda all'«esser capaci di comandare agli uomini»; la validità universale della definizione è tuttavia negata da Socrate, che adduce la difficoltà di riconoscere nella definizione anche «la virtù del fanciullo e dello schiavo», e la mancanza dell'elemento discriminante della giustizia nell'esercizio

di quella che si mostra ne l'ubbedire.[90] **[64]** La terza diffinizione de la virtù è ch'ella sia un godimento overo un desiderio de le cose oneste insieme con la potenzia di poterle conseguire; ma questa definizione è parimente rifiutata da Socrate, perché le cose oneste sono le cose buone, ma il desiderar le cose buone è appetito universale di ciascuno, non essendo possibile ch'alcuno desideri il male conosciuto o voglia esser infelice.[91] **[65]** Oltre acciò la podestà di conseguir le cose buone o quelle che paiono, può essere adoperata senza giustizia o con giustizia: senza giustizia adoperandosi, non può esser virtù, ma adoperata con giustizia, è adoperata con parte de la virtù; ma tutta la virtù non dee adoperarsi con una sua parte: dunque la diffinizione è rifiutata per l'istessa cagione, perché divide la virtù in molte parti, de la qual tutta si cerca una sola definizione.[92] **[66]** Ma se la giustizia è tutta la virtù com'esistimò Aristotele, la diffinizione per questa ragione non devrebbe esser ripresa.[93]

della capacità di comando (cfr. 73C-74A; anche Baffetti 1998, *ad loc.*). I casi esemplari di usurpazione ingiusta del potere sono quelli di Gige, pastore regicida assurto al trono di Lidia (le cui avventure sono narrate anche in Pl. *Resp.* II 359D-360B), e del celebre gladiatore ribelle Spartaco.

90. Ci si attiene nuovamente al passo di *Pol.* I già recuperato nel precedente paragrafo, in cui Aristotele pone «il problema se vi sia una qualche virtù dello schiavo, oltre a quelle strumentali e servili», per poi tuttavia concludere che ogni individuo (compresi servi, donne e fanciulli) partecipa a proprio modo delle virtù morali, e dunque nel caso dello schiavo in modo servile (cfr. 1259b-1260a).

91. Ancora, ordinatamente, lungo la dorsale del *Menone*: la corrispondenza tra la virtù e il «desiderare le cose belle ed essere capaci di procurarsele» è avanzata dal personaggio eponimo (77B) e rigettata da Socrate, anzitutto poiché, nell'ottica socratica, tale «volere c'è in tutti, e, in ciò, nessuno è migliore di un altro» (cfr. 77B-78C; anche Baffetti 1998, *ad loc.*).

92. Il passaggio espone le successive obiezioni mosse da Socrate alla terza definizione di virtù proposta da Menone: per essere associato alla virtù il conseguimento dei beni dovrebbe necessariamente avvenire secondo giustizia, ma in questo modo tale concezione presupporrebbe l'esercizio di alcune forme di virtù nel momento stesso in cui cerca di dare una definizione di quest'ultima («mentre ti pregavo di definire la virtù nella sua interezza, tu sei ben lontano dal dirmi che cosa sia, e affermi essere virtù ogni azione che sia compiuta con una parte di virtù»: cfr. 78C-79E).

93. Si assolutizza una riflessione collocata agli esordi della trattazione di *Eth. Nic.* V, dedicata alla giustizia, definita preliminarmente «quello stato abituale da cui si è resi in grado di compiere azioni giuste, e sulla base del quale si agisce giustamente e si vogliono le cose giuste» (1129a): per questa corrispondenza con la capacità di perseguire ciò che è lecito e bene, per sé e per gli altri, la giustizia pare comprendere ogni altra virtù e rappresentare non «una parte della virtù, ma la virtù nella sua interezza» (nonostante l'essenza della giustizia e quella della virtù non siano coincidenti: cfr. 1129b-1130a; anche Baffetti 1998, *ad loc.*). Non è da escludersi una mediazione di Thom. *ST* II-II q. 58, *De iustitia*, a. 5 (*Utrum iustitia sit virtus generalis*), laddove si sintetizza «quod philosophus dicit, in 5 Eth., quod *iustitia*

Socrate s'appigliò più tosto a quella opinione, che la virtù fosse prudenza o scienza, ne la qual non perseverò con molta costanza, percioché le scienze per suo aviso sono quelle de le quali si trovano i maestri e gli scolari; ma de la virtù, com'a lui parve, non v'è discepolo conveniente, né si ritrovò chi potesse insegnarla: laonde al fine conchiuse che gli uomini civili non giovassero a la republica, virtuosamente adoperando per alcuna certa e ferma scienza, ma più tosto per buona opinione o per inspirazione divina, ne la quale i principi e i magistrati ne le republiche sono somiglianti a' poeti e a gli altri da divino spirito illuminati. Questa in quel luogo fu l'opinione di Socrate.[94]

[67] D.C. Io stimo che questa, come l'altre opinioni de gli uomini civili, si possa assomigliare a le statue di Dedalo, le quali si movevano e fuggivano via, e solamente legate potevano fermarsi: laonde, perch'ella non fuggisse da l'animo, aveva bisogno di qualche ragione derivata da le cause, la quale ivi la legasse e tenesse stretta a guisa di canape o di ritorta, che non può esser disciolta di leggieri.

[68] S.P. Le ragioni per opinione di Socrate legano ne l'animo l'opinioni in guisa che non possono fuggire, ma d'opinioni divengono scienze: e, se ciò è vero, l'intelletto di colui che sa è legato da le ragioni;[95] ma io avrei creduto più

est omnis virtus». Il dubbio espresso da Porzio è che, qualora con Aristotele si riconoscesse nella giustizia «tutta la virtù», l'obiezione mossa da Socrate alla definizione del sofista (reo di aver definito tutta la virtù presupponendo l'esercizio della giustizia che ne è una parte) verrebbe automaticamente a decadere.

94. Si approda a sintetizzare la parte conclusiva del *Menone*, in cui Socrate verifica l'ipotesi che la virtù coincida perfettamente con la scienza (anche alla luce del rapporto tra scienza e retta opinione), per poi sconfessarla a causa dell'impossibilità di trasmettere la virtù mediante l'insegnamento, persino da parte delle personalità politiche più virtuose; il finale del dialogo avanza quindi l'idea che la virtù «tocchi per sorte divina a coloro ai quali è data», come l'ispirazione poetica: «A ragione, dunque, potremo chiamare divini [...] gli indovini, i vati, e i poeti tutti. E i politici, non meno di costoro, potremmo affermare che sono divini e che sono ispirati, essendo infiammati e posseduti dal dio, allorché colgono nel giusto» (cfr. 86C-100C). Tale idea dell'ispirazione divina conferma le posizioni della dissertazione di Massimo di Tiro ripresa in precedenza ai §§ 50-51.

95. *Io stimo... ragioni*: Come indica anche Baffetti 1998, *ad loc.*, lo scambio replica la distinzione tra 'retta opinione' e 'scienza' avanzata da Socrate in *Men.* 97C-98A: al pari delle statue di Dedalo, che secondo la tradizione avevano in dono il movimento e necessitavano di essere legate, le «opinioni vere» sono instabili e «fuggono dall'animo dell'uomo [...] finché uno non le leghi, con la conoscenza della causa», vale a dire con la dimostrazione dei rapporti di casualità che è propria della scienza. L'ipotesto agisce anche sulle argomentazioni della *Cavaletta* (10-11; la ripresa della traccia platonica in entrambi i dialoghi è approfondita in Pignatti 1999, pp. 277 e sgg.). Il Dottor Calabrese suggerisce, tra le righe, che la stessa convinzione socratica dell'infusione della virtù per ispirazione divina parrebbe un'opinione ancora bisognosa di dimostrazione (motivo per cui la questione della natura della virtù resta senza soluzione nel *Menone*).

tosto che la nostra mente, quando ella è più adorna de l'abito de le scienze, sia più libera nel giudicare, e più vera estimo la sentenzia d'Aristotele nel settimo de la *Filosofia de' costumi,* che la mente sia legata da gli argomenti de' sofisti.[96]

[69] D.C. È come voi dite senza fallo; tutta volta ⟨le⟩ necessità, che portano seco le dimostrazioni di ciascuna scienza, sono così forti che potrebbono essere assomigliate a' nodi e a le catene del diamante: e gli antichi poeti, per quel Proteo che si transformava in tante sembianze, altro peraventura non vollero significare che 'l sofista trasmutabile in tutte guise, il quale al fine è legato da' lacci de la ragione.[97]

S.P. Dunque la menzogna è legata da la verità, o 'l menzognero; ma la verità dee rimaner disciolta e con le sue dimostrazioni adamantine legar più tosto gli altri che se medesima.

[70] D.C. Queste sono questioni di metafore appertinenti più tosto al gramatico ch'al filosofo, il quale dee rade volte usarle e radissime volte quistionarne; pur io dirò che l'opinioni sono legate come le cose, ma essendo l'ordine e la catena de le cose quasi indissolubile, quella de l'opinioni parimente devrebbe esser congiunta insieme in quella guisa che sono gli anelli del monile: concedamisi dunque che non si possano disciogliere i nodi de le vere opinioni se non si disciolgono quelli de le cagioni, co' quali la natura e la necessità ha legato il mondo.[98] **[71]** Mi maraviglio nondimeno come la

96. Al paragone socratico si contrappone la convinzione aristotelica della libertà intellettuale del sapiente, forse con un'interpretazione leggermente fuorviata, da parte di Tasso, di *Eth. Nic.* VII 1145b, in cui si discute se l'intelletto di chi possiede la scienza possa essere sottomesso dagli impulsi dell'incontinenza: «sarebbe strano, come pensava Socrate, che quando ⟨in qualcuno⟩ è presente la scienza ci sia qualcos'altro che lo comanda e lo trascina qua e là come uno schiavo» (passo indicato anche da Baffetti 1998, *ad loc.*, e Pignatti 1999, pp. 277 e sgg.).

97. Al solito portavoce di posizioni intellettualistiche, il Dottor Calabrese rimarca la necessità che le dimostrazioni scientifiche rinsaldino la conoscenza e pongano un freno alla mutevolezza delle opinioni infondate dei sofisti, qui incarnata dalla figura di Proteo. Nel contesto dell'opera tassiana, la presenza simbolica di Proteo – divinità marina della tradizione mitologica antica, di cui si ricordano la capacità di assumere qualsiasi forma e l'obbligo di vaticinare il vero una volta legata – è approfondita nello studio di Residori 1999: in esso si segnala, in particolare, che l'associazione tra il dio e il sofista risale a Platone (a «Proteo, il sofista egiziano» si fa riferimento in *Euthyd.* 288B, e la figura multiforme è evocata anche in *Ion.* 541D). Si emenda la lezione dell'edizione critica («la necessità») per assicurare la concordanza di soggetto e predicato.

98. L'idea di un vincolo gerarchico e consequenziale tra le realtà naturali (celesti e mondane, viventi e inanimate) affonda le radici nella cosmologia elaborata dalle tradizioni platonica (poi neoplatonica) e aristotelica, adattata in seguito alla dottrina creazionista e alla concezione del cosmo ebraico-cristiana, come Tasso mostra perfettamente nel *MC*: «O mirabil del mondo in un congiunta, / Con varie tempre e con tenaci nodi, / Catena in-

providenza de le cose superiori, che da gli antichi fu figurata con l'imagine di Prometeo, sia legata da la forza e da la violenza a' durissimi sassi del monte Caucaso;[99] ma mi sovvengono ancora que' versi d'Eschilo de' quali fanciullo io soleva oltramodo maravigliarmi:

> Χθονὸς μὲν εἰς τηλουρὸν ἥκομεν πέδον,
> Σκύθην ἐς οἶμον, ἄβατον εἰς ἐρημίαν.
> Ἥφαιστε, σοὶ δὲ χρὴ μέλειν ἐπιστολὰς
> Ἃς σοι πατὴρ ἐφεῖτο, τόνδε πρὸς πέτραις
> Ὑψηλοκρήμνοις τὸν λεωργὸν ὀχμάσαι
> Ἀδαμαντίναις πέδησιν ἐν ἀρρήκτοις πέτραις.
> Τὸ σὸν γὰρ ἄνθος παντέχνου πυρὸς σέλας,
> Θνητοῖσι κλέψας ὤπασεν· τοιᾶσδέ τοι
> Ἁμαρτίας σφὲ δεῖ θεοῖς δοῦναι δίκην,
> Ὡς ἂν διδαχθῇ τὴν Διὸς τυραννίδα
> Στέργειν, φιλάνθρώπου δὲ παύεσθαι τρόπου.

[72] E alcuni de' seguenti, ne' quali attribuisce a Prometeo l'invenzione di tutte l'arti, come quelli:

> Και μὴν ἀριθμὸν, ἔξοχον σοφισμάτων,
> Ἐξεῦρον αὐτοῖς, γραμμάτων τε συνθέσεις.[100]

dissolubile, e più salda / Che duro ferro o lucido adamante, / Per magistero del superno Fabro: / O de le cose instabili e caduche / Ordin fermo, costante e quasi eterno, / Che nel tuo varïar perpetuo osservi / Leggi incorrotte, universali, antique» (*Giorno Terzo* 718-726). Nella necessità di una serie inalterabile di cause si riconosce anche l'influsso dell'idea del fato come 'causarum series', discussa poco oltre (per cui si rimanda al § 72 e alla nota 102).

99. Come si suggerisce al § successivo, ci si richiama alla figura di Prometeo che emerge da Pl. *Prt.* 319C-322D, secondo il cui dettato egli sarebbe stato incaricato insieme a Epimeteo di distribuire ai viventi le conoscenze e abilità loro necessarie. È però Ficino, nel suo *Argumentum in Protagoram*, a specificare esattamente che «quantum vero Epimetheus inferiorque natura in his quae ad corpus pertinent favit brutis, tantum Prometheus providentiaque superior in ijs quae ad animus spectant hominibus consuluisse videtur»: secondo l'interpretazione ficiniana, il martirio di Prometeo rappresenterebbe la componente di consapevolezza e sofferenza derivante agli uomini dalle scienze e arti che illuminano la loro dimensione spirituale e intellettuale (vd. Platone-Ficino 1539, p. 225).

100. L'immagine sofferente di Prometeo, punito per aver elargito l'arte di Efesto e altre abilità agli uomini, è ora dispiegata ricorrendo all'esordio del *Prometeo incatenato*, che si apre dando voce al personaggio di Krátos (ipostasi della forza, che agisce insieme a Bía, incarnazione della violenza): «Eccoci giunti al confine remoto del mondo, / nella regione di Scizia, spopolata, deserta: Efesto, / tocca a te, adesso, eseguire i comandi di tuo padre, / inchiodando questo scellerato alla rupe che vertigina in abissi, / con vincoli infrangibili

Laonde io raccolgo che Prometeo per opinione di costoro non fosse la providenza de le cose superiori ma de l'inferiori, quella che da Platone nel *Protagora* è attribuita ad Epimeteo;[101] ma la providenza de le cose inferiori è per aventura l'istesso che 'l fato, a cui si conviene il legamento e l'ordine indissolubile de le cause.[102] Tutta volta Prometeo ancora, come sofista è legato da Giove, come si legge in quei versi:

> Και τήνδε νῦν πόρπασον ασφα⟨λ⟩ῶς, ἵνα
> Μάθῃ σοφιστὴς ὢν Διὸς νωθέ⟨στε⟩ρος ·

percioché, avendo egli, quasi consigliero di Giove insieme con Temide, condennato ne l'essiglio eterno il vecchio Saturno e persuaso il figliuolo a la distribuzione de' premi ineguali secondo la proporzione geometrica, si lasciò ingannare da lo studio de l'umanità e da l'affezione che portava a la generazione.[103] **[73]** Ma queste son favole, con le quali gli antichi altro non vollero

di catene d'acciaio. / Egli rubò il tuo fiore, il fulgore del fuoco / artefice di tutte le cose, e lo offrì ai mortali: / di questo deve pagare la pena agli dei, / e imparare a rendere onore alla tirannide di Zeus, a smettere di aiutare gli umani» (1-11). Il secondo prelievo è dai vv. 459-460: «e per loro scoprii il numero, la più eccellente tra le conoscenze, / e la combinazione dei segni, memoria di tutte le cose, madre operosa delle Muse» (il passo è citato, a proposito dell'origine della pratica scrittoria, anche in *Conte* 19).

101. Dal confronto tra il mito narrato da Protagora nell'omonimo dialogo platonico (con l'esposizione che ne diede Ficino nel suo *Argumentum in Protagoram*) e la versione messa in scena da Eschilo, il Dottor Calabrese conclude che l'immagine tradizionale del Prometeo incatenato meglio si giustificherebbe associando il semi-dio all'ambito delle realtà inferiori (che l'esegesi ficiniana identifica invece con la figura di Epimeteo: cfr. ancora Platone-Ficino 1539, p. 225 e la nota 99), dal momento che egli avrebbe elargito agli uomini diverse forme d'arte, comprese quelle pratiche.

102. Liberando momentaneamente il discorso dallo schermo del mito, il vincolo indissolubile che lega le realtà mondane è riconosciuto dal Dottor Calabrese come necessità fatale. Tale concezione del fato è proposta in particolare da Cicerone e si trova espressa nei medesimi termini sia nel *De divinatione* (in cui l'autore spiega il concetto di fato come «ordinem seriemque causarum»: I 125) sia nel *De fato* (laddove si argomenta che coloro che «introducunt causarum seriem sempiternam, ii mentem hominis voluntate libera spoliatam necessitate fati deviciunt»: IX 20). Potrebbe darsi una mediazione del *Dialogo dell'honore* del Possevino (presente sottotraccia nelle riflessioni sul tema del *Cataneo-conclusioni*), in cui si riporta quel che della necessità fatale «dice Cicerone, essere la continuazione, et l'ordine delle cause» (Possevino 1559, p. 87).

103. La citazione esplicita («Adesso stringi anche l'altro, e saldamente: / nonostante tutta la sua sapienza, capirà di essere più stupido di Zeus»: Aesch. *Pr.* 60-61) consente infine a Tasso di accodarsi all'assimilazione di Prometeo a un sofista, per la tracotante fiducia nella propria sapienza/saggezza attribuitagli da Eschilo. Ai versi del tragediografo segue una rielaborazione nella prosa del discorso di alcuni passi inaugurali della tragedia, che il-

significare che la necessità del fato e de le cose fatali. I nostri teologi hanno insieme con la prudenza voluto concedere il libero arbitrio: libera dunque dee esser la volontà ne l'eleggere e l'intelletto nel giudicare.[104] Dunque, non astretti da le mie ragioni, ma persuasi più tosto in questa materia de' costumi, potrete approvar quella opinione che stimarete migliore; e già abbiam detto che la virtù non è sufficienza, perché la sufficienza conviene più tosto a la felicità ch'a la virtù, se pur la felicità e la virtù non sono l'istesso. Non è similmente potenza, perché la potenza può esser ingiusta, ed essendo congiunta con quella giustizia ch'è parte de la virtù, come è la correzione o quella che distribuisce i premi, non esserciterebbe la virtù intiera; non è ancora scienza, perché de le scienze sono i maestri e gli scolari, ma de le virtù non sogliono ritrovarsi.[105] **[74]** Oltre acciò le scienze sono de le cose opposte; ma la virtù peraventura non è de le cose contrarie, ma fra le contrarie, le quali da lei sono egualmente fuggite.[106] La fortezza nondimeno consiste nel temere e nel non

luminano la versione del mito offerta in essa: è Efesto ha rivolgersi a Prometeo quale «Figlio di Temi» (divinità della giustizia) e a compiangere le conseguenze del suo «amore per gli umani», che lo ha indotto a tributare loro «onori che oltrepassano la giustizia» (cfr. 16-31); e lo stesso protagonista lamenta l'ingratitudine del signore degli dèi, che egli aveva sostenuto nella lotta contro Crono («È grazie ai miei consigli che l'abisso nero del Tartaro / occulta nelle sue profondità Crono l'antico», 219-220), opponendosi soltanto alla rovina della stirpe umana («Non appena sedette sul trono che era stato del padre, / distribuì i poteri a ciascuno dei divini, mise ordine nel suo regno / ma non tenne in nessuna considerazione i miseri mortali: / voleva annientarne la stirpe, per generarne una nuova», 229-232). L'idea di una ripartizione 'geometrica' dei beni risale alla riflessione aristotelica sulla giustizia distributiva, vale a dire su quell'aspetto della giustizia deputato a distribuire premi e pene secondo meriti e condizione di ciascuno, ovvero non secondo una divisione perfetta ('aritmetica'), ma piuttosto secondo «una proporzione» che tenga conto di tutto «ciò che è misurabile» (quel tipo di proporzione che «i matematici chiamano "geometrico"»: cfr. *Eth. Nic.* V 1131a-b).

104. Il tema della necessità fatale è il nucleo generatore del *Prometeo incatenato* come dell'intera produzione tragica greca: lo sintetizza splendidamente il personaggio di Krátos fin dai primi versi («nessuno è libero, all'infuori di Zeus»: 50); simile concezione richiama per contrasto la dottrina cristiana del libero arbitrio nei giudizi e nelle scelte individuali, già adombrata al § 27 (al cui commento si rimanda).

105. *Dunque... ritrovarsi*: Sintesi ordinata delle definizioni della virtù e delle rispettive confutazioni prese in esame ai §§ 61-65, sulla traccia del *Menone* platonico.

106. L'idea che le scienze si occupino di opposti deriva plausibilmente dalla *Metafisica* aristotelica, in cui, nell'ambito dei tentativi di individuazione dell'oggetto proprio della filosofia prima, si suggerisce che una scienza possa occuparsi di oggetti fra loro diversi soltanto se essi sono opposti (così, ad esempio, in B 996a: «Ma come potrebbe essere compito di una sola scienza il conoscere tutti i princìpi, dal momento che questi non sono contrari?»; il passo è interpretato nel significato suggerito anche nella relativa esposizione di Alex. Aphr. *in Metaph.*: «Delle cose che differiscono secondo la specie, vi è una medesima scienza se sono contrarie tra loro»). Per contro, sempre secondo la lezione aristotelica, le virtù si collocano

temere: laonde da' Platonici fu deffinita scienza de le cose che si deono temere o sprezzare; la liberalità nel dare e nel ricevere, che sono atti quasi contrari, la giustizia nel premiare e nel punire, la mansuetudine ne l'adirarsi e nel placarsi: e così de l'altre dee parimente avenire, se non m'inganno.

[75] S.P. La congiunzione che la virtù ha con la scienza, da la quale deriva non altrimente che lume da luce, è per aventura cagione che la virtù s'adoperi ne le cose opposte: tutta volta non in tutte ma in alcune, perch'il magnanimo e 'l magnifico non s'impiegano ne le cose grandi e ne le picciole, ma ne le grandi solamente; né di ricever il benefizio o d'averlo ricevuto s'allegra il magnanimo, anzi suol contristarsene e solamente è lieto d'averlo fatto: anzi né 'l liberale accetterebbe i doni giamai, né 'l forte fuggirebbe i pericoli, né 'l temperato seguirebbe i piaceri, se lor non fosse dimostro da la prudenza o da la scienza che sia convenevole il così fare. **[76]** È dunque la virtù morale fra i contrarî, ma si guarda da l'uno e da l'altro e si ritira nel mezzo, quasi fuggendoli, né mai farebbe l'operazioni c'hanno sembianza di contrarie, s'ella non fosse da la prudenza ammonita; nondimeno né l'accettare i doni è contrario al donare, perché i contrari si distruggono, ma queste due azioni de la liberalità si conservano vicendevolmente; né 'l premiare per la medesima cagione è contrario al punire: e il medesimo si potrebbe affermare ne gli altri dubbi.[107]

M.P. Difficile operazione è quella de la virtù, poiché, dimorando sempre fra' contrari, dee ritirarsi da l'uno e da l'altro nel mezzo; e pericolosa mediocrità è quella che può esser offesa da gli estremi.[108]

[77] S.P. Altri disse per questa cagione, fra i quali fu Platone e Plotino suo seguace, che la virtù sia il fuggire il vizio; ne la qual fuga, come a lui parve,

quali termini medi tra gli estremi opposti costituiti da disposizioni eccessive o difettose in un determinato ambito (vd. *Eth. Nic.* II 1106a-1107a).

107. *La fortezza nondimeno... ne gli altri dubbi*: Il Dottor Calabrese mette in dubbio la concezione aristotelica della virtù-*mediocritas* evidenziando l'esercizio, da parte degli uomini virtuosi, di azioni apparentemente contrarie tra loro (come mostrare fortezza e fuggire il pericolo, essere liberale e accettare doni,...). A proposito del primo degli esempi addotti, Baffetti 1998, *ad loc.*, segnala che il coraggio è definito «la scienza delle cose temibili e delle cose non temibili» in Pl. *Prt.* 360D. Simone Porzio spiega, tuttavia, che tali azioni sono dettate dalla virtù intellettuale della prudenza, più affine alla scienza e preposta all'esercizio di ogni altra virtù, e soprattutto che esse sono soltanto in apparenza opposte, dal momento che risultano tra loro compatibili, mentre il magistero aristotelico insegna che i contrari si distruggono vicendevolmente (così, ad esempio, in *Eth. Eud.* VII 1235b: «il contrario ha la capacità di distruggere il contrario»).

108. Significativamente, nel *Malpiglio secondo* si presentava in termini analoghi la capacità della scienza di sottrarsi alla contrarietà delle opinioni: «Gran virtù dunque e meravigliosa è quella della scienza, che stando sempre mescolata fra' contrari, non se le appiglia alcuna contrarietà» (vd. 115 e il relativo commento).

l'uomo s'assomiglia a Dio. La fuga nondimeno non è da l'estremità a la mediocrità, come dianzi da voi fu detto, ma da le cose inferiori a le superiori: laonde colui che fugge il vizio fugge tutte le cose sensibili e si ricovera ne' regni intellettuali, dove da le passioni non può esser perturbato.[109]

[78] M.P. A me pare che la virtù non abbia molto obligo a questi filosofi che non l'hanno dato troppo bella o troppo splendida apparenza, perch'io credeva che la virtù devesse esser contenta di se medesima e in guisa possente che da niuna cosa potesse esser superata; ora da voi intendo ch'ella non è sufficienza, non potenzia, non sapienza, ma fuga: co 'l qual nome a me pare più tosto simigliante al vizio; né so immaginarmi come ne la fuga l'uomo possa a Dio assimigliarsi, né qual similitudine sia questa. Io più tosto avrei lodata quella virtù la qual resiste e combatte co' nemici e gli doma e lor pone il giogo e il freno d'un fermo e costante imperio, né mi può cader in alcun modo ne l'animo che la virtù sia degna di lode e d'onore, s'io non la veggio a guisa d'Ercole combatter con l'idra de le nostre cupidità o co 'l leone de l'animosità e, vestita de le sue spoglie e del suo vello, allegrarsi de la sua vittoria.[110]

109. *Altri disse... perturbato*: All'idea aristotelica della virtù quale condizione di medietà si paragona l'ideale platonico-neoplatonico dell'esercizio della virtù come affrancamento da passioni e vizi, risultante in un progressivo distacco dalla realtà mondana e, finalmente, in ascesi contemplativa. Sintetizza molto bene tale visione un passaggio delle dissertazioni plotiniane sulla virtù di *Enn.* I 2 1: «Poiché "necessariamente i mali esistono quaggiù e s'aggirano intorno a questi luoghi terreni", e poiché l'anima vuol fuggire i mali, "bisogna fuggire di qui". Che cos'è questa fuga? "Diventare simili a Dio" dice Platone» (per cui vd., in particolare, *Tht.* 176A-B e le riflessioni sulla felicità del virtuoso nella dimensione dell'eterno condotte in *Resp.* X 608C-613B). I medesimi ipotesti intervengono anche nelle argomentazioni del *Cataneo-idoli*, i cui interlocutori affrontano il problema della purgazione dalle passioni e dei gradi ascensionali delle virtù (94-110).

110. L'aspirazione alla vita attiva di Pignatelli e il suo ideale eroico di virtù trovano perfetta rappresentazione nella figura di Ercole e nelle sue imprese, che agli occhi del gentiluomo vanno a simboleggiare la lotta vittoriosa della virtù contro concupiscenza e irascibilità (secondo la tradizionale associazione idra-desiderio, leone-superbia, ripresa anche in *Cataneo-idoli* 97-104). Proprio nelle riflessioni del *Cataneo-idoli* sulla via dell'ascesi virtuosa, la figura dell'eroe è già evocata quale emblema dell'azione opposta alla contemplazione: in quella sede si dice che Ercole è stato accolto nel consesso degli dèi per le sue virtù, ma poiché fu incapace di distaccarsi dalla realtà mondana un riflesso della sua anima è rimasto negli inferi, impossibilitato ad assimilarsi al tutto alle divinità (cfr. 109-110 e il relativo commento); uno dei riferimenti principali è *Enn.* I 1 12: «Sembra che il poeta ⟨Omero⟩ ammetta questa separazione quando dice che l'immagine di Eracle è nell'Ade e che egli in persona si trova tra gli dei [...]. Forse il suo discorso vuol significare questo: che Eracle possiede le virtù pratiche e perciò fu giudicato degno, per il suo valore, di essere un dio; ma avendo la virtù pratica e non la contemplativa – perché allora sarebbe rimasto tutto lassù – egli si trova tra gli dei, ma qualcosa rimane di lui anche nella regione inferiore» (con richiamo a *Od.* XI 601-626; sul tema, cfr. anche Chiodo 2006, pp. 58-60).

[79] S.P. La virtù combatte senza fallo, o più tosto è virtù dapoi ch'ella ha combattute e soggiogate le passioni e preso lo scettro e la signoria de l'animo e a guisa di regina collocatasi nel seggio altissimo de l'intelletto: allora comanda senza contesa, e a cheto e senza alcuna ribellione è ubbedita; prima nel contrasto e ne la battaglia de gli affetti è disposizione più tosto, la qual si conferma e confermandosi diviene virtù:[111] fugge nondimeno la virtù il vizio, ma la sua fuga non può assomigliarsi a quella del leone o a quella de' Parti, che fuggivano vincendo, o ad altra qua giù,[112] perché non rifugge fra le cose inferiori ma fra le superiori, non fra le caduche ma fra l'immortali, non fra le terrene ma fra le celesti: e ne la fuga s'assomiglia a Dio, ma, come dice Plotino, con altra similitudine che non è questa che noi riconosciamo qua giù fra le cose somiglianti di specie.[113] **[80]** Ma il trattar de la virtù in questa guisa non

111. La replica di Porzio, dal tono ispirato e poetico, parrebbe guardare all'ideale più nobile di virtù espresso da Plotino, e da lui distinto dallo sforzo di conversione e purificazione dell'animo necessario per conseguirlo: in *Enn.* I 2 4 si discrimina infatti tra l'«atto della purificazione» e lo «stato di purezza conseguente», affermando che «la virtù che è nell'atto è meno perfetta di quella che è nello stato». L'immagine regale della virtù è sovrapponibile alla prosopopea della Ragione, che «'n cima siede ove il governo / ha di nostra natura e tien la verga», celebrata da Tasso nella canzone *Quel generoso mio guerriero interno* (cfr. *Rime d'amore* 2016, n. CIV, 4-5).

112. Le modalità di fuga del leone sono descritte nel dettaglio da Aristotele, quale esemplificazione dell'alternanza di comportamenti aggressivi e remissivi negli animali selvatici, in *Hist. An.* IX 629b-630a. La tradizione antica testimonia inoltre una temibile strategia di combattimento dei Parti, che consisteva nel simulare la fuga anche in momenti favorevoli della battaglia, per poi colpire di sorpresa il nemico con saette scagliate da tergo: «Parthus cum simulat fugam», si evoca in un coro del *Tieste* di Seneca esplicitamente citato di seguito, al § 206 (ma anche Orazio descrive il terrore del soldato che paventa «sagittas et celerem fugam / Parthi» in *Od.* II 13 17-18, e così Lucano ricorda «Parthi post terga sagitta» in *Phars.* I 230).

113. Proprio agli esordi delle riflessioni sulla virtù di *Enn.* I 2, Plotino pone a problema in che modo si debba intendere l'assimilazione al divino che il virtuoso deve perseguire, dal momento che «è chiaro che Dio possiede delle virtù, anche se non le stesse che abbiamo noi»: la conclusione del filosofo è che «nulla impedisce che noi diventiamo eguali a Lui con le nostre virtù proprie», benché Egli non le possegga alla stesso modo, così come ciò che è riscaldato si agguaglia alla fonte del calore (I 2 1); ancora di seguito, si spiega in termini più generali che «ci sono due specie di rassomiglianze: quella che richiede un elemento identico negli esseri simili e che esiste tra esseri reciprocamente simili, [...] e quella che esiste tra due cose di cui l'una è divenuta simile all'altra, che è prima e che non si può dire tale per reciprocità», come nel caso del virtuoso e di Dio (cfr. I 2 2). Nell'edizione PLOTINO-FICINO 1540, c. IX*v*, il brano plotiniano, accompagnato dall'esposizione di Ficino, è sottolineato e postillato da Tasso, con l'annotazione «Duo modo similitudines / vel duo(rum) / sub uno / genere vel / genere diver/so / vel plus quam / genere / sicut imago / a subst(an)tia sub / ratione animus / Deo fit similis» (ARDISSINO 2003, p. 174; il postillato è censito in RUSSO 2022, p. 390, n. 19).

conviene al nostro proponimento né per aventura al vostro desiderio: taccio dunque ciò che da Plotino è detto de le virtù purgative o di quelle di animo già purgato o de l'essemplari, perché noi debbiam trattar de le virtù civili solamente in quel modo ch'elle posson giovar ne l'azioni a le republiche e a' regni e a gli imperî; e in questa guisa di lor ragionando, elle non solamente son definite, ma, come dice Plotino, definiscono e sogliono collocare l'animo oltre le passioni infinite e smoderate: peroché smisurate sono le passioni, smoderata è la materia, e la virtù è quasi moderazione e quasi misura di ciascuna;[114] misure adunque assai convenevolmente furono definite da Aristotele, da Plotino, da Plutarco e da Alessandro.[115] **[81]** Ma se questa definizione ancora

114. Il discorso di Porzio sembra prendere spunto, persino nella sua impostazione, dal commento ficiniano a *Enn.* I 2 2, che sottolinea il fatto che Plotino «in hoc autem secundo libri capite civilium tantum virtutum officium peragit, quas appellat moderationes quasdam atque mensuras», poiché esse intervengono a limitare la componente concupiscente e irrazionale dell'uomo, associabile alla materia («multo magis animam deo natura propinquiorem vult per civiles etiam virtutes eam velut materiam determinantes atque moderantes»: Plotino-Ficino 1540, c. IX*r*, passo accompagnato dalla postilla tassiana «virtutes / civiles / moderationes / et mensurae»: Ardissino 2003, pp. 174-175). Tasso attinge quindi direttamente alla lezione plotiniana, la quale spiega più nel dettaglio che «civiles sane virtutes [...] nos meliores efficiunt, cupiditates et omnino perturbationes caeteras moderantes, opinionesque falsas meliori modo auferentes, propterea quod definiunt, atque extra immoderata et indefinita animum collocant [...]. Quo denim immoderatum est, cum sit ipsa materia» (*Enn.* I 2 2: Plotino-Ficino 1540, c. VIII*v*). È soltanto accennata invece, come estranea al discorso che qui si intende condurre, la gerarchia delle virtù che si delinea di seguito in *Enn.* I 2 2-7, per la quale alle «virtù civili» succedono le «virtù superiori», espressioni più nobili delle virtù, che purificano totalmente l'animo dai legami mondani e lo introducono progressivamente alla pura contemplazione del divino; la sintesi proposta da Tasso rispecchia anch'essa l'esposizione di Ficino, che passa in rassegna le virtù civili, le virtù «purgatoriae» (che purificano l'animo dagli appetiti contingenti), le virtù dell'animo già purgato («purgati iam animi») e infine i modelli esemplari di virtù contemplabili *in mente Dei* («exemplaria»: Plotino-Ficino 1540, c. IX*r*, brano già ripreso in *Cataneo-idoli* 160). La classificazione quadripartita dei gradi della virtù era stata richiamata in precedenza anche nel *Discorso della virtù eroica e della carità* (p. 190) e nel *Forestiero Napolitano* (33).

115. Che il male abbia «la caratteristica dell'illimitato, [...] mentre il bene ha la caratteristica di ciò che è limitato» (vale a dire perfetto e definito) è un'idea profondamente radicata nella cultura greca, che Aristotele presenta in questi termini agli inizi dell'*Etica Nicomachea*, attribuendola alla sapienza pitagorica (cfr. II 1106b). Accanto alla visione plotiniana (esposta alla nota precedente), Tasso fa quindi riferimento anche a Plutarco, che nel *De virtute morali* interpreta l'idea aristotelica della virtù quale giusto mezzo alla luce della finalità primaria delle virtù etiche di ricondurre «ogni passione alla giusta misura» (vd. 444A). Da ultimo, si allude plausibilmente alle *Quaestiones morales* di Alessandro di Afrodisia, citate anche nel seguito del dialogo, in cui si riconosce quale funzione propria delle virtù morali, e segnatamente della prudenza, l'imporre un limite agli impulsi e alla libertà di scelta dell'individuo, al punto che si identifica la virtù come caratteristica propria di ciò che è stato

non ci contenta, cominciamo, come ho detto, da più alto principio, cioè da la divisione de l'animo, e determiniamo quel che per opinione d'Aristotele, la quale io a tutte l'altre soglio preporre, sia la virtù, e s'ella sia una o molte, o come ciascuna da l'altra differente.

D.C. Tutte l'opinioni de gli antichi s'ascoltano con attenzione e con silenzio da voi, che sapete meglio d'ogni altro dichiararle, ma quelle d'Aristotele particolarmente.

M.P. Piaccia a Dio ch'io ne sia così buono ascoltatore come sono desideroso d'udire.

[82] S.P. Non vi sia grave d'ascoltare quel che potete avere udito altre volte, perché a l'uomo civile o di stato e al cavaliere, se così vi piace che ragioniamo, si conviene il sapere alcuna cosa de l'anima, non altrimente che si convenga a colui che dee medicare gli occhi o tutto il corpo, averne qualche cognizione: e tanto maggiore si conviene a l'uomo di stato che al medico, quanto la prudenza del cavaliere è più orrevole e più eccelente de la medicina; a lui dunque si conviene la contemplazione de l'anima quanto basti, perché il considerarne più oltre e l'averne più essatta scienza è opera maggiore e più malagevole: laonde se ne può ragionare in quel modo che s'usa fuor de le scuole ne' nostri ragionamenti quasi esteriori, a' quali c'invita l'amenità di questo luogo e la nobiltà de l'auditore, il quale ne la solitudine è in vece di molti.[116] **[84]** Dico adunque che de le parti de l'anima alcuna è priva di ragione, alcun'altra è ragionevole: e non rileva al nostro proposito s'elle sian come le parti del corpo e com'ogni altra cosa che si possa dividere, o pur s'elle sian due per ragione e nel modo di considerarle; ma in effetto non possono esser separate, in quella guisa che nel cerchio il concavo non può separarsi dal con-

limitato-determinato dalla saggezza («virtus moralis effectiva est eorum, quae prudentia, rectaque ratione sunt terminata»; si cita dall'edizione cinquecentesca delle *Quaestiones* procurata a Venezia da Scoto: Alessandro di Afrodisia 1546, p. 54, Lib. IV, Cap. XXII).

116. Si torna a seguire puntualmente l'argomentazione sul rapporto tra anima e virtù di *Eth. Nic.* I: «è chiaro che il politico deve possedere una qualche nozione di ciò che riguarda l'anima, come anche chi cura gli occhi deve avere anche una certa conoscenza generale del corpo, e ciò a maggior ragione in quanto la politica ha più valore rispetto alla medicina ed è superiore ad essa. [...] Quindi anche al politico spetterà studiare l'anima, ma per quei fini e nella misura adeguata al problema che ci siamo posti. Infatti stare a sottilizzare ulteriormente costituisce certamente un compito eccessivo rispetto al nostro intento. D'altra parte si è parlato più approfonditamente di tali questioni nei discorsi che circolano fuori dalla scuola» (1102a). Si noti come Porzio adatti alla fisionomia di Muzio Pignatelli e all'occasione del presente dialogo l'accenno di Aristotele a una trattazione più approfondita, in altra sede, delle questioni relative all'anima. L'allocuzione si chiude con una formula che riecheggia il motto *Unum pro multis* (diffuso anche nella letteratura d'imprese del Cinquecento), di derivazione virgiliana («unum pro multis dabitur caput»: *Aen.* V 815).

vesso.[117] **[84]** Ma de la parte irragionevole alcuna virtù è comune a gli animali irragionevoli, come è la vegetativa, la qual è in tutte le cose che si nutriscono e ne' parti e ne gli animali perfetti più ch'in alcuno altro, e suol ne' sogni particolarmente dimostrar la sua virtù; ma questa potenza, non essendo capace d'alcuna moral virtù, si dee lasciare a dietro: ma ne l'istessa anima irragionevole è una altra natura, la quale participa di ragione peroché suole ubedirle, sì come aviene nel temperato, nel quale il desiderio de' piaceri presta obedienza a la ragione, o pur nel forte, in cui l'animosità si lascia da la ragione soggiogare e obbedisce a la prudenza non altrimenti ch'il figliuolo soglia al padre.[118] **[85]** Ma questa parte ancora è doppia, e l'una detta concupiscibile, l'altra irascibile;[119] e ora non considero se queste potenze sian distinte di luogo, sì come parve a Platone, il qual pose la ragione nel capo, l'ira nel cuore e la cupidigia nel fegato, e dapoi a Galeno, sì come si legge in quel libro ch'egli scrisse *De placitis Hippocratis et Platonis*, o non distinte, come giudicò Aristotele, il quale assegnò a l'anima il cuore, quasi regia in cui potesse avere albergo con tutte le sue potenze e con tutte le sue virtù: e taccio ancora quel che si questiona fra i Peripatetici e medici, se 'l principato de l'anima sia nel cuore o nel cervello.[120] Basti sapere che l'uomo è di natura doppia e compo-

117. «Si dice che una parte dell'anima è irrazionale, mentre l'altra è razionale. Se, poi, queste si distinguano come le parti del corpo e come tutto ciò che può essere diviso, oppure se siano due solo nella nozione ma non separate in natura, come lo sono il concavo e il convesso in una circonferenza, non cambia nulla rispetto all'indagine che stiamo conducendo» (ancora *Eth. Nic.* I 1102a).

118. Porzio continua a replicare il dettato di *Eth. Nic.* I 1102a-1103a, sintetizzandone e semplificandone i contenuti: «Dell'anima irrazionale, poi, una parte sembra essere comune anche alle piante, intendo cioè quella che è causa della nutrizione e della crescita; infatti in tutti gli esseri viventi dotati della funzione della nutrizione e anche negli embrioni, come pure negli esseri viventi adulti, si può porre tale facoltà [...]. Dunque è evidente che tale virtù rappresenta un elemento comune e non una caratteristica specificamente umana; pare infatti che questa parte e questa facoltà agiscano soprattutto nel sonno e, nel sonno, l'individuo virtuoso e quello vizioso differiscono in misura minima. [...] Sembra, poi, che anche un'altra parte dell'anima sia irrazionale ma che, in qualche modo, partecipi della ragione. [...] anche questa parte partecipa della ragione, come abbiamo detto, o almeno le obbedisce, come nel caso di chi è continente. Ma in chi è temperante e coraggioso questa parte è ancora più obbediente. [...] Se poi si deve dire che anche quella parte è razionale, allora anche la parte razionale sarà duplice, e l'una sarà razionale in senso proprio, l'altra come chi dà ascolto al padre».

119. L'individuazione di una componente concupiscente e una irascibile nell'anima irrazionale dell'uomo chiama a questo punto in causa una terminologia di origine platonica (a partire dall'ipotesto di *Resp.* IV 437B-440A).

120. Baffetti 1998, *ad loc.*, ipotizza ragionevolmente che ci si rifaccia a un brano del *De Hippocratis et Platonis Decretis*, *Liber quartus*, nell'edizione degli *Opera omnia* di Galeno procurata a Venezia nel 1541: in esso si presenta infatti sia la tesi sostenuta da «Hippocra-

sto di partibile e d'impartibile essenzia, o de l'uno e de l'altro, come dissero i Platonici e Plutarco, che fra' Peripatetici oltramodo a' Platonici è simigliante: perché l'anima nostra per opinione loro è una particella quasi divisa e tagliata da l'anima de l'universo, la qual nel medesimo modo e co' numeri e con le ragioni medesime è congiunta e composta ⟨de l'uno⟩ e de l'altro; e la natura impartibile è quella che con un movimento solo si volge da l'oriente a l'occidente, la partibile ⟨è quella⟩ la qual si distende e si divide intorno a' corpi e si volge con moto contrario: e ne la medesima guisa la nostra mente ne la sua operazione del contemplare si rivolge in se medesima con moto quasi circolare. **[86]** Ma l'appetito ha moto quasi opposito e per sua natura vario e pieno d'errori e disordinato: del che senza fallo s'avide Pitagora, il quale con lo studio de la musica cercò di placare e d'acquetar la parte perturbata de l'animo e quasi rubbella e sediziosa, affine ch'ella non negasse di prestare obedienza a la ragione;[121] essendo in questo modo divisa e disposta l'anima nostra, in

tes et Plato» («De animae igitur facultatibus quae nos regunt ac gubernant, cum in primo de anima libro Platonis sententia explicaverit, in capite rationem, in corde iracundiam, ad umbilicum cupiditatem disposita esse») sia la diversa dottrina peripatetica (che colloca «in corde omnes, ut Aristoteles, non in tribus visceribus cerebro, iecore, et corde [...] esse dicit»: cfr. Galeno 1541, c. 244*r*). Basile 2000, pp. 236-238, ricorda in proposito la richiesta delle opere di Galeno avanzata da Tasso in una lettera ad Antonio Costantini del maggio 1589 (*Lettere*, IV, n. 1126) e ipotizza proprio l'utilizzo degli *Opera omnia* veneziani editi dai Giunta. La disposizione platonica delle facoltà dell'animo era, in ogni caso, già stata evocata nelle *Considerazioni* al Pigna (p. 83), mentre un analogo confronto tra le posizioni di Platone e Aristotele si incontra in *Cataneo-conclusioni* 29 e nell'autocommento d'autore alla canzone *Quel generoso mio guerriero interno* (cfr. *Rime d'amore* 2016, p. 295). Ancora nel Rinascimento, era oggetto di disputa tra medici e filosofi se il centro nevralgico delle facoltà intellettuali dovesse essere individuato nel cuore (secondo il magistero aristotelico) oppure nel cervello (come suggeriva l'esame anatomico del sistema nervoso).

121. *Basti sapere... obedienza a la ragione*: Il lungo brano s'ispira alla dottrina platonica della natura composita dell'anima del mondo e, di riflesso, dell'anima umana, esposta originariamente in *Ti.* 35A-37A: in quella sede, si spiega la composizione dell'anima «dell'Essere indivisibile che è sempre identico e di quello divisibile che si genera nei corpi» («anima ex dividua individuaque natura», commenta Ficino nel *Compendium in Timaeum*, Cap. XXVII, *De compositione animae*: Platone-Ficino 1539, pp. 687-688), ai quali corrispondono due differenti moti circolari, poiché «il movimento che è della natura dell'Identico [il dio] lo fece girare secondo il lato a destra, e quello del Diverso lo fece girare secondo la diagonale a sinistra». Alla questione si accenna anche in *Minturno* 69. Come indica Baffetti 1998, *ad loc.*, Tasso replica inoltre la sintesi della questione presente in Plut. *Virt. Mor.*, dal quale riprende esattamente l'accenno alla concezione pitagorica del potere lenitivo della musica: «che anche l'anima abbia in sé qualcosa di composito [...] è verosimile che non l'abbia ignorato nemmeno Pitagora. Lo si può arguire dalla grande attenzione da lui rivolta alla musica, che applicò all'anima per ammaliarla e addolcirla, partendo dalla convinzione che non tutte le sue parti accolgano docilmente l'insegnamento e le cognizioni e neppure si

lei tre cose si ritrovano, una de le quali conviene che sia la virtù: io dico gli affetti, le potenze e gli abiti.[122] **[87]** Chiama affetti Aristotele la cupidità, l'ira, la paura, la confidenza, l'invidia, l'allegrezza, il desiderio, l'emulazione e la misericordia e tutti que' movimenti de l'animo i quali sogliono esser seguiti dal piacere o dal dolore; potenze son quelle per le quali siamo idonei a ricever così fatte perturbazioni; abiti quelli per cui siamo bene o male abituati ne gli affetti.[123] **[88]** Né vi mancò chi riponesse le virtù e i vizî ne gli affetti, perché da Cicerone nel quinto de le *Tusculane* la virtù è definita affezione costante e convenevole de l'animo, la quale fa degni di lode coloro in cui si ritrova: ed ella per se stessa è laudevole, separata da ogni utilità; ma per opinione d'Aristotele per gli affetti non sogliamo meritare laude o biasimo alcuno, né siamo detti virtuosi o viziosi.[124] **[89]** Oltre acciò ripugna a l'affezione l'esser costan-

distacchino dal vizio per influsso della ragione, ma che qualcuna necessita del concorso di un'altra forza capace di persuaderla, plasmarla e addomesticarla, se non si vuole che tale parte sia del tutto ribelle e indocile e refrattaria alla filosofia. Non c'è dubbio che Platone abbia compreso in modo chiaro, certo e inequivocabile che l'anima di questo mondo non è semplice né incomposta né uniforme, ma che, risultando mista dei principi di identità e diversità, da un lato è regolata sempre nello stesso modo e compie le sue rivoluzioni seguendo un ordine unico e sovrano, dall'altro, invece, scindendosi in moti e rivoluzioni tra loro opposti e instabili, produce l'inizio della diversità, del mutamento e della dissomiglianza nei processi terrestri di corruzione e di generazione. Così l'anima umana, poiché è una parte o una copia di quella dell'universo e con essa è accordata secondo proporzioni e numeri simili a quelli dell'universo, non è semplice e nemmeno sempre nella stessa disposizione, ma possiede due elementi, quello intellettivo e razionale, cui spetta per natura di dominare e dirigere l'individuo, e quello passionale, irrazionale, instabile e disordinato, che necessita di un supervisore» (441D-442A).

122. Si riprende il filo della dissertazione aristotelica sulla virtù di *Eth. Nic.* II, laddove ci si interroga su che cosa essa sia: «Dopo ciò dobbiamo chiederci che cos'è la virtù. Poiché, dunque, sono tre le realtà che si generano nell'anima, e cioè passioni, facoltà, stati abituali, la virtù verrà ad essere una di queste tre cose» (1105b; anche BAFFETTI 1998, *ad loc.*). Il passaggio alla dottrina etica di Aristotele si compie allo stesso modo in PLUT. *Virt. Mor.*, seguito fin qui, che riprende l'idea peripatetica della composizione dell'anima, secondo la quale «si dice, in effetti, che nell'anima ci siano questi tre elementi: potenza, passione e disposizione acquisita» (443D).

123. Di seguito, senza soluzione di continuità: «Intendo per "passioni" desiderio, ira, paura, ardimento, invidia, gioia, amicizia, odio, brama, gelosia, pietà e, in genere, tutto ciò a cui segue piacere o dolore; per "facoltà", invece, intendo ciò in base a cui siamo in grado di provare quelle passioni, come per esempio ciò in base a cui siamo in grado di adirarci, o addolorarci, o provare pietà; chiamo, invece, "stati abituali" ciò in base a cui ci rapportiamo bene o male alle passioni» (*Eth. Nic.* II 1105b).

124. La dottrina aristotelica è mutuata dal brano di *Eth. Nic.* II mantenuto sin qui come riferimento: «Ora, né le virtù né i vizi sono passioni, dal momento che non siamo detti moralmente retti o viziosi sulla base delle passioni, ma sulla base delle virtù e dei vizi, e perché non veniamo lodati né biasimati sulla base delle passioni (infatti non si loda chi ha paura o

te, perch'essendo l'affezione un movimento disordinato de l'animo, non può avere alcuna costanza, la qual non è senza elezione; ma sogliamo nondimeno adirarci e temer senza elezione. Le virtù tutte sono elezioni o non senza elezione, ma non direi che le virtù sian potenze, perché non siamo detti buoni o cattivi, né lodati o vituperati per poterci adirare o temere semplicemente; oltre acciò siamo possenti per natura, ma non buoni o malvagi, come dianzi fu detto: non essendo la virtù potenza o affetto, riman ch'ella sia abito.[125]

M.P. Assai bene intenderei quel ch'ella fosse, s'io sapessi esquisitamente quel che sia ciascuna de le tre cose ch'avete detto ritrovarsi ne l'animo.

[90] S.P. Sono deffinite da Plutarco, il qual vuole che la potenza sia il principio de l'affetto e la sua materia, e l'affetto un movimento de la potenza, e l'abito la sua forma impressa ne la parte irragionevole da la consuetudine;[126] però, volendo significare il Petrarca che la sua donna per lunga usanza l'aveva fatto buono e virtuoso e somigliante a se medesimo, disse:

> Di lei, ch'alto vestigio
> M'impresse al core, e fece 'l suo simile.[127]

chi si arrabbia, né si rimprovera chi, semplicemente, si arrabbia, ma piuttosto si rimprovera chi lo fa in un certo modo), ma siamo lodati o biasimati sulla base delle virtù e dei vizi» (1105b). La concezione ciceroniana è invece desunta, come indica BAFFETTI 1998, *ad loc.*, dal Libro quarto (non quinto) delle *Tusculanae Disputationes*, ove la virtù è definita «adfectio animi constans conveniensque, laudabiles efficiens eos in quibus est et ipsa per se sua sponte separata etiam utilitate laudabilis» (XV 34).

125. Conclusione della trattazione aristotelica ripercorsa fino a questo punto: «Inoltre ci arrabbiamo e proviamo paura senza sceglierlo, mentre le virtù, al contrario, implicano in qualche modo delle scelte o comunque non sono prive di scelta. Oltre a ciò noi affermiamo di essere mossi dalle passioni, mentre sulla base delle virtù e dei vizi non diciamo di essere mossi ma di trovarci in una certa disposizione. Per questa ragione ⟨virtù e vizi⟩ non sono nemmeno delle facoltà; infatti non siamo detti né virtuosi né viziosi per il semplice fatto di essere dotati della facoltà di provare delle passioni, né per questo veniamo lodati né biasimati. Inoltre, le facoltà le abbiamo per natura, mentre al contrario non diventiamo virtuosi o viziosi per natura [...]. Quindi, se le virtù non sono né passioni né facoltà, resta solo che esse rappresentino degli stati abituali» (*Eth. Nic.* II 1106a).

126. Si assumono le definizioni plutarchee dei tre elementi individuati da Aristotele: «La potenza è principio e materia della passione, come, per esempio, l'irascibilità, la timidezza e la sfrontatezza; la passione è già un certo movimento della potenza, come la collera, l'audacia e il pudore; la disposizione acquistata è una forza e condizione della potenza dell'irrazionale, generata dall'abitudine» (*Virt. Mor.* 443D; BAFFETTI 1998, *ad loc.*). Si noti come Tasso sostituisca il concetto di forma a quello di forza, probabilmente sulla scia degli argomenti spesi al § 57, ma anche di un ipotesto tomistico che agirà di qui a poco (cfr. § 94 e il relativo commento).

127. *Rvf* 360 127-128 (leggasi «li 'mpresse al core, et fecel suo simìle»); l'immagine petrarchesca era già chiamata in causa in *Padre di famiglia* 99, quale termine di paragone delle

M.P. Dunque ne la parte irragionevole solamente sono gli affetti, e la ragionevole è priva d'ogni passione e d'ogni animosità.

[91] S.P. Varie sono state intorno a ciò l'opinioni, perch'altri non distinsero la parte ragionevole da l'irragionevole, né s'avidero di questa nostra doppia natura, fra' quali fu Crisippo di chiarissima fama tra gli stoici filosofanti: egli esistimava che la parte principale de l'anima, l'intelletto, dico, fosse sottoposta a vari e continui movimenti, da' quali agitata di continuo e raggirata, prendesse diverse sembianze e quasi forme di vizio e di virtù; laonde l'affetto, com'a lui parve, altro non è che la ragione istessa malvagia e sfrenata e proterva e nata dal corotto giudizio, dov'ella abbia acquistata forza e veemenza.[128] **[92]** Altri distinsero la parte fornita di ragione da l'irragionevole, in ciò non contrari a l'opinione de' Peripatetici: e un di costoro fu Galeno, e Scoto fra i teologi scolastici; portarono opinione nondimeno che la parte ragionevole fosse commossa da alcuni suoi propi movimenti come l'amore, il gaudio e quelli de' quali ragionando il vostro poeta, gli numera fra le virtù:

> Timor d'infamia e bel desio d'onore.[129]

virtù che i servi acquistano per partecipazione alle virtù dei padroni e per esposizione agli insegnamenti di questi ultimi.

128. Si ricorre ora alla confutazione delle differenti teorie dei filosofi antichi sul rapporto tra anima irrazionale, ragione e virtù condotta da Plutarco: lo stoico Crisippo è l'ultimo citato di una serie di pensatori «concordi nel supporre che la virtù sia un'attitudine potenziale della componente direttiva dell'anima, che trae origine dalla ragione, anzi che sia la ragione in accordo con se stessa», e «che la componente passionale e irrazionale non sia distinta da quella razionale per una qualche diversità o per natura, ma che la stessa parte dell'anima – quella appunto che chiamiamo intelletto e componente direttiva – alterandosi totalmente e trasformandosi negli stati passionali [...] diviene vizio o virtù. Tale parte dell'anima, secondo loro, non ha in sé nulla di irrazionale, ma è chiamata così quando, per l'eccesso dell'impulso divenuto forte e vittorioso, si lascia fuorviare [...]: la passione non sarebbe dunque che una ragione cattiva e intemperante, che in seguito a un giudizio meschino ed erroneo ha acquisito intensità e forza» (*Virt. Mor.* 441B-D; BAFFETTI 1998, *ad loc.*).

129. Nel *Liber quartus* del *De Hippocratis et Platonis Decretis*, a cui si è già fatto riferimento a proposito della collocazione delle facoltà dell'anima umana (vd. 85 e il relativo commento), Galeno confuta distesamente la dottrina psicologica degli stoici, che riconducono ogni abito razionale e irrazionale alla sola ragione, argomentando la necessità di individuare nell'animo delle facoltà irrazionali alle quali attribuire perturbazioni e affezioni («nihil sine causa fieri, si irrationales quasdam facultates in anima esse perturbationum causas confessi essent», si legge, ad esempio, alla c. 246*v*). Da questo paragrafo, il testo tassiano riprende tuttavia a ricalcare, pur senza rispettarne l'ordine di esposizione, la sintesi della questione proposta in PICCOLOMINI, *Universa philosophia*, in corrispondenza del *Civilis Philosophiae Gradus Primus*, e segnatamente del Cap. VIII, *An Perturbationes locum habeant in parte Animae rationis compote*. Piccolomini confuta le posizioni stoiche a partire dalla lezione aristotelica, ribadendo la distinzione tra le componenti razionale e irrazionale dell'anima

[93] Anzi Aristotele medesimo nel quarto de la *Topica* disse che la vergogna apperteneva a la parte ragionevole; e l'istesso nel decimo de l'*Etica* ripone il gaudio ne la mente, come prima aveva fatto Platone nel *Filebo*: né solo a l'intelletto umano è attribuito l'amore, ma a l'angelico e al divino similmente.[130] **[94]** Nondimeno gli affetti propiamente son forme o movimento de l'appetito sensitivo, e ciò da san Tomaso fu determinato:[131] e 'l desiderio di gloria medesimo e lo sdegno sono in quella parte de l'appetito sensitivo ch'è detto irascibile, il quale aspira a gli onori e a la vittoria, come parve a Platone; ma ne la mente umana non sono come in soggetto, bench'elle possano esser obietto de la nostra volontà, percioché la volontà vuole il bene: il ch'è noto a ciascuno; ma l'onore è grandissimo fra' beni esterni.[132]

umana, ma rileva alcune concessioni alla visione stoica in *auctoritates* antiche e moderne, come Galeno e Scoto: «Galenus in 4. de Placitis Hippocratis et Platonis [...] ex definitionibus perturbationum a Chrysippo traditis asserit collegi eas ad rationalem animae partem pertinere»; «Scotus eximius Theologus et Philosophus [...] affirmat, etiam in voluntate inveniri perturbationes, congruente habitu corrigendas» (cfr. PICCOLOMINI 1583, pp. 47-48). Il prelievo poetico è da PETRARCA, *Tr. Pud.* 87 («Timor-d'infamia e Desio-sol-d'onore»).

130. Sempre sulle orme del medesimo brano di PICCOLOMINI, *Universa philosophia*, che considera come i sentimenti coinvolgano anche la dimensione volitiva-razionale: «Preterea gaudium et laetitia, amor et odium, ne dum ad sensum, verum etiam ad intellectum pertinent; quae vel sunt perturbationes, vel complicatae cum eis: quod patet, quia Aristoteles [...] in X. Moralium Nichomachiorum in mente ponit gaudium [...]. Et Plato in Philebo menti tribuit gaudium [...]. Ideo Theologi Angelis amorem et gaudium tribuunt [...]. Horum sententia confirmatur auctotoritate satis conspicua Aristotelis in 4. Topicorum [...] asserentis verecundiam pertinere ad partem animae ratione compotem» (PICCOLOMINI 1583, pp. 47-48). L'esempio della vergogna, che «risiede nella parte calcolatrice dell'anima», è addotto da Aristotele in *Top.* IV 126a, mentre l'identificazione della perfetta felicità con l'attività contemplativa dell'intelletto si incontra in *Eth. Nic.* X 1177a (a questi due luoghi rimanda BAFFETTI 1998, *ad loc.*). Per quanto riguarda Platone, vd. *Phlb.* 59D-64B.

131. Tasso continua a guardare alle argomentazioni di PICCOLOMINI, *Universa philosophia*, a sostegno della dottrina aristotelica. Per prima cosa, al passo in cui si asserisce che «cum enim perturbationes formam et modum recipiant a virtutibus in more positis, in ea parte animae illas reperiri censendum est, in qua locum habent virtutes morales: at hae ab Aristotele tribuuntur appetitui sensuum, non mentis: [...] quare perturbationes appetitui sensuum conveniunt, non autem mentis»; il richiamo a San Tommaso è desunto invece poco oltre, dove l'Aquinate è evocato a conferma di quanto sostenuto: «Eiusdem quoque sententiae fuit Divus Thomas praesertim in prima secundae quaestio 22 articulus 3» (PICCOLOMINI 1583, p. 48). Come dichiarato, il riferimento alla *Summa Theologiae* riconduce alla Quaestio *De subiecto passionum animae*, a. 3 (*Utrum passio sit magis in appetitu sensitivo quam intellectivo qui dicitur voluntas*), in cui si riprende una definizione di San Giovanni Damasceno («passio est motus appetitivae virtutis») per concludere che «ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi» (a quest'ultimo ipotesto fa riferimento, in modo indipendente, BAFFETTI 1998, *ad loc.*).

132. Proseguendo nel delineare il rapporto tra affetti, volontà e ragione, al successivo

[95] M.P. Io avrei creduto che, sì come le cime de gli altissimi monti sono più percosse da' venti e da le procelle, così gli animi più nobili e gli intelletti più elevati fossero maggiormente agitati da la ambizione e da la cupidigia del signoreggiare e da l'altre passioni che son quasi

Venti contrari a la vita serena.[133]

[96] S.P. Non si può negare che gli affetti non s'inalzino da la parte affettuosa a guisa di venti con movimento distorto a conturbare il sereno de la mente; nondimeno ne l'intelletto non sono generati, ma ne la parte sensitiva: e alcuna volta la tranquillità de la mente è simile a quella del monte Olimpo, nel quale, come si dice, le nevi e le pioggie non sogliono cadere per alcuna stagione.[134] **[97]** Ma ora ch'abbiamo determinato che la virtù è abito, debbiam ricercar di qual potenza o di qual parte ella sia abito e quale, e se la virtù sia una o più, finite o infinite; e se finite, a qual fine debbono esser dirizzate, e la propria operazione di ciascuna; e perché già s'è detto che de le parti de l'anima alcuna è ragionevole, altra irragionevole, e che l'irragionevole si distingue in quella che participa di ragione e in quella che non è capace, ricer-

Cap. IX (*Resolutio difficultatis de perturbationibus, voluptatis et mentis*) Piccolomini, *Universa philosophia*, spiega che «perturbationes proprie [...] competere menti [...] ut causae, ut dirigenti, ut facultati, ad quam pertinet obiectum eius perturbationis; non autem tanquam subiecto»; da ciò deriva anche la capacità della componente irascibile di allearsi alla ragione nel combattere la concupiscenza: «Hinc perturbationes viri continentis ad irascendi appetitum pertinentes, pugnant pro ratione adversus cupiditatem» (vd. Piccolomini 1583, p. 49). La dimensione irascibile dell'anima umana e il suo rapporto con la razionalità sono originariamente descritti da Platone in *Resp.* 439B-441C; com'è noto, invece, l'onore è definito «il più grande dei beni esteriori» da Aristotele in *Eth. Nic.* IV 1123b.

133. Persino l'obiezione di Muzio Pignatelli (sensibile alle nobili ambizioni dell'animo irascibile) trae spunto da un passo di Piccolomini, *Universa philosophia*, in cui si considera come gli affetti più violenti siano quelli che coinvolgono la dimensione irascibile bramosa di onori e riconoscimenti, propria solo dell'uomo e di nessun altro animale: «vehementioribus perturbationibus est obnoxius ad gloriam, ad honorem, ad summum bonum pertinentibus [...]. [...] Ita Plutarchus nitebatur ostendere hominem caeteris animantibus miseriorem, quia pluribus perturbationibus quasi ventis continenter agitaretur» (Piccolomini 1583, p. 47). L'immagine dei venti è quindi riecheggiata dalla citazione da *Italia mia, benché 'l parlar sia indarno* (*Rvf* 128 105), che già campeggiava al § 29.

134. Baffetti 1998, *ad loc.*, rimanda alla descrizione del monte Olimpo presente nel *Panegyricus Manlio Theodoro Consuli* di Claudiano, citata esplicitamente da Tasso in *Conte* 220, ma in questo caso pare attivarsi piuttosto una memoria di Hom. *Od.* VI 42-45: «verso l'Olimpo, dov'è, dicon, la sede sempre serena dei numi: / non da venti è squassata, mai dalla pioggia / è bagnata, non cade la neve, ma l'etere sempre / si stende privo di nubi, candida scorre la luce».

cheremo le virtù de la parte che per sé è ragionevole, e de l'altra che ne partecipa: perché de l'anima ch'a fatto n'è priva non conviene al filosofo morale il ricercar le virtù, percioch'ella non può obbedire a l'imperio de la ragione; ma de' filosofi naturali e de' medici è propio il ragionare de la virtù nutritiva e de la generativa.[135] **[98]** Ma cominciando da la parte per sé ragionevole, questa ancora si divide, perché una sua parte si volge a le cose che non possono esser altrimenti e però sono necessarie ed eterne, l'altra considera quelle che possono variamente avenire e per questa cagione sono mortali e corrottibili.

M.P. Da l'obietto adunque sono distinte.

[99] S.P. Senza fallo; non dal subietto, perché l'una e l'altra parte è peraventura nel subietto l'istessa; ma l'obietto è cagione di separarla: l'eterna considera le cose eterne, l'altra le cose umane che non hanno fermezza e costanza alcuna, ora succedono in un modo, ora in un altro; a quella si conviene la considerazione de gli universali solamente, a questa quella ancora de' particolari.[136] Sono ancora diverse nel nome: l'una è detta mente contemplativa, l'altra intelletto prattico,[137] e ciascuna di loro è adornata di molti abiti, co' quali, affermando o negando, sogliono dire il vero; e sono in tutto cinque: l'intelletto, la scienza, la sapienza, la prudenzia e l'arte.[138] **[100]** Con l'intel-

135. Per questa sintesi, si torni a cfr. il dettato di *Eth. Nic.* II 1102b, già ripreso al § 84.

136. *Ma cominciando da la parte ragionevole... de' particolari*: Si passa a questo punto a seguire l'esposizione di *Eth. Nic.* VI, dai prodromi della trattazione delle virtù intellettuali: «Precedentemente abbiamo detto che ci sono due parti dell'anima: quella razionale e quella irrazionale: ora si deve dividere la parte razionale nello stesso modo. E stabiliamo che le parti razionali sono due: una è quella con cui contempliamo quegli enti i cui principi non possono essere diversamente ⟨da quelli che sono⟩, l'altra è quella con cui consideriamo le realtà contingenti; infatti [...] sono diverse anche le parti dell'anima che per natura hanno per oggetto ciascuno di essi» (1138b-1139a).

137. «Chiamiamole, rispettivamente, parte "scientifica" e parte "calcolatrice"; infatti il calcolare e il valutare sono la stessa cosa, e nessuno, d'altro canto, valuta su ciò che non può essere diversamente» (*Eth. Nic.* IV 1139a; nella versione latina postillata da Tasso: «harum altera, vis sciendi: altera, vis subducendi rationem, vocetur» (Aristotele 1542, p. 46). La definizione di intelletto «practicus» ricorre, invece, spesso in Piccolomini, *Universa philosophia*, anche dove si argomenta la distinzione delle virtù intellettuali (vd. *Gradus Quintus*, Cap. VIII, *Quomodo Virtutes Rationales inter se distinguantur*: Piccolomini 1583, p. 247). Ma cfr., ancora una volta, anche la distinzione terminologica che ricorre nella *Disputatio An homo bonus vel malus volens fiat* di Porzio: «Et quemadmodum intellectus, quem iam saepe pro philosophantium more, speculativuum vocamus, principium est intelligendi, et eius finis veritas intellecta; similiter ut operatur, et practicus dicitur, finem habet ipsam bonitatem» (vd. Porzio 1551/2, p. 16).

138. «Poniamo dunque che siano cinque di numero gli stati abituali in virtù dei quali l'anima si trova nel vero quando afferma o quando nega: si tratta di tecnica, scienza, saggezza, sapienza, intelletto» (*Eth. Nic.* VI 1139b; si noti la disposizione gerarchica 'discendente',

letto intendiamo i primi princìpi, che non possono esser provati, ma sono noti per se stessi: ogni tutto è maggior de le sue parti; e quest'altro: se togli da le cose eguali l'eguali, quelle che rimangono sono eguali; i quali tutti si riducono ad un certissimo e primo principio, co 'l quale ciascun altro può esser provato, e questo è che l'affermazione o la negazione sia vera in tutte le cose.[139] **[101]** Ma la scienza, ch'è l'altro abito de l'intelletto speculativo, intende le conclusioni propiamente: laonde ella è cagionata in noi da qualche cognizione la qual preceda;[140] de l'uno e de l'altra, cioè de l'intelletto e de la scienza, è quasi composta la sapienza, percioch'ella è un abito co 'l quale intendiamo non solamente i principi ma le conclusioni: laonde è quasi capo de l'altre e si può definire un abito de l'intelletto co 'l quale intendiamo i princìpi e le conclusioni de le cose onoratissime, o vero una scienza de l'altre scienze.[141] **[102]** Ne l'altra parte de la mente, la qual si chiama prattica, sono due abiti, la prudenza e l'arte, e ambedue si volgono a le cose che possono variamente avenire; ma la prudenza considera l'azioni de gli uomini, l'altra più tosto le cose che si fanno: ma ne le necessarie o ne le naturali non è solita d'impiegarsi.[142] **[103]** Quello nondimeno che da' Latini è detto *agere* e da noi «operare» non significa appresso i filosofi peripatetici quello stesso ch'il «fare», perché fare si dicono quelle cose che son fatte con qualche artificio, «azioni» overo

dalla virtù intellettuale più nobile alla meno nobile, adottata dall'interlocutore tassiano). Il catalogo e la definizione delle virtù intellettuali sono parimenti ripresi in *Ficino* 31-32.

139. Secondo il dettato di *Eth. Nic.* VI 1140b-1141a, l'intelletto ha «per oggetto i principi» che non necessitano di essere dimostrati. Citando alcuni esempi di assiomi di per sé evidenti, Porzio approda a isolare il fondamento della logica aristotelica, vale a dire il principio di non contraddizione (secondo il quale, nelle sue varie formulazioni, di qualsiasi cosa è vera o l'affermazione o la negazione, dato che non si può affermare e negare al contempo la medesima cosa): la traccia dev'essere ancora la trattazione di Piccolomini, *Universa philosophia*, che affrontando la *Divisio Mentis, sive Intelligentia* (*Gradus Quintus*, Cap. XVIII), fa riferimento ai principi primi, «quorum primum est 'De nullo simul vera est affirmatio et negatio' cuius oppositum manifestissime est falsum, et propterea ab Aristotele iure primum est constitutum; alterum est 'De quavis re vera est affirmatio vel negatio'» (Piccolomini 1583, p. 259).

140. Sempre in ragione della definizione aristotelica, la scienza «si configura come uno stato abituale che produce dimostrazioni» ed è possibile «quando si ha in qualche modo la certezza e quando i principi [primi e indimostrabili, contemplati dall'intelletto] ci sono noti» (*Eth. Nic.* VI 1139b).

141. «La sapienza verrà a costituire la scienza più esatta. Ed è necessario che il sapiente non solo conosca ciò che deriva dai principi, ma che si trovi nel vero anche rispetto ai principi stessi. Di conseguenza, la sapienza verrà ad essere, insieme, intelletto e scienza» (*Eth. Nic.* VI 1141a).

142. «Invece, di ciò che può essere diversamente da com'è fanno parte sia l'oggetto della produzione sia quello dell'azione»: il primo pertiene all'arte, il secondo alla prudenza/saggezza (*Eth. Nic.* VI 1140a-b).

«operazioni» si chiamano più tosto le civili: e del fare rimane sempre opera esteriore, come il teatro o la nave o la machina militare; ma de l'operare non suol sempre rimanere alcuna opera: nondimeno il fare o quel che di lui rimane, quantunque fossero le piramidi d'Egitto o gli obelisci o alcun'altra de le sette maraviglie del mondo, non è propiamente fine, ma dirizzato sempre ne l'altro fine;[143] l'azione è fine nel quale s'acqueta e si contenta la virtù, come il liberale s'appaga nel donare, tutto che non aspetti altro premio, e il forte nel difender la patria, e il magnanimo nel cercare i regni e gli imperi e alcuna volta nel rifiutarli.[144]

D.C. Taccia adunque il volgo ignorante, il quale pone il fine de l'umana virtù ne l'acquisto de' regni e de le provincie.

[104] S.P. Grande autorità sarebbe necessaria a quetar questo non solo bisbiglio ma voce universale, e per poco questo grido de gli elementi e de la

143. La precisazione terminologica conferma il discrimine aristotelico tra l'ambito della produzione artistica, che dà forma ai prodotti di arti e tecniche, e quello delle azioni-operazioni, cui sovrintende la prudenza; viene riaffermata, inoltre, la preminenza di quest'ultima, laddove si consideri che l'esercizio delle virtù si realizza pienamente nell'azione virtuosa e in essa trova la propria ragione, ben più che nei prodotti esteriori che ne conseguono. Con l'esempio delle opere monumentali dell'antichità (piramidi, obelischi e meraviglie architettoniche) si anticipa qui la riflessione sulla vanità dei monumenti innalzati con grande dispendio per soddisfare la vanagloria di sovrani e uomini di potere, affrontata di seguito ai §§ 149-152. È plausibile che Tasso si ispiri alla trattazione delle virtù intellettuali nel *Gradus Quintus* di Piccolomini, *Universa philosophia*, in particolare al Cap. XLVIII, che confronta prudenza e arte con una distinzione lessicale a proposito di *Quid sit Effectio, et Actio*: «Ars et Prudentia per varia principia mirum in modum iuncta et complicata sunt: ambo enim hi habitus ad operam dirigunt; ambo pertinent ad eam mentis partem, quae opinatrix et ratiocinatrix dicitur; [...] differunt tamen, quia Prudentia dicitur recta ratio actionis, Ars vero effectionis: et ideo, quid sit *effectio*, et quid *actio*, accurate considerandum occurrit. Qua de re ut lucide loquar, dico actionem dupliciter usurpari; cum late, tum proprie. Si late usurpatur, frequenter cum effectione confunditur. [...] Vel communius, et tunc unica differentia distinguitur ab effectione, et ea sumitur a fine: et est, quod post effectionem remanet opus aliquod effectum, quod sit finis eius; ut post aedificationem domus, et ex effectione statuarii consurgit statua: post actionem vero non remanet opus aliquod ad actionem elaboratum, quod sit finis actionis; et si remanet, id est ex eventu, nec est finis actionis: veluti si post actionem viri magnanimi supersunt erecta moenia, constructa templa, et similia, id ex eventu est: non enim est necesse ut remaneant, nec finis sunt magnificae actionis; sed finis est id honestum, quod in actione includitur» (Piccolomini 1583, p. 314).

144. Si riverbera nel passo il fondamento del magistero etico aristotelico, orientato all'azione e finalizzato all'«attività dell'anima secondo virtù», in cui si identifica la felicità (così in *Eth. Nic.* I 1098a). La stessa trattazione di Piccolomini, *Universa philosophia*, presenta in più occorrenze l'azione quale fine della condotta virtuosa, come nei seguenti esempi: «At intellectus praticus ille est, cuius obiectum est bonum, actio vero finis» (*Gradus Secundus*, Cap. XXVIII: Piccolomini 1583, p. 121), «finis virtus est actio» (*Gradus Quartus*, Cap. LII: ivi, p. 233).

natura; ma quantunque fosse opinione che de l'azioni di Cesare e d'Augusto fosse il fine la fabrica, per così dire, e la mole de l'imperio romano e la forma, assai differente da quella ch'ebbe sotto Romolo e sotto Numa fino a Tarquinio, o pur da quella che poi li diedero i consoli, i tribuni e i dettatori, io nondimeno ardirei d'affermare che più convenevolmente il fine di tante vittorie di Cesare poteva essere il rifiuto de la corona offertali da M. Antonio, che, nudo in quella quasi tresca de' Lupercali, faceva di se stesso spettacolo al popolo romano.[145] **[105]** Conchiudiamo adunque che l'azione può esser il fine inteso da la mente; ma l'artificio e l'ordigno, o la fattura che vogliam dirla, non move l'intelletto; laonde tutti gli artifici co' quali giamai Eudosso o Archita o Archimede fecero maraviglioso l'essercizio de la guerra, o quel co 'l quale Fidia e Apelle adornarono le città ne la pace, non possono esser fine del nostro umano intelletto né di quella virtù che si volge a le cose inferiori.[146]

[106] M.P. E quale sarà adunque il fine? Dimostratelo a me, accioch'io possa preporlo per obietto de' miei pensieri.

S.P. L'azione, dico, è il fine de la mente attiva e de la virtù civile per cui si fanno, e quasi in sua grazia, le pitture, le statue, gli archi, le terme, i colossi e gli altri maggiori edifici o opere più memorabili; ma oltre questo è un altro fine superiore de la mente contemplativa, il qual consiste ne la cognizione de le cose eterne e divine e d'Iddio medesimo: e perché sono due fini, due sono parimente le felicità, l'una attiva, l'altra contemplativa: l'una ha per obietto il bene, l'altra il vero.[147]

145. Come suggerisce BAFFETTI 1998, *ad loc.*, occorre guardare alla *Vita di Cesare* plutarchea, nel corso della quale sono severamente deprecate le imprese militari e le mosse politiche di Cesare finalizzate a mutare in senso autocratico l'assetto delle istituzioni repubblicane romane (già di per sé evoluzione dell'assetto della Roma monarchica), mentre si riconosce un motivo di vanto al condottiero-tiranno in un'azione nobile, vale a dire nel suo ripetuto rifiuto di indossare un diadema regale offertogli da Antonio in occasione della festa dei Lupercali (alla quale magistrati e giovani partecipavano nudi), suscitando con il proprio diniego gli applausi della folla (cfr. 60-61).

146. L'applicazione delle competenze matematiche nella progettazione di macchine belliche da parte di Eudosso, Archita e Archimede è già stata ricordata, sulla scorta di PLUT. *Marc.*, ai §§ 14-16 (vd. il relativo commento): se in quel caso l'esempio serviva a evidenziare la preminenza della finalità contemplativa delle discipline scientifiche rispetto alle ricadute pratiche di queste ultime, qui vale a ridimensionare ulteriormente il valore dei prodotti materiali derivanti dall'attività umana. Allo stesso modo, le personalità di Fidia e Apelle, che incarnano il vertice della statuaria e della pittura di età classica, sono aggiunte per affermare senza eccezioni di sorta, anche dal versante delle arti liberali, che il valore morale si dà sul piano dell'azione o della contemplazione piuttosto che su quello della produzione.

147. Una volta di più, la conclusione è verosimilmente debitrice della mediazione di PICCOLOMINI, *Universa philosophia*. Al *Gradus Nonus* (*De Summo Bono*) si discorre ampiamente (con impostazione aristotelica) della distinzione tra la finalità propria della vita at-

[107] D.C. Era necessario conoscere i fini o 'l fine, perché vane quasi e oziose sarebbono le virtù, s'elle a questi fini non operassero.

M.P. Io mi avolgo nondimeno nel medesimo dubbio, perché veggio due strade diverse: l'una, i cui vestigi sono tutti rivolti al cielo; l'altra, benché mi paia altissima, non so dove soglia terminare.

[108] D.C. Non è questa la strada divisa in due la qual, come scrissero Prodico sofista e Senofonte, fu dimostra ad Ercole fanciullo: perché di quella un sentiero guidava a la virtù, l'altro al piacere, l'uno a la gloria, l'altro a la vergogna, l'uno in cima del monte, l'altro ne gli oscuri e tenebrosi precipizî; ma di queste due strade ogni sentiero par che ci conduca a la virtù, a la gloria, a l'eternità, perché quello de l'azione umana termina in quell'altro de la divina contemplazione.[148] Laonde, s'è lecito d'interponer la mia opinione fra' detti del signor Porzio, vorrei che v'apparecchiasse uno aiuto quasi comune a l'uno e a l'altro, per lo quale vi agevolasse ne la vostra via.

[109] S.P. Già quel che voi dite fu considerato da Aristotele prima e poi d'Alessandro: l'uno disse che la virtù era perfezione del subietto, l'altro volle assegnare parimente un genere quasi commune de le virtù intellettive e de le morali, e ne l'assegnarlo non ebbe altra considerazione che quello del fine. Disse adunque che la virtù non era altro che *principium opis assumptivum ad foelicitatem*, cioè quel principio che prende aiuto per acquistar la felicità:[149] e

tiva e il fine ultimo e supremo cui tende la dimensione speculativa, entrambi votati a un oggetto proprio e forieri di una felicità di diversa natura; vd., ad esempio, il Cap. XXX (*De divisione et gradibus Summi Boni*), in cui si osserva: «Virtus hominis propria et perfecta duplex est: una est universa civilis virtutis, cuius finis est actio: altera est sapientia, includens intelligentiam et scientiam. Hoc duplex perfectae virtutis genus, respondet duplici facultati Animae et Mentis, et constituit duplex Philosophiae genus, duplicemque gradus summi boni. Primo respondet duplici facultati animae et mentis, contemplanti nempe et agenti; quarum prima speculatur divina, altera ad eorum imitationem moderatur humana [...]. Una explet desiderium veri, altera boni» (Piccolomini 1583, p. 512); e così il Cap. XLVII, ove si ribadisce che «duplex est felicitas, civilis una, altera in contemplatione posita» (ivi, p. 540).

148. Il passo si ispira ai *Memorabilia* di Senofonte, in cui si riprendono puntualmente «lo scritto su Eracle» del sofista Prodico e il mito dell'eroe al bivio che vi era narrato, nel quale Ercole era immortalato «in quell'età tra la fanciullezza e la gioventù in cui i giovani, ormai padroni di se stessi, mostrano se nella vita si volgeranno sulla via della virtù o su quella del vizio» (II 1 21-34; Baffetti 1998, *ad loc.*). L'intervento del Dottor Calabrese vuole evidenziare come, sebbene la definizione e la classificazione delle virtù cui si è approdati paiano ricondurre al medesimo bivio dal quale si erano prese le mosse, la partizione tra azione e speculazione si produca in ogni caso nell'alveo della virtù e sia destinata a ricomporsi nel fine ultimo di ogni esistenza virtuosa, vale a dire nel destino di beatitudine che si realizza nella contemplazione della divinità.

149. Per confermare l'idea della connessione delle diverse forme vita virtuosa, Porzio fa appello alle autorità di Aristotele e Alessandro di Afrodisia. Per entrambi, Baffetti

con questa definizione volle dimostrarci che l'umana virtù non è bastevole a la felicità né a se medesima.

M.P. Tutti gli aiuti adunque per la contemplativa o per l'attiva felicità sono virtù.

[110] S.P. Non sono gli aiuti virtù; ma la virtù prende gli aiuti per aggiungere a la felicità; prende, dico, le ricchezze, gli onori, i magistrati, gli eserciti, gli imperi, co' quali può liberalmente e giustamente e magnanimamente adoperare; prende l'arme, i cavalli e gli altri ricchi arnesi; prende le statue, le pitture e gli altri ornamenti de la seconda fortuna; prende gli amici, ricerca i compagni, chiama da le parti più lontane i famosi filosofanti, raguna i libri e fa raccolta d'ogni cosa in cui si conservino l'antiche memorie; l'erbe, le piante e gli animali istessi fa portar da l'Arabia e da l'India e da le più remote parti de l'Oriente; aggiunge a queste cose le sfere, i globi e l'imagini del cielo e de la terra, e tutto ciò per inalzarsi a la felicità del contemplare.[150] **[111]** Che vi pare di questa virtù? Vi pare ella prudente e aveduta in far provisione di tutte le cose che sono necessarie a la felicità?

D.C. Senza dubbio ella in questa guisa n'è fornita a bastanza, ma, sì come io stimo, anzi carica che no.

S.P. A la vita contemplativa peraventura è soverchio peso quel de le ricchezze e de gli onori e de gli altri ornamenti de la felicità, ma la civile e impiegata ne l'azioni è gravosa per sua natura, né può di leggieri lasciar gli impedimenti.[151]

1998, *ad loc.*, segnala riferimenti plausibili. Nel primo caso, si rimanda all'analisi dei significati di *perfetto* condotta in *Met.* Δ 1021b, ove si specifica che «la virtù che è propria di ciascuna cosa è una perfezione: infatti ciascuna cosa è perfetta e ogni sostanza è perfetta quando, rispetto a quella determinata specie di virtù che le è propria, non manca di alcuna parte della sua naturale grandezza». La posizione di Alessandro di Afrodisia è desunta invece dalle *Quaestiones morales*, in cui il filosofo individua aristotelicamente nella felicità il bene supremo e il fine di ogni azione o condizione umana («tanquam finem, nostrorumque bonorum maximum»), definendo di conseguenza la virtù stessa «principium quidem assumens opis ad felicitatem» (Alessandro di Afrodisia 1546, pp. 55-57, Lib. IV, Cap. XXV).

150. Il catalogo, splendidamente orchestrato, testimonia efficacemente come ogni strumento a disposizione dell'uomo possa e debba concorrere all'esercizio delle virtù, pratiche o intellettuali, e finalmente alla contemplazione del vero. Il passo richiama alla memoria la rassegna della copiosa dotazione libresca e strumentale dello studiolo di Giovanlorenzo Malpiglio, descritto nell'esordio del *Malpiglio secondo*, in cui si celebra inoltre la lungimiranza di Vincenzo Malpiglio, che impiega le proprie ricchezze a sostegno della formazione virtuosa del figlio (1).

151. Un confronto tra la piacevolezza della vita contemplativa e le responsabilità o necessità che gravano l'esistenza votata all'azione s'incontra in *Eth. Nic.* X; laddove s'individua nella contemplazione la «felicità perfetta», si mostra infatti la convinzione che «il piacere debba essere mescolato alla felicità e, per opinione comune, l'attività connessa alla sapien-

[112] M.P. Dunque l'uomo civile caminarà a guisa di capitano il qual conduca l'essercito e non abbandoni per picciola battaglia o per leggier pericolo i suoi impedimenti: e in questa guisa, e non in altra, deve muoversi con le sue virtù schierate e ristrette per far battaglia, come si legge che quella bella donna celebrata da' nostri poeti andasse incontra Amore:

Armate eran con lei tutte le sue
Chiare virtuti; o gloriosa schiera.
E teneansi per mano a due a due.
Onestate e vergogna a la fronte era,
Nobile par de le virtù divine,
Che fan costei sopra le donne altera:
Senno e modestia a l'altre due confine,
Abito con diletto in mezzo al core,
Perseveranza e gloria in su la fine;
Bella accoglienza, accorgimento fore,
Cortesia intorno intorno e puritate,
Timor d'infamia e sol desio d'onore;
Pensier canuti in giovenile etate,
E la concordia, ch'è sì rara al mondo;
V'era con castità somma beltate.
Tal venia contra Amore, e 'n sì secondo
Favor del cielo.[152]

[113] S.P. In questa guisa senza fallo dee ordinare la schiera de le sue virtù l'uom di stato, il qual dee combatter con l'ambizione e con la cupidità, o 'l buon cavaliero, a cui sarà più glorioso il trionfar d'Amore d'ogni altro che si celebrasse mai nel Campidoglio: e forse si converrebbe dire de l'uno e de l'altro:

za è la più piacevole delle attività che derivano dalle virtù»: «per purezza e per stabilità», e perché «ciò che chiamiamo autosufficienza si realizzerà al massimo nell'attività contemplativa», mentre «l'agire politico e le azioni di guerra», in cui si esercitano al sommo grado le virtù pratiche, «non sono prive di fastidi» (cfr. 1177a-b).

152. Il lungo inserto poetico corrisponde al catalogo delle virtù di Laura dispiegato in *Tr. Pud.* 76-92 (il v. 87 era già stato citato al § 92; con una variazione notevole sul finale: «e – la concordia ch'è sì rara al mondo – / v'era con Castità somma Beltate»). BAFFETTI 1998, *ad loc.*, rileva che anche l'immagine delle «virtù schierate e ristrette» riecheggia *Tr. Mor.* I 13-15: «La bella donna e le compagne elette, / tornando da la nobile victoria, / in un bel drappelletto ivan ristrette».

... Perle, rubini ed oro,
Quasi vil soma, egualmente dispregia.

[114] Tutta volta noi parliamo de l'uomo savio e del prudente, che non possa esser costretto per ogni picciolo accidente di lasciare i beni di fortuna, e non ricusa di farlo per conservare le sue virtù da ogni vizio e d'ogni indegnità.[153] Questi adunque dee con la maggior parte de gli aiuti drizzarsi per la strada de la civil felicità, perch'a la contemplativa non sono necessari né tanti aiuti né sì fatti, ma la virtù dee sapere non solamente come si prendano, ma come s'usino: concludiamo dunque che la virtù sia *principium quoddam assumens opis ad felicitatem, esse vero habens in actionibus secundum utramque rationalem animae facultatem, ipsius bene, quod in ipsis est, inventrix et demonstrativa existens*. De la qual definizione si manifesta il soggetto in cui si fonda la virtù, che sono l'azioni ⟨de l'una e⟩ de l'altra parte ragionevole de l'anima, e 'l fine, ch'è la felicità, e l'officio de la virtù, ch'è di trovar il bene ch'è in ciascuna di loro, e di mostrarlo parimente.[154] **[115]** Ma perché, com'egli dice, il principio de l'invenzione è 'l conoscere l'intenzione e l'intenzione è nel doppio fine, ch'è l'una e l'altra felicità, dobbiamo conoscere l'una e l'altra parimente:[155] dicasi adunque che la felicità attiva sia una azione de la virtù de l'anima ragionevole ne la vita perfetta; ma ne la vita perfetta non può essere alcuna

153. *In questa guisa... d'ogni indegnità*: L'abitudine di tenere a freno ambizione, cupidigia e appetiti amorosi necessaria al politico e al cavaliere è posta in risalto ricorrendo ai vv. 10-11 del sonetto 263 dei *Rvf* (*Arbor victoriosa triumphale*), conclusivo della prima parte del canzoniere (il predicato finale è tuttavia «dispregi», direttamente riferito a Laura). L'effetto della citazione poetica è tuttavia smorzato dalla considerazione che all'uomo saggio occorre saper rinunciare ai beni di fortuna soltanto qualora essi pregiudichino la sua virtù e non nei casi in cui possano favorire l'operato virtuoso.

154. *Concludiamo dunque... parimente*: Porzio riprende letteralmente, nella sua formulazione più estesa, e prova a parafrasare la definizione di virtù proposta da Alessandro di Afrodisia nelle *Quaestiones morales* (Alessandro di Afrodisia 1546, Lib. IV, Cap. XXV, pp. 55-57, già richiamato al § 109). Il filosofo tardoantico restituisce un ideale di virtù che si esercita nelle azioni afferenti all'intelletto speculativo o pratico, individuando e manifestando in entrambi i casi il bene da perseguirsi per conseguire la felicità e i mezzi mediante i quali assicurarsene. L'interlocutore tassiano ne desume un invito a rinvenire quale sia il bene proprio e dunque la felicità ultima che è possibile raggiungere nella vita contemplativa come nella vita attiva.

155. Quasi sovrapponibile a quest'ulteriore invito a conoscere i fini per poterli conseguire un passaggio inaugurale del *Gradus Nonus* (*De Summo Bono*) di Piccolomini, *Universa philosophia*: «ad Foelicitatis indagationem excitari summopere debemus: ut [...] cognoscentes quid sit, ordinata ad illud congruenter inveniamus, et disponamus» (Piccolomini 1583, p. 470).

imperfezione, o ne gli instrumenti de la felicità o ne le cose che principalmente appertengono a la vita civile, e quali da' Peripatetici son detti beni di fortuna. La medesima definizione si potrebbe attribuire a la felicità contemplativa, perché la contemplazione è una azione de l'intelletto contemplativo; nondimeno si può definire in questa altra guisa, che la felicità contemplativa sia una azione del nostro intelletto secondo la sua eccelentissima virtù, per la quale egli si congiunge a Dio.[156] **[116]** Eccovi i due fini: vedete la differenza e la similitudine, considerate i due obietti, l'uno eterno e necessario, l'altro posto ne le azioni de' mortali, che possono variarsi, e da questo prendete la distinzione de le virtù, assegnando a la parte contemplativa l'intelletto, la scienza e la sapienza, a la attiva o fattiva la prudenza e l'arte, l'una e l'altra de le quali è retta ragione o abito di operar con vera ragione; ma a la prudenzia si conviene l'azione, a l'arte il fare con vera ragione:[157] percioché, s'ella alcuna cosa facesse con falsa ragione, non sarebbe arte ma inerzia,[158] e le cose ne le quali s'adopera, per giudizio d'Aristotele, o più tosto d'Agatone, sogliono esser quelle medesime ne le quali si manifesta la fortuna, perché, come egli disse, la fortuna ama l'arte e l'arte ancora suole amar la fortuna.[159]

156. Alla felicità derivante dalla vita attiva o dalla contemplazione è dedicata gran parte della trattazione di *Eth. Nic.* X: posto che la felicità «si configura come attività secondo virtù», Aristotele riconosce quale perfetta felicità quella originata dall'esercizio della virtù «più eccellente», che egli identifica con l'attività contemplativa dell'intelletto: «sia che si tratti dell'intelletto [...] ciò che per natura sembra destinato a comandare, a dominare e ad avere conoscenza delle realtà belle e divine, sia che l'intelletto stesso sia divino, sia che esso rappresenti la realtà più divina che è in noi, la sua attività secondo la virtù sua propria costituirà la felicità perfetta» (1177a); nella riflessione originaria dello Stagirita, «al secondo posto, poi, viene la vita felice secondo l'altra virtù, dato che le attività secondo questa virtù sono umane» e certo meno perfette ed autosufficienti, dal momento che «per le azioni si avrà bisogno di molte cose, e tanto più quanto più le azioni saranno grandi e belle» (vd. 1178a-b). Circa l'assimilazione al divino quale esito della contemplazione, si rimanda anche al § 7 e al relativo commento.

157. Secondo le esatte definizioni aristoteliche di arte («stato abituale accompagnato da ragione vera e rivolto alla produzione»: *Eth. Nic.* VI 1140a) e prudenza/saggezza («stato abituale, accompagnato da ragione, rivolto all'agire»: *Eth. Nic.* VI 1140b).

158. «Quindi la tecnica [o arte], come abbiamo detto, consiste in un certo stato abituale, accompagnato da ragione vera e rivolto alla produzione, mentre l'imperizia tecnica [*inertia*] rappresenta il contrario, e cioè uno stato abituale accompagnato da ragionamento falso, rivolto alla produzione» (*Eth. Nic.* VI 1140a).

159. «E la sorte e la tecnica, in un certo qual modo, hanno a che fare con gli stessi oggetti, come dice anche Agatone: "la tecnica ama la sorte e la sorte ama la tecnica"» (*Eth. Nic.* VI 1140a); la citazione ripropone un verso attribuito al tragediografo Agatone, meglio conosciuto come interlocutore del *Simposio* platonico. Il rapporto tra arte e fortuna è indagato, a partire dal medesimo passo aristotelico, anche in *Ficino* 32-33.

[117] M.P. Io non so perché sia fatta questa amicizia o questa lega più tosto fra l'arte e la fortuna, escludendone la prudenza, la qual, se non m'inganno, suole aver luogo ne l'arti e accompagnarsi con la fortuna, come si conosce ne l'azioni d'Alessandro il Magno, di Timoleonte corintio, d'Augusto e di molti altri fortunati capitani.[160]

[118] S.P. Gli essempi ch'adducete o che si possono adducere sono assai rari per rispetto di quelli ne' quali la fortuna si manifesta nemica de la prudenza; però si suol dire che dove è molto d'ingegno è poco di fortuna.[161] Nondimeno io non niego, né avrebbe negato Aristotele medesimo, che fra la virtù e la fortuna non possa essere alcuna volta amicizia; ma la fortuna è causa per accidente di quelle cose le quali la prudenza opera a determinato fine, perch'a lei si conviene non solamente di mostrare il mezzo, ma di conducere al suo

160. L'associazione di arte e prudenza attraverso il comune denominatore rappresentato dal concorso della fortuna negli esiti sia della produzione che delle azioni umane è tema ricorrente nella dialogistica tassiana, funzionale a ribadire la necessità della saggezza (cioè della capacità di valutare e scegliere nell'ambito di ciò che non si dà necessariamente) nell'attività artistica: per questo l'autore mette in discussione la netta distinzione aristotelica tra gli ambiti dell'agire e del produrre fin dal *Gonzaga secondo* (nel quale gli interlocutori concordano sul fatto che «in tutte l'arti e in tutte l'azioni di fortuna e d'ingegno si contende»: 26) e in particolar modo nel *Ficino*, in cui il protagonista eponimo conclude che «non sono dunque distinti i generi, non gli obietti, non gli abiti de l'arte e de la prudenza, ma l'arte è prudenza e la prudenza è arte» (34). Tra il *Ficino* e il presente dialogo ricorrono anche diversi *exempla* di condottieri prudenti beneficati dalla fortuna, su tutti quello di Timoleonte di Corinto, liberatore delle città siciliane dalla tirannide, le cui imprese sono tramandate in special modo dalla *Vita di Timoleonte* plutarchea, all'inizio della quale il biografo s'interroga se il generale corinzio e il suo omologo latino Emilio Paolo «siano pervenuti al successo nelle loro imprese più grandi con l'aiuto della buona sorte oppure per merito della loro prudenza» (1); il riferimento alla fortuna di Timoleonte è insistito in tutto il racconto, ma risulta particolarmente significativo in un passaggio in cui il giudizio di merito sulle sue azioni è formulato mediante un paragone mutuato dall'ambito artistico: «Avviene qui come della poesia di Antimaco e dei quadri di Dioniso, colofoni entrambi, che hanno nerbo e vigore, ma si sente che sono forzati e prodotti con fatica; mentre i dipinti di Nicomaco e i versi di Omero aggiungono a tutta la potenza e la grazia che posseggono la sensazione di essere stati prodotti con estrema facilità. Così, se mettiamo a fronte le campagne militari condotte da Epaminonda e da Agesilao, faticosissime e contrastate, con quelle di Timoleonte, che, oltre ad essere gloriose, rivelano di essere state compiute con grande facilità, chiunque abbia buon intendimento e ragioni spassionatamente vedrà come furono opera non di fortuna, ma di virtù fortunata» (36).

161. Massima divenuta proverbiale, tradizionalmente attribuita alla lezione etica di Aristotele e verosimilmente ispirata a un passo di *Mag. Mor.* II 1207a: «proprio dove sono massimamente presenti l'intelletto e la ragione, lì la presenza della sorte è minima e, al contrario, in ciò che è massimamente dominato dalla sorte, lì è l'intelletto ad essere presente in misura minima».

fine ciascuna de l'altre virtù morali, le quali senza la prudenza errerebbono, quasi soldati senza il capitano.[162]

M.P. Ordinate, vi prego, ordinate la schiera di queste virtù morali.

[119] S.P. Fermianci prima alquanto in quelle de l'intelletto, le quali abbiam divise più tosto con l'obietto che co 'l subietto, dicendo che l'obietto de l'uno è eterno, de l'altro variabile; ma 'l subietto è il medesimo intelletto il quale è de gli estremi, come dice Aristotele, perché con una sua parte, la quale in lui è la somma e l'altissima, conosce i princìpi de le cose, che sono eterni, universali e invariabili, con l'altra conosce i particolari, che sono soggetti a la morte e a la mutazione:[163] laonde egli, conformandosi a la natura de l'oggetto, da l'un lato è semplice, divino ed eterno, da l'altro mortale e corruttibile, variabile e quasi in molti diviso.

[120] M.P. Infelice è la condizione de l'intelletto, s'una parte di lui è mortale, l'altra immortale: perché la parte immortale si dorrà almeno per la separazione e per la perdita di quella parte a la qual lungo tempo visse congiunta; e dura è senza fallo la sentenza de' filosofi i quali condannano a morte perpetua l'intelletto attivo, quella parte di noi la quale è stata sempre intenta a l'operazioni de la virtù morale e al governo de le città e de gli esserciti e a la conservazione de' regni e de gli imperi. E se ciò è vero, niun premio è, ne l'altra vita, de la prudenza, de la giustizia, de la fortezza e de la temperanza e de l'altre virtù che seguono la sua scorta, niuna pena a l'incontro de l'imprudenza, de la violenza, de l'intemperanza e de la viltà, ma sola la contemplazione è quella che ci può aprire il passo a l'immortalità. In vano dunque già lessi:

> .... Pauci, quos aequus amavit
> Iuppiter et ardens evexit ad aethera virtus.[164]

162. È nella *Fisica* che Aristotele definisce la fortuna «causa accidentale» che interviene «nel novero delle cose per scelta» (cfr. II 196b), le medesime sulle quali si esercita il controllo della virtù intellettuale della prudenza, che «riguarda le realtà umane e quelle su cui è possibile fare valutazione», esprimendosi in tale ambito come una corretta determinazione di «ciò che è bene e ciò che è male per l'essere umano» (cfr. *Eth. Nic.* VI 1140b, 1141b); per questo motivo la prudenza è riconosciuta anche come virtù «architettonica» che «orienta l'agire», preposta al complesso delle operazioni virtuose, sia sul piano individuale sia su quello politico (ivi, 1141b).

163. Secondo il magistero aristotelico, la facoltà intellettiva si estende dalla sublime contemplazione dei principi primi, dei quali è impossibile una dimostrazione scientifica, alla forma più semplice di intellezione, che coincide con l'acquisizione dei dati particolari forniti dall'esperienza: in tal senso, «l'intelletto riguarda i termini ultimi da entrambi i lati: infatti dei termini primi e di quelli ultimi vi è intellezione e non ragionamento» (cfr. *Eth. Nic.* VI 1143a-b).

164. La reazione di Muzio Pignatelli alla prospettiva della negazione di un valore assoluto ed eterno (riservato alle operazioni dell'intelletto speculativo) agli esiti delle virtù mo-

[121] S.P. L'intelletto in ciascuna sua parte è immortale; e s'altra opinione si potesse difendere ne le quistioni, questa nondimeno si dee fermamente sostenere ne la morale filosofia; ma noi diciamo che l'intelletto pratico sia mortale non perch'egli muoia, ma perch'egli cessa d'operare intorno a le cose variabili, non potendo egli in modo alcuno far le sue operazioni senza fantasmi, come per aventura può lo speculativo, perché l'azione forse avrà fine, la contemplazione sarà senza dubbio eterna: diciamo dunque che l'uno è immortale, l'altro mortale, avendo risguardo a l'operazione, ma, considerando l'essenza, l'uno e l'altro immortale.[165]

rali e delle attività umane si condensa nella citazione poetica, estrapolata da *Aen.* VI 129-130 (ma si legga «aut» in luogo di «et»), in cui si evoca il privilegio di sfuggire agli inferi concesso agli individui amati da Giove o straordinariamente virtuosi: «Ci riuscirono pochi / figli di dei, amati dal giusto Giove, o portati alle stelle / dal loro ardente valore».

165. Deriva dalla lezione del *De anima* aristotelico la visione 'duplice' dell'intelletto, presentato ora immortale e separato dall'ambito della contingenza, ora mortale e vincolato alla limitatezza dell'esperienza e dell'attività degli individui (cfr., in particolare, III 430a). Com'è noto, si tratta di una delle questioni che hanno suscitato maggiori opposizioni nella tradizione interpretativa tardoantica, medioevale e moderna, poiché lambisce il tema nevralgico – sia per la riflessione etica sia per la dottrina religiosa – del destino dell'anima individuale dopo la morte. Nel *Malpiglio secondo*, Tasso elude ad esempio ogni controversia in proposito, limitandosi a rimandare all'esposizione di Antonio Montecatini *In eam partem III libri Aristotelis De anima, quae est De mente humana* (cfr. 80), e non è inverosimile che anche in questa sede l'autore faccia riferimento ad essa, che al Cap. XXVI prende in esame i *loci* implicati del *De anima* e passa in rassegna le differenti esegesi filosofiche, da Temistio e Alessandro di Afrodisia ad Averroè fino ad Alberto Magno e Tommaso d'Aquino (cfr. Montecatini 1576, pp. 246-265). La tesi moralmente ineccepibile qui sostenuta da Porzio – secondo la quale la compresenza nell'intelletto di una dimensione eterna e di una corruttibile non dipende dalla natura della facoltà intellettuale, di per sé integralmente immortale, ma dagli oggetti attorno ai quali tale facoltà si esercita (per cui si rivela imperitura la componente intellettuale dedita alla contemplazione delle verità eterne, destinata alla scomparsa quella che presiede alla conoscenza delle realtà contingenti e alle attività mondane) – risulta aderente alla trattazione del problema offerta da San Tommaso, in *ST* I-II q. 67, *De duratione virtutum post hanc vitam*, a. 2, *Utrum virtutes intellectuales maneant post hanc vitam*: «quantum ad ipsa phantasmata, quae sunt quasi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales destruuntur, destructo corpore, sed quantum ad species intelligibiles, quae sunt in intellectu possibili, virtutes intellectuales manent»; e ancora alla q. 79, *De potentiis intellectiviis*, a. 11, *Utrum intellectus speculativus et praticus sint diversae potentiae*: «intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem, practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus». Andrà tuttavia rilevata la verosimiglianza con cui Porzio ammette la possibilità di difendere una tesi diversa «ne le quistioni», dal momento che il filosofo pubblicò nel 1551 una *Disputatio De humana mente*, in seguito denunciata alla Congregazione dell'Indice e proibita, nella quale illustrava la psicologia aristotelica nel segno della condizione mortale dell'anima umana e di tutte le sue facoltà, secondo l'interpretazione mortalista di Alessan-

[122] M.P. Dunque ne l'altra vita l'intelletto de' mortali, separato da le sue membra, non conoscerà i particolari, né potrà giudicare de l'umane operazioni o soccorrere a nostri pericoli o sovvenirci ne l'avversità: fine avranno la prudenza, la giustizia, la temperanza e la fortezza, e a guisa di mortali cessaranno da l'operazioni.

S.P. Così avverrà per opinione de' maggiori filosofi; ma qual operazione debba aver là su l'anima nostra o come possa intendere senza fantasmi, non è determinato: si stima nondimeno che la memoria e l'imaginazione, la qual da loro è detto possibile intelletto, sia a fatto mortale, come son l'altre potenze de l'anima sensitiva; laonde cesserà la nostra scienza ancora o sarà d'un'altra maniera.[166] **[123]** Ma queste sono questioni oltre il nostro proponimento:

dro di Afrodisia («nulla prorsus est in homine motio, aut operatio quae continua, et perennis sit, sed omnes quiete intercipiuntur, et abolentur. Intellectio si quidem marcescit, pereunt scientiae, opiniones appetitiones, progressione, sensus, et nutricationes»: cfr. Porzio 1551, p. 24); in diverse prese di posizione in materia, il filosofo si era inoltre opposto con fermezza proprio alla dottrina tomista e scotiana che fondava l'immortalità dell'intelletto sull'eternità delle *species* intelligibili da esso contemplate, restando ancorato all'idea di Aristotele che l'attività dell'intelletto passi necessariamente dai *phantasmata* derivanti dalla percezione sensoriale (Del Soldato 2010, pp. 109-110). Sempre Del Soldato 2010 attesta d'altronde come Porzio non avesse problemi, nei medesimi scritti, a sotenere «la mortalità filosofica e l'eternità teologica dell'anima» e predicasse la superiorità dell'insegnamento religioso sul tema («patet ergo quid sit tenendum secundum veritatem de animae aeternitate», secondo la trascrizione manoscritta di una lezione universitaria riportata a p. XIII; ma vd. anche la conclusione della disputa *An homo bonus vel malus volens fiat*, sul libero arbitrio, come ricorda Vasoli 2001, pp. 594-595, sigillata dal richiamo finale all'autorità «nostrorum theologorum»). Si esprimeva invece contro qualsiasi distinzione riguardo al destino mortale o immortale delle facoltà dell'anima, sostenendo l'immortalità di essa nel suo complesso, lo spirito del *Messaggiero* («La mente [...] è parte di quell'anima che anch'ella è detta mente e quasi suo capo. Ma chi vede mai il capo immortale, quando l'altre parti sono mortali? Que' filosofi dunque che l'una han fatta immortale e l'altra mortale, quantunque a l'una non abbian dato seggio diverso da quel de l'altra, sono stati quasi manigoldi de la mente e falsamente hanno filosofato»: vd. 133-134). Una lettera ad Antonio Costantini, datata al 13 febbraio 1593, rivela inoltre come negli ultimi anni della sua vita Tasso stesso coltivasse il progetto (mai attuato) di comporre un dialogo «de l'Immortalità de l'anima» (cfr. *Lettere*, V, n. 1444). Sulla complessa *quaestio de anima* nel dibattito cinquecentesco e sui suoi riflessi sulla parabola intellettuale tassiana si profonde anche Corsaro 2003, pp. 64-86.

166. Il destino mortale di immaginazione (con i 'fantasmi' che essa presenta all'intelletto) e memoria, una volta non più alimentate dall'esperienza della realtà mondana, è efficacemente puntualizzato da Montecatini nella sua esposizione di *de An.* III: «Alterum caput est, si est nobis haec eadem mens superstes, cur nulla post mortem earum rerum memoria maneat, quas in hac vita intelleximus ipsi, et amavimus. Ad quam quaestionem Aristoteles sic respondet: Non manere, nec redintegrari memoriam posse nec in hac vita nobis temporum superiorum, nec post mortem istius vitae; propterea quod quanquam impartibilis, ac simpliciter aeterna ea mens sit, cui proprie, ac natura sua mentis convenit nomen; sint

a noi basti di sapere che l'intelletto è de gli estremi da l'una e da l'altra parte: con la somma ed elevata conosce gli universali, de' quali non è scienza; con l'infima e rivolta a la considerazione de gli umani avenimenti, de' quali parimente non è scienza ma senso, conosce i particolari: laonde è da lei considerato quello che in ultimo cade sotto l'azione; per questa cagione si dice che l'intelletto sia principio e fine, parlandosi de l'intelletto come di potenza: ma di lui ragionandosi come d'abito, dicono che l'intelletto e la prudenza sono abiti opposti.[167] Non superbisca adunque la nostra umana prudenza, né si stimi tanto ch'ella possa paragonarsi con la degnità de la sapienza, perché le cose ch'ella considera sono umane; ma de l'uomo sono molte cose più divine e più maravigliose, le quali sono oggetto de la sapienza.[168] **[124]** Diremo adunque che la prudenza sia una diritta ragione intorno a quelle cose che son buone a gli uomini solamente, l'altre non considera; laonde è tutta intenta al giovamento de la vita umana e civile, e in quella guisa che l'architetto comanda a gli artefici superiori, ella suole comandare a l'arti che son necessarie o per ornamento de la vita civile: non comanda nondimeno a la sapienza, ma per la sapienza, cioè per grazia e per servigio di lei, suol comandare, con la qual ha tanta similitudine che non suole mai affermare il falso.[169] **[125]** Però non

tamen partibiles, et ortui, interituique obnoxiae reliquae animae facultates, ut dictum est, ac inter alias imaginatrix, sine qua intellectio prorsus non sit, et cuius propria sit memoria» (Montecatini 1576, p. 247). Resta inevaso il problema, qui appena accennato da Porzio, di quale possa essere l'attività di una mente priva dei 'materiali' forniti da immaginazione e memoria, tenendo conto che cardine della psicologia aristotelica è l'idea che nell'intelletto non si trovi nulla che non sia originariamente frutto dell'esperienza sensibile: argomento che il filosofo napoletano sostenne in diversi contributi a riprova della mortalità dell'anima individuale (vd. ancora la nota precedente).

167. Si riprende l'idea già esposta al § 121: concepito genericamente come facoltà intellettiva degli esseri umani, l'intelletto si distende tra gli estremi opposti individuabili nella contemplazione dei principi primi non dimostrabili e nell'acquisizione dei dati particolari forniti dall'esperienza; se invece considerato quale specifica virtù intellettuale preposta alla conoscenza dei principi primi, vale a dire come abito virtuoso singolarmente individuato, l'intelletto va ad opporsi alla prudenza/saggezza, virtù intellettuale che sovrintende all'agire umano e riguarda «i casi particolari» (*Eth. Nic.* VI 1140b, 1141b).

168. In ragione della classificazione aristotelica delle virtù intellettuali, la prudenza risulta necessariamente inferiore alla sapienza, definita «la scienza che possiede il fondamento delle realtà più eccellenti»: per questo «sarebbe assurdo che qualcuno ritenesse che la politica e la saggezza costituiscano la forma più alta di conoscenza, se è vero che la realtà più elevata del cosmo non è rappresentata dall'essere umano» (cfr. *Eth. Nic.* VI 1141a-b).

169. Definita da Aristotele «uno stato abituale, accompagnato da ragione, rivolto all'agire, che riguarda ciò che è bene e ciò che è male per l'essere umano» (*Eth. Nic.* VI 1140b), la prudenza è riconosciuta quale caratteristica di «coloro che sanno amministrare la famiglia e lo stato» (*ibidem*) e per questa vocazione politica è presentata anche quale virtù 'architettonica' (ivi, 1141b). Come si è detto, poiché la saggezza presiede all'agire umano, essa è

è alcuna operazione de la prudenza la qual sia separata da la verità, né di lei è oblivione com'è per aventura de le cose appertinenti a la contemplazione; ma ciò per aventura aviene in quelli uomini che son volti a l'operazioni civili, i quali sogliono scordarsi le scienze, ma de la prudenzia non si dimenticano giamai:[170] laonde ella ci accompagna ne la seconda e ne l'avversa fortuna, ne la quiete de' filosofanti e fra lo strepito de l'armi, ne la povertà e fra le pompe de le ricchezze, e sempre risplende più chiara, illustrando co 'l suo lume l'altre virtù; e di lei avviene quel che suole avenire a' confini e a gli estremi di tutte le cose, perché è detta virtù intellettiva per rispetto de la potenza, de la quale ⟨è⟩ abito, e virtù morale similmente per l'obietto.[171] **[126]** E vogliono che sia l'istessa con la virtù civile, diversa solamente per ragione; e di lei sono molte parti, o specie che vogliam dirle: mentre ella provede al propio bene di ciascuno, è virtù propia e privata; e ne la cura de le cose famigliari virtù quasi familiare e domestica; nel far le leggi considera la publica utilità, e al prudente senza fallo s'appertiene l'esser legislatore; in un altro modo è detta prudenzia civile, di cui son due parti, l'una nel giudicare, l'altra nel deliberare.[172]

[127] D.C. Sono ancora dubbioso se queste siano parti o specie de la prudenza; ma questo dubbio si poteva prima muovere ne la virtù, di cui si dubbita nel *Protagora* di Platone s'ella si divida come tutto ne le parti o come genere

inoltre indicata come guida delle altre virtù morali, ma la lezione aristotelica chiarisce che «la saggezza, d'altro canto, non è padrona della sapienza, né della parte migliore [...]; non si serve di essa ma vede come possa generarsi; e quindi comanda in vista della sapienza e non alla sapienza», alla quale l'accomuna in ogni caso la natura di disposizione abituale che si realizza nella verità (cfr. ivi, 1141a, 1144b-1145a).

170. A conclusione dell'approfondimento sulla natura della saggezza, il trattato aristotelico ribadisce come essa non sia ascrivibile alla sfera puramente speculativa, adducendo come prova il fatto che «mentre è possibile dimenticare stati abituali di quel tipo, non ci si può dimenticare della saggezza» (*Eth. Nic.* VI 1140b).

171. Come tutto ciò che si situa al confine tra ambiti distinti ma limitrofi, anche nella prudenza è possibile scorgere una natura 'bifronte': essa appartiene, infatti, sia alla sfera intellettuale, in quanto abito dell'intelletto pratico, sia al livello più propriamente etico-politico delle passioni e delle ambizioni individuali e collettive, nel quale essa interviene, avendo come oggetto specifico la valutazione della bontà delle azioni umane.

172. La sovrapponibilità degli esiti dell'esercizio della saggezza e dell'arte politica, e dunque le espressioni 'civili' della saggezza, sono prese in esame in *Eth. Nic.* VI 1141b: «La politica e la saggezza, d'altro canto, sono lo stesso stato abituale, ma la loro essenza non è la stessa. La saggezza che ha per oggetto una città, poi, in quanto architettonica, è saggezza legislativa, mentre in quanto riguarda gli atti particolari ha il nome comune di "saggezza politica" [...]. Si ritiene anche che sia saggezza soprattutto quella che riguarda se stessi come singoli. Essa ha il nome generale "saggezza"; delle altre forme, poi, una è l'economia, un'altra la legislazione, un'altra ancora la politica e, di questa, una parte è quella deliberativa e un'altra quella giudiziaria».

ne le specie;[173] ma questo dubbio fu accresciuto da Alessandro, il qual volle nel quarto libro de le sue *Quistioni* ch'ella non fosse né l'uno né l'altro: non genere, perché il genere non è tolto via con una de le specie, ma, mancando una de le virtù, mancano tutte l'altre, perché o le virtù si seguono vicendevolmente o non si seguono: seguendosi, con la destruzione de l'una procede la destruzione di tutte l'altre per la congiunzione ch'è fra loro; non seguendosi, dove sia rimossa la prudenza, tutte l'altre sogliono cessare. **[128]** Non è tutto, perché nel tutto le parti dissomiglianti non ricevono la ragione o la definizione, ma le virtù sono tra sé diverse; a ciascuna d'esse nondimeno si conviene la diffinizione del suo tutto: il che non adiviene ne le parti de la statua, in cui al capo o al braccio non è data la definizione de la statua; non in quella de la nave, ne la quale il temone o l'antenna è definito diversamente dal suo tutto; non in alcun altro tutto, ch'abbia le parti dissomiglianti.[174]

173. Muovendo da un dubbio circa la natura delle diverse declinazioni della prudenza (se siano specie afferenti a un unico genere o più semplicemente parti della medesima virtù), si risale al confronto tra Socrate e Protagora, nell'omonimo dialogo platonico, a proposito del problema dell'unità della virtù, vale a dire se la virtù sia da intendersi come un ambito generico di cui «la giustizia, la temperanza e la santità» sarebbero espressioni distinte, oppure se «tutti questi» siano «solamente nomi diversi di quella medesima e unica realtà»: alla prima opinione è incline il sofista, mentre Socrate si sforza di condurlo a riconoscere l'interconnessione irrinunciabile tra le diverse virtù e il comune fondamento di esse nella conoscenza (cfr. 329C-334C; 348C-360E).

174. *ma questo dubbio... dissomiglianti*: Si segue dichiaratamente l'ipotesto di Alex. Aphr. *Quaest.*, in cui si confuta sia l'idea della virtù come genere sia la concezione della virtù come 'tutto'. Nel primo caso, si nega che la virtù sia genere dal momento che il genere non viene a mancare al venir meno di una delle sue specie, mentre qualora fosse assente uno degli abiti virtuosi che si considerano correlati o anche soltanto la prudenza (guida dall'agire umano) la virtù stessa non potrebbe darsi: «Num genus quidem, quoniam genus non simul aufertur una specierum ablata, virtus autem simul cum una aufertur. Sive enim mutuo virtutes se sequantur, quacunque ablata, aufertur etiam virtus [...]. Si vero non se sequantur, prudentia ablata, auferetur utique virtus: cum ipsarum omnium esse in recta ratione consistat: recta vero ratio a prudentia» (Alessandro di Afrodisia 1546, pp. 48-49, Lib. IV, Cap. VIII, *Quod virtus neque genus, neque totum*; anche Baffetti 1998, *ad loc.*). La virtù non si potrebbe ritenere nemmeno un tutto, dal momento che alle diverse parti di un intero non si addice la definizione di quest'ultimo, mentre a ciascuno degli abiti virtuosi, per quanto essi siano tra di loro differenti, si può attribuire la definizione di virtù: «Totum etiam non erit ipsa virtus, quoniam pars in his, quae dissimilium sunt partium, totius rationem minime suscipit: differunt autem inter se virtutes, virtutisque rationem suscipiunt» (*ibidem*); l'esempio delle componenti di una statua si affaccia di seguito, al Cap. XXVIII (*Utrum, vel genus, vel ut totum virtutum virtus*), in cui si ritorna sulla questione: «sequebatur totum quidem de partibus sibi non similaribus non praedicari univoce: non enim de capite statuae statua, et ratio ipsius» (ivi, p. 59).

[129] S.P. Voi avete mosso il dubbio con le parole d'Alessandro; voi potete discioglierlo con le sue soluzioni medesime, s'altro non avete che recare contra le sue risposte.

D.C. Da voi si desidera almeno il giudicio sovra le varie soluzioni ch'egli adduce quasi dubitando.[175]

S.P. Cominciamo adunque da l'ultima.

[130] D.C. Egli tiene che la virtù sia più tosto un tutto, ma non di parti dissomiglianti ma di somiglianti: laonde non conchiude l'argomento, che la parte non possa aver la ragione del suo tutto, imperoché a le parti de la terra e del fuoco e a quelle del latte e del vino e de la carne senza dubbio conviene la deffinizione del tutto.

S.P. Le parti adunque de la virtù ricevono la definizione del tutto perché sono simili.

D.C. Così disse Alessandro, e volle che ne la mescolanza de le virtù le parti divenissero simili, come aviene ne la mistione de le cose naturali e particolarmente ne' medicamenti o ne' profumi, ne' quali non si può separar l'ambra dal muschio o l'aceto dal mele.[176]

[131] S.P. Per aventura in questa opinione Alessandro seguì Plutarco, il quale estimò che alcune operazioni fossero fatte con tutta la virtù in guisa che la liberalità fosse giusta, e liberal la giustizia e clemente e magnanima parimente; ma fu per mio aviso prima opinione di Platone;[177] e s'ella fosse

175. «De *dubitatione* hac etiam in sequentibus aliquid dicetur», scrive lo stesso Alessandro di Afrodisia a conclusione delle argomentazioni che pongono a problema l'idea della virtù come genere o 'tutto' (Alessandro di Afrodisia 1546, p. 49, Lib. IV, Cap. VIII).

176. *Egli tiene... dal mele*: La prima ipotesi di soluzione che il Dottor Calabrese desume dalle lezione di Alessandro di Afrodisia deriva dalla ripresa dell'interrogativo *Utrum, vel ut genus, vel ut totum virtutum virtus* nelle *Quaestiones morales* (Lib. IV, Cap. XXVIII), in cui si prospetta l'idea della virtù come un tutto composto di parti simili, a ciascuna delle quali si convenga la definizione dell'intero: «An si totum, quod similium partium, de partibus univoce praedicatur, omnes vero virtutes inter se similes, siquidem quancumque assumpseris, ut perfectis ipsis, similiter ex omnibus constituitur, praedicabitur tota, ut ea, quae similium partium, univoce de unaquaque»; già nell'ipotesto l'interconnessione degli abiti virtuosi è paragonata alla commistione degli elementi naturali: «Ut enim in corporibus, ex diversis quibusdam mistis, mistum similarium partium tot gignitur, sic etiam accidit in habitibus, et virtutibus» (Alessandro di Afrodisia 1546, p. 59; anche Baffetti 1998, *ad loc.*).

177. È possibile che Tasso legga o ricordi in modo impreciso un passaggio di Piccolomini, *Universa philosophia*, corrispondente al *Gradus Quartus*, Cap. XXI (*An Virtutes Morales sint distinctae specie, vel potius omnes Prudentia sint, et sola materia distinguantur*), laddove si riassume un brano di Plut. *Virt. Mor.* (poi ripreso letteralmente dal Dottor Calabrese ai §§ 134-136), in cui si presentano le opinioni di coloro che concepirono la virtù in modo unitario. In coda al passo, a corollario delle opinioni stoiche, si accenna alla convinzione che «Fortitudo sit prudentia in rebus gerendis, Iustitia sit prudentia in rebus distribuendis, et

vera, ne seguirebbe che *totum univoce de partibus praedicaretur*.[178] Ma questo peraventura è un confonder le virtù che furono distinte da Aristotele, non assegnando loro propi termini e propio soggetto. **[132]** Oltre acciò, se le virtù son forme, non si possono confondere in questa guisa, o, confondendosi, non sono l'istesse, ma perdono l'essenza loro. Diciamo adunque più tosto che la virtù sia di quelle cose de le quali una si dice prima, l'altra seconda, e, come dice Alessandro *eorum quae dicuntur multipliciter, eorum scilicet, quae ab uno ad unum dicuntur*: imperò che, se la virtù è virtù de l'anima e l'anima è un genere analogo, per così dire, nel quale alcune specie sono immortali, altre mortali, parimente de le virtù alcune sono divine, altre umane più tosto; laonde lor non si conviene in modo alcuno la diffinizione univoca e, se pur si dà alcuna definizione univoca, è assai commune e non è propia di ciascuna parte de la virtù, come stima Alessandro.[179]

ita de caeteris; ut refertur a Plutarcho in libro de Morali Virtute [...]. Quam opinionem idem Plutarchus Platoni ascripsit». Quest'ultimo rimando è un richiamo al dibattito sul tema presente nel *Protagora* (329C-334C; 348C-360E), cui Tasso ha già fatto riferimento al § 127 (cfr. il relativo commento).

178. Secondo l'ipotesi già menzionata, formulata in questi esatti termini da Alessandro di Afrodisia nelle *Quaestiones morales* (vd. Alessandro di Afrodisia 1546, p. 59, Lib. IV, Cap. XXVIII; e, *supra*, la nota 176).

179. La soluzione indicata infine da Porzio è attinta, con procedimento a ritroso, dalla conclusione di Alex. Aphr. *Quaest*. IV VIII, in cui si propone l'idea di una consequenzialità tra gli abiti virtuosi (l'uno dipendente dall'esercizio dell'altro) tale da non impedire la possibilità di definire ciascuno di essi in modo distinto, benché sia lecito accogliere anche una concezione 'generica' e comune di virtù, applicabile in special modo alle virtù dell'anima razionale-intellettiva: «An in quibus illud quidem primum est, hoc vero secundum, ut primo ablato auferatur et ipsum commune, et alia quae post ipsum, haec sunt eorum, quae dicuntur multipliciter, eorum scilicet quae ab uno, ad unum dicuntur: quare si et ipsa virtus, una aliqua cum aufertur, auferetur, esset utique et ipsa eorum, quae ita dicuntur. An magis dicendum virtutis rationem, quae videtur univoce de virtutibus praedicari communiorem esse, et non totius virtutis propriam, cuius ipsae sunt partes. Erit autem illius ratio, omnis rationalis animae optimus habitus: quae ratio non unicuique virtutum congruit» (Alessandro di Afrodisia 1546, p. 49; anche Baffetti 1998, *ad loc.*). Alessandro di Afrodisia non fa esplicito riferimento al concetto di 'analogia' o di 'genere analogo'; una definizione compatibile con le argomentazioni qui condotte – che trasmette l'idea di elementi contigui e consequenziali non definibili univocamente ma per un'affinità condivisa – si trova invece, ad esempio, nei *Commentaria in universam Aristotelis logicam* di Francisco de Toledo (editi a Roma nel 1572, poi a Venezia dai Giunti a partire dal 1576), vale a dire la «Logica del padre Toledo» che Tasso confida di aver ritrovato in una lettera del 1586 (cfr. *Lettere*, III, n. 685, e Baldassarri 1999, pp. 399, 408; ma è verosimile che l'autore abbia utilizzato il volume già per il *Malpiglio secondo*): nell'esporre il soggetto del *Librum Porphyrii de quinque universalibus* (le *Isagoge*, premesse all'*Organon*), il Padre Toledo spiega a proposito di genere, specie e individui che «id analogum est, quod non eadem ratione dicitur, et quod uni primo, alijs convenit posterius» (vd. Aristotele-Toledo 1576, c. 17*v*), e ancora commentando le *Ca-*

[133] D.C. Questa risposta presuppone che la virtù sia il genere, non il tutto, contra l'opinione d'Aristotele, il quale esistimò che la virtù fosse il tutto.

S.P. Pare che Aristotele volesse dire che la virtù perfetta fosse il tutto;[180] ma s'Alessandro argumentando provò ch'ella non fosse né genere né tutto, io rispondendo sostengo ch'ella sia genere e tutto, ne l'istesso modo che d'Aristotele è detto: *aliud genus animae*, e altrove: *de illa vero animae particula*.[181]

[134] D.C. Se genere e tutto è la virtù, parti e specie saranno le virtù, e la prudenza particolarmente, la qual pur dianzi fu da voi divisa in molte parti;[182] ma io non so qual giudicio farmi de la opinione di coloro che biasimano la divisione de la virtù, fra' quali Menedemo d'Eritrea, come racconta Plutarco, tolse via la multitudine e ogni differenza che fosse tra loro, pensando che fosse il medesimo la temperanza e la fortezza e la giustizia com'il brando e la spada; Aristone da Scio faceva similmente una la sostanza de la virtù e la chiamava sanità, ma le facea numerose e differenti per la diversità de le cose considerate. **[135]** Così potrebbe ancora dividersi il senso de la vista in più sentimenti in modo che con l'uno si vedesse il bianco, con l'altro il negro, e si chiamassero, com'egli diceva, *albivisum et atrivisum*: imperoché, quando la virtù considera quel che sia da fuggire e quel da schivare, la nomava prudenzia, e temperanza dove raffrena le cupidità e la licenza de' piaceri, ma iustizia quella che s'adopera ne' contratti, non altrimente che la spada, essendo una medesima, taglia varie cose diversamente, e diversamente il fuoco suole apprendersi in diverse materie. **[136]** Zenone ancora confermò questa sentenza, chiamando la giustizia una prudenzia ch'attribuisce a ciascuno il suo, e temperanza ne le cose che si fanno per diletto, e pazienza in quelle che

tegorie aristoteliche ribadisce che «analogum est, quod multa, ut diximus, propter aliquem unius ad alterum ordinem, vel similitudinem significat» (ivi, c. 45*r*).

180. Anche questa precisazione risale con ogni probabilità al medesimo brano di Alex. Aphr. *Quaest.* di cui si è sin qui seguita la traccia, che si chiude problematizzando la posizione aristotelica, che riconosce la 'virtù perfetta' come 'tutto': «Videtur autem et Aristoteles totum quid dicere ipsam perfectam virtutem, non autem genus» (Alessandro di Afrodisia 1546, p. 49). Baffetti 1998, *ad loc.*, rimanda, in proposito, alla concezione aristotelica della giustizia come virtù perfetta comprensiva di ogni altro abito virtuoso (cfr. *Eth. Nic.* V 1129b).

181. La possibilità di interpretare la virtù sia come genere sia come 'tutto' parrebbe legittimata dall'uso disinvolto dei concetti di 'genere' e di 'tutto'-'parte' di cui fa prova lo stesso Aristotele; i due esempi testuali risalgono verosimilmente a *de An.* II e sarebbero entrambi riferiti alla facoltà razionale, di cui prima ci si chiede se sia (alla pari delle facoltà vegetativa e sensitiva) «una parte dell'anima», mentre subito di seguito si ipotizza che possa essere «un genere diverso di anima» (cfr. II 413b).

182. Si torni a cfr. i §§ 126-127 e il relativo commento.

si patiscono; ma Crisippo a l'incontro, assignando a ciascuna qualità la propia virtù, ritrovò una schiera di virtù non usata e non conosciuta, perché dal forte è detta la fortezza e dal mansueto la mansuetudine: così dal grazioso la grazia e dal buon la bontà e dal grande le grandezze e dal bello le bellezze era solito di nomare, e altre sì fatte destrezze, piacevolezze, urbanità ripose nel numero, riempiendo la filosofia, a cui non facea mestieri, di molti nomi nuovi e inconvenienti.[183]

[137] S.P. Voi avete recate in mezzo l'opinioni de la virtù quasi contrarie, o ch'ella sia una o che siano infinite; ma Aristotele camina per la via di mezzo per questi due estremi, com'è suo costume, introducendo non una virtù, non infinite, ma distinguendo da l'operazioni e da l'obietti quelli che sono abiti de le potenze principali. In questa guisa ancora la potenza sensitiva si distingue in cinque sentimenta, la quale è una sola nel cuore, ma, variandosi ne l'operazioni per la diversità de gli obietti e de gli instrumenti, divengono molte; e si può affermar senza contrarietà che sian molte e una in quella guisa che le linee, le quali si dividono ne la circonferenza, si congiungono nel centro: ne

183. *ma io non so qual giudicio... inconvenienti*: il brano replica letteralmente la confutazione, condotta in Plut. *Virt. Mor.*, di alcune dottrine di filosofi antichi, che negano un'essenza definita a ciascuna virtù, proponendo piuttosto una concezione unitaria e indeterminata della virtù, che genera confusione in rapporto ai singoli abiti virtuosi e nell'uso dei loro nomi: «Menedemo di Eretria eliminava la molteplicità e la differenziazione delle virtù, perché a suo giudizio di virtù ce n'è una sola, anche se prende molti nomi: parlando di temperanza, coraggio e giustizia si allude alla stessa cosa [...]. Aristone di Chio, riferendosi all'essenza, rendeva anche lui unica la virtù e la chiamava sanità; guardando invece alla relazione, parlava di virtù diverse e molteplici, come se si volesse definire la nostra vista, quando si posa su oggetti bianchi "veder bianco" e su oggetti neri "veder nero", o qualcos'altro del genere. Per lui la virtù, quando considera quel che si deve o non si deve fare, prende il nome di saggezza; quando regola il desiderio e delimita la misura e l'opportunità nel campo dei piaceri, è chiamata temperanza, quando verte sulle relazioni sociali e i rapporti tra gli uomini ha nome giustizia, un po' come il coltello, che è unico, ma taglia ora una cosa ora un'altra, o come il fuoco, che si apprende a materiali diversi pur avendo una sola natura. Anche Zenone di Cizio sembra lasciarsi trasportare inavvertitamente verso questa conclusione, quando dà alla saggezza il nome di giustizia, se si tratta di ripartire, di temperanza, se si tratta di scegliere, e di coraggio se si tratta di sopportare. [...] Crisippo, infine, dal punto di vista qualitativo ritiene che la virtù sia costituita da una peculiare qualità, ma non si è accorto di aver destato in tal modo, per dirla con Platone, "uno sciame di virtù" inconsuete e sconosciute: ponendo come virtù non solo in rapporto all'uomo coraggioso il coraggio, al mite la mitezza e al giusto la giustizia, ma anche rispetto all'uomo fine la finezza, a quello rispettabile la rispettabilità, al grande la grandezza, al bello la bellezza e altre simili destrezze, amabilità e urbanità, ha riempito di tanti nomi bizzarri la filosofia» (440E-441B; il riferimento platonico è a *Men.* 72A; all'ipotesto plutarcheo rimanda anche Baffetti 1998, *ad loc.*).

l'istesso modo ardirei d'affermare ch'una e molte fossero le virtù.[184] **[138]** Ma non conviene multiplicare i generi de le cose per distinguer le virtù e i sentimenti, perché, sì come il colore è il propio obietto del senso de la vista, così ciascuna ha per obietto un genere di cose determinato; ma non tutte le qualità possono ricever la forma de le virtù, come piaceva a Crisippo, anzi ve ne sono alcune in cui per opinione d'Aristotele non si può introdur alcuna forma di virtù, com'è l'invidia e la malignità.[185]

M.P. Io temo che la virtù per la divisione non perda molto del suo valore, come fanno tutte le cose divise: laonde più mi piace il considerarla unita e raccolta in se stessa che partita e separata; ma, dovendosi pur partire, fate ch'io sappia in qual modo ciò sia conveniente.

[139] S.P. De la virtù è avenuto quel ch'aviene de le forze de le città e de' regni, i quali, quando sono assaliti da' nemici, sogliono divider l'essercito in vari lati, opponendo a ciascuno assalitore un propio difensore: così era necessario che le virtù si dividessero per discacciare i vizî ch'assalivano le parti principali de l'animo. Ciascuna nondimeno si raccoglie e s'unisce nel cuore, ch'è la regia de le forze e de le potenze de l'animo, la quale altri pose nel cervello, fra' quali fu Ippocrate e Platone e Galeno dopo lui; tutta volta non si può al cuore negare il principato, sì com'a colui ch'è principio del movimento e del calore, là dove il cervello è freddissimo e quasi gelato ne le sue operazioni.[186] Dividiamo adunque le virtù secondo le potenze principali de l'animo,

184. Porzio invita, come di consueto, a imboccare la via aristotelica della *medietas*, accettando che le virtù non siano né un tutto indistinto né una serie infinita di qualità, bensì molteplici abiti virtuosi afferenti alle diverse facoltà dell'anima, ciascuno rivolto a un proprio oggetto. Il paragone con i cinque sensi si giustifica ricordando che Aristotele individua nel cuore la sede unica della facoltà sensitiva, che variamente stimolata si esercita nei sensi particolari (vd. 85 e il relativo commento); la seconda associazione potrebbe, invece, derivare dall'immagine analoga spesa dallo pseudo-Dionigi nelle riflessioni sulla dipendenza del molteplice dall'Uno: «Anche nel centro tutte le linee del circolo stanno insieme secondo un'unica unione» (cfr. *Div. Nom.* V 821A).

185. Benché ogni virtù si eserciti in relazione a un determinato ambito di realtà, non ogni dato di realtà può essere oggetto della virtù, dal momento che ci sono condizioni e azioni incompatibili con essa: «D'altro canto non ogni azione ammette la medietà, e neppure ogni passione; infatti alcune hanno nomi che le collegano immediatamente alla malvagità, come ad esempio malevolenza, sfrontatezza, invidia e, tra le azioni, adulterio, furto, omicidio» (*Eth. Nic.* II 1107a; anche BAFFETTI 1998, *ad loc.*). Si ricordi che, secondo la ricostruzione di PLUT. *Virt. Mor.*, Crisippo identificava qualsiasi qualità come virtù, moltiplicando il numero degli abiti virtuosi potenzialmente all'infinito (vd., *supra*, 86 e la nota 183).

186. Proponendo una classificazione delle virtù sulla base delle facoltà coinvolte (in aggiunta alla distinzione degli abiti virtuosi a seconda dell'oggetto), Porzio richiama le differenti ipotesi di collocazione delle facoltà dell'animo avanzate dalla tradizione medica

o siano divise di luogo o non siano seperate: e già s'è detto ch'alcune sono ne la mente speculativa, altre ne l'attiva o fattiva, fra le quali è l'arte e la prudenzia. **[140]** Ma la prudenza ha molte quasi compagne e seguaci: una è la buona consultazione, che possiamo chiamare il buon consiglio e diffinirla una rettitudine o dirittura di consiglio, con la quale conseguiamo quel che si deve, quando si deve e come si deve, e la sagacità, a cui si conviene il giudicare di quelle cose ne le quali s'adopera la prudenzia; laonde, se la prudenza prescrive il fine a cui le virtù debbano dirizzarsi, e quasi il comanda, la sagacità ne giudica; la sentenza è un diritto giudicio de l'uomo da bene e non rigoroso.[187]

[141] M.P. Già, se non m'inganno, avete fornita la mente de le sue virtù: ora discendiamo a quelle parti le quali, per esser combattute da gli affetti, n'hanno peraventura maggior bisogno.

S.P. Ne la parte irragionevole ch'è partecipe di ragione sono due l'appetiti, l'uno detto concupiscibile, l'altro irascibile; e ciascuno, come piace a' latini filosofi, ha il propio obietto, tutto ch'io questionando abbia difeso alcuna volta che la cupidità non si muove per obietto, perch'ella medesima è moto, ed essendo moto, non può muoversi; ma altri ha distinto la potenza da l'operazione forse più sottilmente che non si conviene in questa materia.[188] A questi due appetiti sono assegnati due obietti: a l'uno il bene sotto questa semplice

antica, dai platonici e dai peripatetici, sulla traccia del *De Hippocratis et Platonis Decretis* di Galeno (vd., *supra*, 85 e il relativo commento). La dottrina aristotelica del primato (anzitutto fisiologico) del cuore, individuato quale centro propulsore della circolazione sanguigna, del calore corporeo e dei moti (a detrimento di un organo freddo come il cervello), si origina in particolare dall'ampia trattazione sul tema in *Part. An.* III 665b-666b.

187. Il paragrafo espone le virtù intellettuali che Aristotele individua a corredo della prudenza in *Eth. Nic.* VI 1142a-1143b: l'«assennatezza», che corrisponde alla «correttezza» delle valutazioni («bona consultatione», nella versione latina posseduta da Tasso: Aristotele 1542, p. 49); «la perspicacia e l'intelligenza» («sagacitas»: Aristotele 1542, p. 50), intese come capacità di comprensione e giudizio, che intervengono a giudicare laddove «la prudenza impartisce ordini»; infine la «lealtà» («sententia»: Aristotele 1542, p. 50), che «si configura come un giudizio corretto, proprio dell'individuo equo», vale a dire di colui che nell'esercizio della giustizia «non è inflessibile nel senso peggiore del termine, ma è duttile» (secondo la virtù morale dell'equità esposta in *Eth. Nic.* V 1137b-1138a).

188. *E ciascuno... in questa materia*: L'obiezione del personaggio è veridica: la puntualizzazione replica, infatti, letteralmente un passo della *Disputatio* di Simone Porzio *An homo bonus vel malus volens fiat* (1551), in cui si sostiene che «cum appetitio sit motus, velut libro tertio de Anima docetur, perperam Latini dicunt obiectum movere appetionem, ut obiectum, nam cum appetitus sit motus, motus non movetur»; subito di seguito, il filosofo definisce quindi l'appetire un'operazione («appetitus vero est actus et motus ad rem») dipendente dalla facoltà/potenza dell'intelletto: operazione dunque non separabile dalla facoltà che conosce e di conseguenza ambisce ad un oggetto («obiectum autem est ipsius intellectus, qui una est facultas volens»: si cita dalla *princeps*, Porzio 1551/2, p. 32).

considerazione, a l'altro il bene arduo, cioè difficile e malagevole da conseguire;[189] e da questi obietti sono mossi diversi affetti, ciascun de' quali per aventura può aver la propia virtù. **[142]** Ma coloro che non hanno voluto dividerla e quasi smembrarla in tante parti vogliono che la temperanza sia virtù de la concupiscibile, e la fortezza de la parte irascibile e animosa, e la giustizia di tutta l'anima, percioché ella consiste ne la proporzione e quasi ne l'armonia de l'animo nostro, mentre le parti superiori proveggono a l'inferiori e l'inferiori non negano di prestare ubbedienza a le superiori.[190] **[143]** Quattro sono adunque le virtù principali de l'animo, come parve a Platone e a' Platonici e dopo lui a san Tomaso e a gli altri scolastici: la prudenza, la quale abbiam detto esser virtù de l'intelletto; la giustizia, che da' moderni è collocata quasi in propia sede ne la volontà, appetito del nostro intelletto, ma da gli antichi, come ho detto, fu riposta ne la concordia di tutta l'anima; ne gli altri due appetiti de l'animo sensuale sono l'altre due virtù, quasi capitani ne' luoghi muniti: la temperanza ne la cupidigia e la fortezza ne l'animosità. Ma di queste alcune obbediscono e comandano, come la fortezza; altre comandano solamente, come la prudenza, la quale è duce di ciascun'altra, prescrive, come ho detto, il fine e comanda a l'altre che vi pervengano, e ritrova il mezzo nel quale sono riposte le virtù de' costumi, avegnaché fra le virtù morali e quelle de l'intelletto sia questa differenza, che le morali siano mediocrità riposte fra gli estremi, l'altre non siano.[191] **[144]** La prudenza dunque ritrova il mezzo, il quale è di due

189. Tale distinzione ricorre in più punti di Piccolomini, *Universa philosophia*: ad esempio, al *Gradus Primus*, in cui è ricondotta a San Tommaso («recte Divus Thomas in prima secundae quaestio 23 articulus 2 sentire videtur, cum inquit obiectum facultatis cupiendi esse bonum et malum absolute, facultatis vero irascendi bonum et malum ratione ardui»: Piccolomini 1583, p. 51); e così ancora al *Gradus Quartus*, ove si discute proprio del numero delle virtù, in cui ci si rifà invece all'autorità del teologo britannico Roberto Grossatesta, Vescovo di Lincoln, anch'egli attivo nel XIII secolo: «Affectio sive animi perturbatio, vel absolute respicit obiectum, vel solum id facit sub ratione ardui: si absolute ad cupiditatem pertinet, si sub ratione ardui, ad appetitum irascendi» (ivi, pp. 195-196).

190. Porzio traduce di fatto un altro brano di Piccolomini, *Universa philosophia, Gradus Quartus*, in cui si espone (per poi confutarla) la suddivisione delle virtù tramandata da pitagorici e accademici: «Existimarunt viri hi sapientia et auctoritate illustres, singulas virtutes in propriis ac sibi destinatis animae partibus reperiri: Temperantiam in appetitu concupiscendi; Fortitudinem in eo irascendi; Iustitiam autem universam in amicitia et consensione omnium partium, rationis nempe et appetitionis sensuum: et iure profecto. Ut enim pars ad partem, ita totum se habet ad totum: cum igitur virtutes in parte sumptae sint moderationes partium, Iustitia, quae est virtus universa, erit perfectio totius» (Piccolomini 1583, p. 185).

191. Il paragrafo continua ad attingere a Piccolomini, *Universa philosophia, Gradus Quartus*, probabilmente riassumendo e saldando luoghi diversi. Di seguito al passo appena

maniere, come parve ad Aristotele: l'uno per rispetto de la cosa medesima, che domandano *medium rei,* l'altro per rispetto nostro. Il mezzo de la cosa medesima è aritmetico, come sarebbe il sei fra il due e il diece, perché tanto eccede il due quanto è eccesso dal diece; ma la virtù morale è più collocata nel mezzo che si considera per nostro rispetto, perché, se ad alcuno paresse fatica soverchia il caminar diece miglia, il caminar due parrebbe poco, ma la mediocrità sarebbe in altro numero conforme a le sue forze:[192] la mediocrità

ripreso, Piccolomini replica in termini simili l'individuazione delle virtù principali sancita dalla tradizione pitagorica-platonica: «Ideo Theages Pythagoreus [...] dixit Fortitudinem esse habitum partis irascendi, Temperantiam concupiscendi, Iustitiam vero totius animae. Ex his constat Pythagoreos, quos secutus est Plato, Iustitiam non solum in appetitu sensuum (ut fecit Aristoteles) sed in coniuncto ex appetitionibus sensuum et ratione collocasse» (Piccolomini 1583, p. 185). Nella stessa sede, il filosofo difende quindi la concezione aristotelica della giustizia quale virtù morale afferente alla sfera degli appetiti sensuali, di contro all'idea platonica e alle moderne interpretazioni della giustizia come virtù collocata nella volontà, ricondotta a San Tommaso, agli Scolastici e ancora a Marsilio Ficino («Rationes quibus Divus Thomas, Scotus, et alii viri Docti nituntur ostendere Iustitiam in voluntate, non in appetitu sensuum esse positam, satis facile diluuntur»: cfr. Piccolomini 1583, pp. 181-185: 183). In argomentazioni di poco successive sono invece esplicitamente riconosciute quattro virtù principali, combinando le posizioni di Platone (che pure introduce una quinta virtù, la santità), di Aristotele (che tuttavia distingue tre virtù morali e una virtù intellettuale, la prudenza) e la canonizzazione cristiana delle virtù cardinali: «Ita communiter illae quatuor noncupantur Virtutes Principales, et Cardinales. Vel demum erit forte dicendum cum Platone, qui in Protagora quinque asserit esse Virtutes: Sapientiam, Temperantiam, Fortitudinem, Iustitiam, et Sanctitatem: Nam Sapientia est dux omnium; Temperantia et Fortitudo recte componunt appetitum cupiendi et irascendi; Iustitia nos recte componit erga homines; Sanctitas demum erga Deum. [...] Quibus si prudentiam rationi competentem addimus, quattuor principes virtutes consurgent, quae Cardinales dicuntur a Latinis [...]. Hac consideratione Aristoteles in primo Rhetoricae inquit Partes Virtutis sunt Prudentia, Iustitia, Temperantia, et Fortitudo. At tunc populariter loquitur: Prudentia enim non est eiusdem ordinis cum caeteris, sed est dux omnium et regula; ac pertinet non ad appetitum sentiendi, sed ad Mentem [...]. Neque debent statui quinque (ut fecit Plato) [...]: Sanctitas enim est Heroica Iustitia» (cfr. Piccolomini 1583, pp. 210-211). In conclusione, ci si attesta sulla concezione squisitamente aristotelica della virtù morale come *mediocritas* rispetto agli estremi per eccesso o difetto, distinta dal complesso delle virtù intellettuali, che invece si profilano come disposizioni collocate nel vero rispetto all'intellezione dei principi primi, ai procedimenti dimostrativi, alla conoscenza di postulati e conclusioni, alla valutazione dell'agire o alla produzione (vd. *Eth. Nic.* VI, *passim*).

192. Si riprendono ora la mosse da *Eth. Nic.* II, e segnatamente dall'approfondimento dell'idea della virtù morale quale «giusto mezzo», che Aristotele invita a considerare non nei termini di un calcolo aritmetico, invariabile nel suo esito, bensì in relazione alla natura e alla disposizione del soggetto coinvolto: «in tutto ciò che è divisibile è possibile cogliere il più, il meno e l'uguale, e, questo, sia in relazione alla cosa stessa sia in relazione a noi; d'altra parte l'uguale è una sorta di intermedio tra eccesso e difetto. Intendo dire che l'in-

dunque de la virtù morale consiste nel mezzo che si considera per nostro rispetto, nel quale ella si fa con elezione,[193] perché tutte le virtù sono elezioni o si fanno almeno con elezione, e l'elezione diciamo ch'ella sia o un intelletto appetitivo o un appetito intellettivo, differente nondimeno da la volontà intanto che la volontà è del fine, l'elezione più tosto de' mezzi; perché l'elezione si fa di quelle cose le quali sono proposte in consiglio, ma del fine non si consulta né de le cose necessarie né de le naturali, ma di quelle solamente che sono riposte ne la nostra volontà. **[145]** Di quelle adunque facciamo elezione de le quali possiam consigliarci: laonde si può dire che l'elezione sia un consiglio del nostro appetito o de la volontà, co 'l quale si fanno tutti gli abiti de la virtù.[194] Diremo adunque che la virtù sia un abito fatto con elezione, il quale consiste ne la mediocrità considerata per nostro rispetto in quel modo che determina la diritta ragione, la quale è quella che suole esser adoperata dal prudente.[195] **[146]** Ma le parole d'Aristotele medesimo, come s'usano ne le nostre scuole, son queste: *est igitur virtus habitus electivus in mediocritate consistens, ea quae ad nos, definita ratione, et ut definierit ipse prudens*;[196] ma

termedio in relazione alla cosa, intermedio che è uno solo per tutti, è ciò che dista in modo uguale da ciascuno degli estremi, mentre l'intermedio rispetto a noi è ciò che non eccede né difetta; e questo non è uno solo né è lo stesso per tutti. Ad esempio: se dieci sono molti e due sono pochi, come giusto mezzo rispetto alla cosa si prende sei; [...] questo è il giusto mezzo in base alla proporzione aritmetica. Quello relativo a noi, invece, non deve essere còlto in questo modo; infatti, non è vero che, se mangiare dieci mine ⟨di cibo⟩ è troppo e due è poco, l'allenatore prescriverà di mangiare sei mine; infatti, anche ciò, forse, per chi deve ingerirle, potrebbe risultare o troppo o poco» (1106a-b).

193. «La virtù, quindi, è uno stato abituale che orienta la scelta, consistente in una medietà rispetto a noi, determinato razionalmente e come verrebbe a determinarlo l'individuo saggio», si deduce da *Eth. Nic.* II 1106b-1107a (definizione esplicitamente ripresa da Porzio al § successivo).

194. *perché tutte le virtù... gli abiti de la virtù*: il nesso imprescindibile tra volontà, elezione e virtù è preso in esame nella trattazione di *Eth. Nic.* III, in cui si afferma che gli abiti virtuosi sono tali in quanto volontari e dipendenti da una scelta razionale (cfr. 1109b-1111b), quest'ultima distinta dalla pura volontà, dal momento che la volontà è un impeto (talvolta incontrollato o impossibile da soddisfare) che «riguarda il fine», mentre la scelta è espressione di una valutazione ragionata in merito a «ciò che conduce al fine» e «dipende da noi» (1111b). L'elezione è quindi definita «pensiero che aspira o aspirazione che pensa» in *Eth. Nic.* VI 1139b. Entrambi i brani sono segnalati anche da Baffetti 1998, *ad loc*.

195. Emerge in modo esplicito la definizione già adombrata al § precedente: «La virtù, quindi, è uno stato abituale che orienta la scelta, consistente in una medietà rispetto a noi, determinato razionalmente e come verrebbe a determinarlo l'individuo saggio» (*Eth. Nic.* II 1106b-1107a).

196. Versione latina della definizione testé ripresa, secondo la lezione dell'edizione postillata da Tasso (Aristotele 1542, p. 13).

questa mediocrità si dee intendere fra due vizî, l'uno de' quali sia eccesso, l'altro difetto o ne gli affetti o pur ne gli atti; ma la virtù si colloca nel mezzo: laonde *substantia et ratione quid est dicenti, mediocritas est; at optimi respectu et bene se habentis, extremitas*. È dunque la virtù mediocrità e sommità per diversi rispetti: somma, dico, ne l'eccelenza, mediocre ne l'affetto;[197] ma non ogni azione né ogni affetto né ogni atto può ricever la mediocrità, perché ve n'ha alcuni che subito per sua propia natura sono congiunti con la malignità, come la malevolenzia, l'invidia, l'adulterio, il furto, l'omicidio: queste cose tutte sono per se stesse malvagie, non solamente l'eccesso e 'l difetto di ciascuna. **[147]** Adunque niuna occasione si trova o niun tempo co 'l quale queste cose siano ben fatte, ma assolutamente sono cattive con tutti i modi e con tutte le circostanze. Il simile avverrebbe a chi ricercasse la mediocrità ne la ingiustizia, ne la timidità e ne la lussuria, perché questo è un cercar la mediocrità del difetto o de l'abbondanza, o pur il soverchio del soverchio e il mancamento del mancamento; ma sì come le virtù non possono consistere in alcuno de gli estremi, ma nel mezzo solamente, il quale è un'altra maniera d'estremità o di sommità più tosto, così i vizî non possono aver luogo ne la mediocrità e, in qualunque modo si pecchi, sono degni d'odio e di riprensione.[198]

[148] M.P. Il contrario adunque aviene ne le virtù e ne l'arti: perché ne l'arti la mediocrità è per aventura degna di riprensione; però si legge de' poeti:

197. L'autore continua a riproporre il dettato della sua versione latina di *Eth. Nic.* II: «Mediocritas autem duorum est viciorum, unius per exuperationem, alterius per defectum [...] et in affectibus, et in actibus. Virtus autem medium ipsum et invenit et expetit. Quapropter ipsa virtus, essentia [non 'substantia'] quidem et ratione quid est dicente, mediocritas est: at optimi respectu et bene sese habentis extremitas» (ARISTOTELE 1542, p. 13; «Perciò, da un lato, se si prende come punto di riferimento la sostanza e la definizione che ne esprime l'essenza, la virtù si configura come una medietà, mentre dall'altro, se il punto di riferimento è l'ottimo e il bene, la virtù si configura come un estremo»: *Eth. Nic.* II 1107a). La virtù morale è dunque una condizione di medietà tra due vizi, eppure eccelle per il proprio valore in rapporto al bene.

198. Si torna a replicare la lezione di *Eth. Nic.* II 1107a, già parzialmente sintetizzata al § 138: «D'altro canto non ogni azione ammette la medietà, e neppure ogni passione; infatti alcune hanno nomi che le collegano immediatamente alla malvagità, come ad esempio malevolenza, sfrontatezza, invidia e, tra le azioni, adulterio, furto, omicidio. [...] Lo stesso dicasi per il fatto di ritenere che nel commettere ingiustizia e nel comportarsi da vile e da intemperante vi sia una medietà, un eccesso e un difetto; infatti vi saranno una medietà dell'eccesso e del difetto, un eccesso dell'eccesso e un difetto del difetto. E come di temperanza e coraggio non vi è eccesso e difetto, per la ragione che il giusto mezzo costituisce in qualche modo un estremo, così di quei vizi non vi è medietà, né eccesso né difetto, ma si sbaglia per il semplice fatto di metterli in pratica».

.... Mediocribus esse poetis
Non dii, non homines, non concessere columnae.[199]

E la mediocrità ancora ne le statue e ne gli edifici non suol portare lode o maraviglia, ma ne la virtù la mediocrità è sempre laudevole.

[149] S.P. Questo aviene per la difficoltà ch'è di toccare il mezzo, quasi il bersaglio proposto a l'arciero, in cui difficilmente si può accertare, per essercitazione di buon saggittario; ma di leggieri può avenire ch'altri colpisca lontano dal mezzo:[200] laonde da' Pittagorici fu detto che si poteva far bene in un modo solo, ma errare in molte e infinite maniere.[201] Tutta volta la virtù ancora ha la sua grandezza e quasi la maraviglia: laonde la magnificenza ne le sue operazioni cerca il grande e il maraviglioso, come ricercarono gli scultori ne le statue di Giove e di Minerva;[202] e la magnanimità ancora si prepone gli onori grandissimi per oggetto, de' quali il magnanimo si stima degno: però ne le picciole cose è noncurante e trascurato anzi che no;[203] laonde fu conveniente pensiero quel del maraviglioso architetto il quale, non potendo dimostrar l'imagine d'Alessandro in alcuna imagine conveniente a

199. Secondo l'ammonimento di Hor. *Ars P.* 372-373 (si legga «non homines, non di, non concessere columnae»): «Ma ai poeti / e gli uomini, e gli dèi, e le vetrine / non concedono di essere mediocri».

200. In *Eth. Nic.* II, di cui si sta seguendo la traccia, Aristotele offre un'altra immagine per esemplificare la difficoltà di individuare il giusto mezzo («come per esempio non è da tutti trovare il centro di una circonferenza ma è proprio di colui che è esperto»: 1109a); la similitudine dell'arciere si profila invece in apertura del trattato, a proposito della necessità di conoscere il bene: «E non è forse vero che la sua conoscenza ha un grande peso anche per l'esistenza e che, come arcieri che hanno un bersaglio ⟨a cui mirare⟩, verremmo a cogliere meglio ciò che ci spetta fare?» (I 1094a).

201. «Si può sbagliare in molti modi (infatti il male ha la caratteristica dell'illimitato, come avevano intuito i Pitagorici, mentre il bene ha la caratteristica di ciò che è limitato)» (*Eth. Nic.* II 1106b; anche Baffetti 1998, *ad loc.*).

202. Si inizia a ripercorrere la rassegna delle virtù morali condotta in *Eth. Nic.* III-IV, a partire dalla magnificenza, considerata «una sorta di grandezza della generosità», caratteristica «dei modi di spendere [...] "onorevoli", per esempio le spese che si fanno per gli dèi, come offerte votive, erezione di templi, sacrifici» (cfr. IV 1122b). L'esempio delle statue di Giove e Minerva potrebbe essere ispirato da una fonte che si prenderà a seguire dal § successivo, vale a dire il Libro XXXVI della *Naturalis Historia* pliniana, probabilmente consultato da Tasso nel volgarizzamento di Cristoforo Landino: in esso, al Cap. IV, si celebra la magnificenza della statuaria di Fidia e si citano in immediata successione «la bellezza di Giove Olimpio» e «la grandezza di Minerva fatta in Atene» (cfr. Plinio-Landino 1543, p. 882).

203. Sempre sulla falsariga di *Eth. Nic.* IV 1123b-1124a: «si ritiene che sia dotato di fierezza [o magnanimità] colui che si stima degno di grandi cose e, in effetti, lo è», e che «si preoccuperà poco degli onori attribuiti a lui da chi capita, e per le piccole cose».

la sua grandezza, pensò di scolpirlo nel monte Ato.[204] **[150]** Ma in queste virtù medesime si può errare o per soverchia vanità o per picciolezza d'animo:[205] dimostrarono soverchia vanità gli Egizî con l'inutile e ambiziosa fabrica de le piramidi e de gli obelisci e del laberinto; e Porsenna parimente nel suo maraviglioso laberinto, ch'edificò in Toscana, fu soverchiamente ambizioso e rozzo nel decoro;[206] e i teatri di Marco Scauro e di Curione, i quai girandosi facevano l'anfiteatro, meritarono riprensione, quasi egli in un medesimo tempo errasse contra due virtù, non avendo altro di rendita che la discordia de' principi, ma volendo in questa guisa compiacer al furor del popolo, che fu ardito di sedere in sede così instabile e mal secura;[207] e Caio e Nerone furono biasimati co' lor palazzi, co' quali l'antica età vide Roma due volte quasi circondata.[208] **[151]** Ma Sesostri all'incontro, il qual pensava di tagliar l'istmo

204. L'aneddoto è verosimilmente ripreso da Strab. *Geogr.* XIV (che Tasso mostrerà di tener presente anche di seguito) e riguarda uno degli architetti del sovrano macedone, del quale si ricorda che «pollicitum fuisse Alexandro, sese in montem Athon in eius formam fabricaturum» (cfr. Strabone 1539, p. 429, ove l'artefice è chiamato «Cheromocratis», mentre si tratta in realtà di Dinocrate di Rodi; vd. anche l'edizione di riferimento della *Geografia*, 14.1.23, cui rimanda anche Baffetti 1998, *ad loc.*).

205. «D'altra parte chi si ritiene degno di cose grandi mentre non lo è, è un presuntuoso [...]. Chi, al contrario, si stima meno di quanto merita è un individuo piccino» (*Eth. Nic.* IV 1123b).

206. La dispendiosa vanità che produsse le opere architettoniche volute dai faraoni egizi e dai loro emuli è stigmatizzata nei medesimi termini in *Ficino* 55-57, sulla scorta principale di Plin. *Nat. Hist.* XXXVI (come indica Baffetti 1998, *ad loc.*), verosimilmente considerato nella versione volgare di Cristoforo Landino, interlocutore del dialogo. Dedicato alla *Natura di Pietre, et Marmi*, il libro condanna la tracotanza umana nel cavare marmi e pietre dalla terra per realizzare monumenti grandiosi, quali «le piramide del medesimo Egitto fatte da Re d'Egitto per otiosa et stolta ostentatione, et pompa di pecunie» (così al Cap. XII, *Piramide, et Sphinge*: Plinio-Landino 1543, p. 890), o i «labirinthi, opera certo mostruosissima dello ingegno humano», come quello che «Porsena Re fece per sua sepoltura, e anchora accioché la vanità de Re esterni fusse superata da gl'italici. [...] Tanto fu insana la stultitia di cercar gloria con spesa, la quale non havesse a giovare ad alcuno, et affaticato le forze del reame in cosa, che dessi maggior laude all'artefice che allui» (Cap. XIII, *Labirinthi...*, ivi, pp. 891-892).

207. Ancora da Plin. *Nat. Hist.* XXXVI, Cap. XV, derivano i due esempi negativi nell'ambito dell'edilizia pubblica romana: la «lussuria [...] inaudita» del teatro fatto costruire da Marco Emilio Scauro, politico del II secolo a.C., e l'apparato effimero e malsicuro del teatro ligneo commissionato un secolo più tardi da un altro politico, Gaio Scribonio Curione, protagonista della triste stagione dei conflitti civili («Né fu Re Curione, o imperadore di genti né anchora d'eccellenti ricchezze. Imperoché niente havea di patrimonio se non la discordia de principi»: cfr. Plinio-Landino 1543, pp. 895-896). Da un'altra fonte, non identificata, Tasso avrà derivato la notizia che le due opere fossero più propriamente anfiteatri.

208. L'immagine di Roma pressoché trasformata in abitazione privata dall'ambizione smisurata di Caligola e Nerone si profila anch'essa nel medesimo luogo di Plin. *Nat. Hist.*

ch'è fra il mar Rosso e il Mediterraneo, e Pirro re de gli Epiroti, e Marco Varrone dopo lui, che volle, gittando i ponti, fare un passo da Otranto ad Appollonia, dove oggi è peraventura la Vallona, ne la divisione del mare Ionico e de l'Adriatico, si rimasero da l'opere cominciate per pusillanimità o, com'altri dice, per imperizia o per altre occupazioni: perché, se l'opere si potevan fare, non dovevan tralasciarle; se far non si potevano, peraventura non era conveniente il cominciarle.[209] Ma Serse, come per altro non fosse degno di lode, finì con grande animo quel ch'aveva cominciato, di congiunger l'Asia e l'Europa con un ponte e di tagliare per mezzo il monte Ato, aprendo la strada a la navigazione; Caio parimente nel lito del nostro mare fece

Di nuovi ponti oltraggio a la marina.[210]

[152] Ma degni senza fallo furono di grandissima lode, guardandosi da gli estremi viziosi, Augusto ne l'edificazione del tempio de la Pace, Agrippa, che l'edificò a tutti gli iddii, e nel conducere a Roma sette fiumi sotto terra a guisa

XXXVI, Cap. XV: «due volte habbiamo veduto tutta la città essere cinta dalle case di Caio, et di Nerone imperadori» (Plinio-Landino 1543, pp. 893-894).

209. Si annoverano ora esempi di opere avviate e mai compiute, per inavvedutezza o pusillanimità. Il primo di essi riguarda il canale progettato dal sovrano egizio Sesostri, di cui dà testimonianza Strabone nella *Geografia* (17.1.25; Baffetti 1998, *ad loc.*); alla stessa fonte si deve il ricorso dell'aneddoto in *MC* III, speso però in quella sede per dimostrare l'impotenza umana di fronte a leggi e ordinamenti della Creazione divina: «Quell'istesso Sesostre il mar de gli indi / E l'Eritreo tentò d'unire insieme / Con quel d'Egitto, e la mirabile opra / Il Re possente abbandonò temendo / Che sommersa dal mar la verde terra non rimanesse; e quell'istessa tema / Poscia ritenne il successor di Ciro» (381-378). La notizia dei tentativi di Pirro e Marco Varrone di valicare per mezzo di ponti lo stretto di Otranto poteva invece essere letta da Tasso nella *Naturalis Historia* («Questo intervallo pensò già Pirrho con ponti congiugnere, dipoi M. Varrone quando fu preposto all'armata di Pompeo», Lib. II, Cap. IX: Plinio-Landino 1543, p. 60).

210. Anche l'impresa di Serse, che realizzò un ponte navale per tradurre il proprio esercito in Grecia dall'Asia minore e successivamente tagliò un istmo per evitare la circumnavigazione del monte Athos, è riferita, tra gli altri, da Strabone (vd. *Geografia* 7.15a); come spiega Baffetti 1998, *ad loc.*, proprio all'ardimento del re persiano è riferito il verso petrarchesco citato da Porzio («Pon' mente al temerario ardir di Xerse, / che fece per calcare i nostri liti / di novi ponti oltraggio a la marina»: *Rvf* 28 91-93), qui speso pure in associazione alla figura di Caligola, probabilmente per influsso della biografia di quest'ultimo scritta da Svetonio, in cui si legge la notizia che «a Gaio pontem excogitatum aemulatione Xersis» (*Calig.* 19 3). I due sovrani e le rispettive prodezze ingegneristiche sono ricordati congiuntamente da Tasso anche in una lettera ad Antonio Costantini dell'agosto 1590, a commento di un sonetto del destinatario («imaginando io, che Vostra Signoria intenda del ponte fatto da Serse nell'Ellesponto, e da l'imperatore nel seno di Baia»: *Lettere*, IV, n. 1266).

di torrenti;[211] né solo Cesare e Agrippa meritarono lode ne gli acquedotti, ma prima Q. Marzio re e altri romani e Cocceio ne la sua spelunca, che n'apre al lido di Pozzuolo così breve e così piacevole strada,[212] e ne le fosse mariane d'acqua morta e in quelle del Po e d'altri fiumi da' quali sono derivati i canali;[213] e ne' porti, ne' ponti, ne le terme si poté meritar laude di magnificenza, avendosi riguardo a la publica utilità: ne' teatri parimente e ne gli anfiteatri, tutto che siano fatti più tosto per diletto o per maraviglia. **[153]** Ma se l'opere moderne deono paragonarsi con l'antiche, degno d'eterno onore sarà il buon re Carlo e il buon re Ruberto suo nipote, i quali edificarono il maggior tempio di questa nobilissima città e l'altro così maraviglioso di Santa Chiara e il Castel novo e l'altre castella e il molo così copioso di navi e di galee;[214] e tanti altri principi e cavalieri c'hanno fatto questa la più bella e la più riguardevole città del mondo co' palagi grandissimi, co' giardini amenissimi, con le sepulture e con le statue, che fanno testimonianza de l'antiche ricchezze e de l'antico valore, con tante coltre di sete e d'oro e con tanti e sì vari e sì inusitati ornamenti de le chiese drizzate al culto divino: laonde si può affermare che questa sia veramente una città abitata da principi, se la dignità consiste ne la nobiltà de l'animo e de l'origine, com'io estimo.[215]

211. Ancora una ripresa, seppur imprecisa, da Plin. *Nat. Hist.* XXXVI, Cap. XV: «chi non porrà tra l'opere magnifiche [...] il foro del divo Augusto? Il tempio della Pace di Vespasiano (Opere bellissime?) Il Pantheon a Giove vendicatore fatto da Agrippa?»; di seguito, a proposito degli sforzi di canalizzazione, si loda anche quanto fece «M. Agrippa [...] conducendo per meati, et acquedutti sette fiumi» (Plinio-Landino 1543, p. 894).

212. Sempre nell'ipotesto pliniano, poco oltre, si celebra «Q. Marzio Re», che «indusse nuova acqua in Roma forando e monti» (*Nat. Hist.* XXXVI, Cap. XV: Plinio-Landino 1543, p. 896). Il passaggio sotterraneo scavato tra Napoli e Pozzuoli da Lucio Aucto Cocceio è ricordato invece in Strab. *Geogr.* (vd. 5.4.5).

213. Tra le moderne opere di canalizzazione, merita una spiegazione il riferimento al canale dell'Acqua Mariana, realizzato a Roma nel 1122 sotto il pontificato di Callisto II.

214. Come si evince dalla testimonianza di Angelo di Costanzo, Carlo I d'Angiò «stette in Napoli, et attese molto a magnificarla: edificò la Chiesa maggiore nella forma c'hoggi si vede [...]; edificò il Castel Nuovo, dov'è hoggi, per farlo habile a ricevere soccorso per mare, et a difender il Porto»; allo stesso modo, il nipote Roberto, una volta asceso al trono, «cominciò a far bella, et magnifica la città [...] et diede principio al Monasterio di Santa Chiara [...] fabrica certo, la quale di magnificenza, et di grandezza non è minore a niun'altro edificio moderno d'Italia» (di Costanzo 1572, cc. 28*v*, 93*r-v*).

215. Si rifrange sulla città di Napoli, nobilitata dai contemporanei motivi di vanto non meno che dalla sua storia gloriosa, l'idea della nobiltà quale virtù personale e al contempo derivante da lunga tradizione familiare, formulata da Tasso nel *Forno* e nel *De la dignità* confrontando la lezione originaria di Aristotele, le successive interpretazioni e le voci influenti del dibattito cinquecentesco sul tema (vd. anche la nota 3).

M.P. Napoli ne la magnificenza non cede ad alcun'altra, ma ne la magnanimità vorrei che fosse pari a se medesima.

[154] S.P. A voi si conviene, e a gli altri più giovani cavalieri, il fare emulazione a la gloria de gli antichi, perché la fortezza de la città non consisteva ne le mura, da le quali, come scrive Livio, fu spaventato Annibale, ma ne la fede e ne l'animo de' cavalieri: laonde, benché da Corrado fosser gittate per terra, non poté esser nondimeno abbattuta la virtù napolitana, la qual risorse con le mura assai più bella e più gloriosa, come particolarmente s'è conosciuto questi anni a dietro nel passaggio de gli esserciti francesi e ne l'assedio de la città, combattuta da l'armi barbariche e ne la peste in un medesimo tempo;[216] ma parliam de le virtù.

M.P. Queste due sono così belle e così grandi, io dico la magnificenza e la magnanimità, che de l'altre non posso fare eguale estima; avrò caro nondimeno di sapere quali elle siano e quante.

[155] S.P. Del numero non v'è per aventura certa e determinata scienza: però Aristotele in questa parte fu diverso a se medesimo, perché in molti libri ne trattò diversamente e alcune ne tralasciò in quelli che scrisse a Nicomaco, de le quali fa altrove menzione;[217] ma tutte per sua opinione hanno l'essere o ne gli atti o ne gli affetti, non solamente ne gli affetti, come scrive

216. L'auspicio che la città possa vantarsi non soltanto per la magnificenza dei suoi edifici, ma anche per la grandezza d'animo dei suoi abitanti, dà occasione di ripercorrere ulteriori aneddoti probabilmente desunti dalle *Istorie* di Angelo di Costanzo, in cui si narra come Corrado di Svevia, figlio di Federico II, assediò Napoli ed «entrato dentro volse che per mano de' proprij Cittadini fussero battute a terra da i fondamenti le mure belle di quella Città, per le quali dice Tito Livio, che si sgomentò Annibale Cartaginese, et non hebbe ardire d'assaltarle» (DI COSTANZO 1572, c. 4*v*). L'assedio recente cui si fa riferimento è, invece, quello posto nel 1528 da Odet de Foix, Visconte di Lautrec, condottiero di Francesco I di Francia e comandante in capo delle truppe della lega antimperiale in Italia, che cinse la capitale del Vicereame tra la primavera e l'estate, per poi essere costretto alla resa, anche a motivo di una terribile epidemia di colera (l'episodio bellico è ricordato, tra quelli cui prese direttamente parte Ferrante Sanseverino, Principe di Salerno, anche nell'orazione attribuita a Bernardo Tasso nel *Nifo*, 63): CAPUTO 2017/3, p. 146, segnala che la vicenda è testimoniata sia nella *Storia d'Italia* di Francesco Guicciardini (XIX 1), sia nel fortunato repertorio di Giovanni Tarcagnota, *Del sito, et lodi della città di Napoli*, apparso nella città partenopea nel 1566.

217. Sulle divergenze a proposito del numero esatto delle virtù morali – nelle opere di Aristotele come nelle trattazioni etiche di altri autori antichi, tardoantichi o moderni – si sofferma ampiamente PICCOLOMINI, *Universa philosophia*, *Gradus Quartus* (Capp. XXV, *De Numero Virtutum Moralium Opinio aliorum*, XXVI, *De Ratione Numeri, et Ordinis Virtutum Opiniones aliae*, XXVII, *Opinio propria de Numero et Ordine Virtutum...*, XXIX, *Decem Virtutum formula, cum earum extremis, ex sententia Aristotelis*, XXXIII, *Difficultates ad Numerum Virtutum pertinentes*: PICCOLOMINI 1583, pp. 195-210).

Alessandro;[218] ma io le distinguerò in quel modo che stimo più conveniente. **[156]** Dico adunque che le virtù hanno per lor materia o gli affetti o gli atti: e gli affetti sono i movimenti de l'appetito concupiscibile o de l'irascibile. Ne le passioni de l'appetito lusinghiero, il quale ha per obietto il bene o vero o apparente, è la temperanza fra' due estremi d'intemperanza e di stupidità; ne le passioni de l'irascibile è la fortezza fra l'audacia e 'l timore: e ne l'istesso si può riponere la magnanimità fra la pusillanimità e l'altro estremo; e la virtù innominata, ch'altri chiama modestia, fra l'ambizione e il disprezzo de gli onori; e la mansuetudine fra l'ira soverchia e la vacuità de l'ira: ne gli atti è la liberalità fra l'avarizia e la prodigalità, e la magnificenza tra la picciolezza, per così dire, e il trapassamento nel decoro.[219] **[157]** Ne la conversazione sono parimente tre virtù, le quali pare ch'abbiano per propio soggetto le parole più tosto che gli atti e gli affetti; tutta volta, perché il conversare è quasi un'azione, anzi principalissima azione de la vita, si possono annoverare fra l'altre c'hanno l'essere ne gli atti: di queste la veracità è posta in mezzo fra l'arroganza e la

218. La posizione di Alessandro di Afrodisia sarà da intendersi come una conferma della convinzione aristotelica che le virtù morali costituiscano il giusto mezzo «sia nelle passioni sia nelle azioni» (cfr. *Eth. Nic.* II 1107a), a partire da diverse riprese di tale idea che trovano spazio nelle *Quaestiones morales*, laddove ad esempio si riafferma che «virtutes [...] perspicuum est [...] esse quidem eas passionum, actionumque mediocritates» (Cap. XXIV), e così «dicimus morales virtutes habitus in mediocritate esse passionum, atque actionum recta ratione meritos» (Cap. XXIV, *Discursus, unde nam virtutum inventio, et constitutio*: cfr. Alessandro di Afrodisia 1546, pp. 55-56).

219. *Dico adunque... decoro*: Porzio sembra riordinare, in relazione prima agli affetti (delle facoltà concupiscente e irascibile) poi agli atti, il catalogo delle virtù morali di *Eth. Nic.* II 1107a-1108a, secondo la versione latina che Tasso ebbe a disposizione: «Circa timores itaque fiduciasve, mediocritas quidem est *fortitudo*. [...] Circa voluptates atque dolores [...] mediocritas quidem est *temperantia*, exuperatio autem *intemperantia*. At deficientes circa voluptates perpauci fiunt, quapropter nec his est positus nomen, sed *insensati* vocentur. Circa dandas capiendasque pecunias mediocritas quidem est *liberalitas*, nimium atque parum *prodigalitas*, et *illiberalitas* [...]. Sunt et aliae circa pecunias dispositiones, et mediocritas quidem est *magnificentia*. Differt enim hoc a liberali magnificus, quod hic circa magna, ille circa parva versatur, exuperatio autem *ruditas* circa decorum atque *sordiditas*, et defectus circa decorum *pusillitas* [...]. Circa honorem et eius oppositum mediocritas quidem est *magnanimitas*, exuperatio vero *lenitudo* quedam, et defectus *pusillanimitatis* dicitur. [...] Fit enim ut appetatur honor ut oportet, et magis quam oportet, et minus. Atque is qui in honorum exuperat appetitione, *ambitiosus* vocatur, is autem qui deficit, appetitione vacans honoris, et medius nomine caret [ma la disposizione è denominata *modestia* nella traduzione latina di *Eth. Nic.* IV 1125b]. [...] Est igitur et circa iram mediocritas, et nimium atque parum, atque cum fede nominibus careant, medium mansuetum dicentes, mediocritatem *mansuetudinem* appellabimus» (Aristotele 1542, pp. 13-14, 31-32 ; corsivi di chi scrive). Un diverso ordine viene invece adottato nell'esposizione degli abiti virtuosi di Piccolomini, *Universa philosophia*, *Gradus Quartus*, Cap. XXIX.

dissimulazione, l'affabilità fra l'adulazione e la contesa, la piacevolezza fra la buffoneria e la rusticità.[220] **[158]** Oltre tutte queste è la giustizia, la quale non è situata come l'altre fra due estremi, ma fra il più e il meno, perch'ella, aggiungendo a quella parte ch'è difettosa, scema da quella c'ha di soverchio, e il soverchio suole usurparsi con l'ingiuria, perché sempre l'ingiuriatore ha di più e l'ingiuriato di meno; ma il giusto dee aguagliar queste disuguaglianze, pareggiando l'ingiuriato a l'ingiuriatore.[221] Tuttavolta quella ch'è da' Pitagorici detta *retaliatio* e da Dante «contrapasso», cioè il render pari per pari, non è sempre giusta: ma, come essistimò Aristotele nel quarto de le *Morali a Nicomaco,* questa ragione non conviene a l'uomo costumato né a quel di stato;[222] ma nel secondo de' *Libri civili* pare ch'abbia diversa opinione, dicendo che da questa ragione del render par per pari sono conservate le città, e ne' *Gran Morali* similmente s'appigliò a questo parere. **[159]** Non è nondimeno discorde a se medesimo Aristotele, come parve ad alcuni, perché duo sono i modi del fare questa ragione, l'uno geometrico, il quale conserva le città, l'altro aritmetico, che può distruggerle; sì come duo sono le specie de la giustizia, l'una dispensatrice de' premi, la qual, avendo riguardo a la degnità de le persone, procede con la proporzione geometrica; l'altra commutativa o correttiva, che si dimostra ne' contratti e ne' commerci che si fanno fra gli uomini o volontarî o involontarî: e questa, considerando le persone come

220. I tre abiti virtuosi che «riguardano [...] la condivisione di discorsi e di azioni» sono presi in esame di seguito in *Eth. Nic.* II 1108a, in cui si spiega inoltre che il primo di essi «riguarda la loro verità», gli altri «il piacevole [...], da un lato nei divertimenti, dall'altro in tutte le circostanze della vita»; mette in conto seguire ancora il dettato della versione latina: «Circa verum igitur medius quidem verax quidam, et mediocritas *veritas* appelletur. Fictio vero si ad maiora pergat *arrogantia* [...] ad minora *dissimulatio* noncupetur. [...] Circa iocundum quod in ioco constitit, medius quidem comis et urbanus, et dispositio comicitas atque *urbanitas* appelletur. Exuperatio autem *scurrilitas* [...] et qui deficit rusticus quidam, et habitus *rusticitas* noncupetur. Circa vero reliquum iocundum quod est in vita, is quidem qui est ut oportet iocundus, amicus dicatur, et mediocritas *amicitia*. Is autem qui exuperat, si nullius gratia rei, placidus, si sui emolumenti causa, *adulator* est appellandus. At is qui deficit et in cunctis est iniocundus, *contentiosus* quidem [...] dicatur» (Aristotele 1542, p. 14; corsivi di chi scrive).

221. Passando a considerare la giustizia, Porzio dà prova di seguire anzitutto *Eth. Nic.* V 1131b-1132b, in cui si analizza la forma peculiare della giustizia correttiva, che ha il compito di ripristinare l'uguaglianza tra le parti entrate in conflitto e nella cui prospettiva «l'uguale rappresenta il medio tra il più e il meno».

222. Proprio trattando della giustizia correttiva, *Eth. Nic.* V (non IV) sconfessa l'idea che «il contraccambio consista in una forma di giusto in senso assoluto, come dissero i Pitagorici», i quali «definirono il giusto in assoluto come il ricevere in cambio quello che si è fatto ad un altro» (1132b; anche Baffetti 1998, *ad loc.*). L'imprecisione tassiana potrebbe essere dovuta al fatto che la questione è esposta nei medesimi termini anche in *Eth. Eud.* IV 1132b-1133a.

eguali, si serve de la proporzione aritmetica.[223] **[160]** Ma la giustizia sola ricerca un trattato, anzi molti trattati e molti libri da se medesima; e da Platone in questa materia furono scritti diece dialoghi, intitolati del *Giusto* e de la *Republica:* laonde, se vi pare, di lei parleremo separatamente in più lungo ragionamento. Or bastivi di sapere ch'ella è fra quelle c'hanno l'essere ne gli atti, come che Platone la riponesse ne l'animo e altri de' moderni filosofi l'abbian collocata ne la volontà quasi in propia sede.[224] **[161]** Questa alcune volte è chiamata da Aristotele tutta la virtù, perché le leggi sogliono comandare tutte le virtù, al forte che servi l'ordinanza, al temperato che s'astenga da' piaceri e che fugga l'adulterio, al mansueto che non si lasci trasportare da l'ira smoderata, al liberale che non sia scarso de' premi e de le mercedi; e s'alcune leggi si trovano, ne le quali tutte le virtù non siano commandate, sono imperfette, imperoché il fine del legislatore dee essere di fare buoni e virtuosi

223. *ma nel secondo de' Libri civili... proporzione aritmetica*: Individuati già da Baffetti 1998, i luoghi che paiono generare contraddizione sono *Pol.* II 1161a («È perciò l'uguaglianza per contraccambio che salvaguarda le città») e *Mag. Mor.* I 1194a («Giusto è, inoltre, anche il contraccambio»): in quest'ultima sede, tuttavia, Aristotele scioglie meglio che altrove la presunta aporia, spiegando che il contraccambio è giusto «non nel senso in cui lo intendevano i Pitagorici», i quali «ritenevano giusto che una persona fosse contraccambiata con le stesse cose che aveva fatto», bensì «secondo proporzione», cioè considerando la condizione individuale e i rapporti reciproci tra i cittadini e all'interno della comunità. È però in *Eth. Nic.* V 1132b che si approfondisce come «questo tipo di giusto, cioè il contraccambio secondo la proporzione e non secondo l'uguaglianza, è ciò che contribuisce a tenere unite le parti. Infatti è proprio sul contraccambiare secondo proporzione che la città si regge». Come esposto in precedenza nel trattato, la proporzione su cui si regge la giustizia cittadina nel distribuire premi e pene deve essere di tipo geometrico (cioè basarsi sulla misurazione di meriti e ruoli), non puramente aritmetica (vale a dire esattamente quantificabile), come è invece quella su cui si fonda la giustizia correttiva, «che regola i rapporti privati, sia volontari sia involontari», avendo come fine la perfetta uguaglianza tra i singoli (cfr. 1131a-1132a).

224. Dalla lezione, esplicitamente richiamata, della *Repubblica* platonica proviene l'idea che l'origine della giustizia, sia privata sia collettiva, sia da ricercare nell'animo dei singoli, ove essa si genera quando ciascuna facoltà assolve il proprio compito («essa non riguarda l'azione esterna delle facoltà dell'individuo, ma quella interiore che concerne lui stesso e le cose che gli competono. In tal modo l'individuo non permette che ciascuna sua parte compia uffici che sono propri di altre, o che le differenti specie dell'anima invadano l'una il campo dell'altra»: IV 443C-D). La collocazione della giustizia negli atti determinati dalla volontà è argomentata invece, ad esempio, da Thom. *ST* II-II q. 58, *De iustitia*, a. 4 (*Utrum iustitia sit in voluntate sicut in subiecto*), laddove si riconosce che «iusti dicimur in hoc quod aliquid recte agimus; proximum autem principium actus est vis appetitiva; necesse est quod iustitia sit in aliqua vi appetitiva sicut in subiecto. Est autem duplex appetitus, scilicet voluntas, quae est in ratione; et appetitus sensitivus [...]. Iustitia non potest esse sicut in subiecto in irascibili vel concupiscibili, sed solum in voluntate». Anche Baffetti 1998, *ad loc.*, definisce «innovazione tomistica» la riconduzione della giustizia alla sfera di attinenza della volontà, rimandando nel suo caso a *ST* I-II q. 61 a. 2.

gli uomini che vivono in un regno o in una città.[225] **[162]** Eccovi le virtù, quasi da me nel mio ragionamento disegnate senza varietà d'essempi e senza soverchio ornamento di parole: perché il colorirle sarebbe opera per aventura di stile più diligente e di migliore e di più dotto maestro.

M.P. Veggio, o mi pare di vedere, alcune belle ma picciole schiere di virtù, fra le quali ricerco indarno la costanza, la sofferenza, la fiducia, la pietà e la riverenza e l'altre de le quali alcuna volta ho sentito ragionare.

[163] S.P. Voi avete nominate alcune compagne e seguaci de le virtù, de le quali non si dimenticò sempre Aristotele, ma in alcun suo libro particolare l'ordinò insieme con l'altre, aggiungendo a la fortezza la sofferenza, la costanza e la fiducia, a la giustizia la pietà con alcun'altre, a la temperanzia la riverenzia e altre compagne; ma ne' libri ch'egli scrisse a Nicomaco e ne gli altri ad Eudemo e ne' *Gran Morali* trattò di quelle solamente che da noi sono state raccontate, a le quali aggiunse la vergogna e l'indegnazione più tosto come laudevoli disposizioni: perché elle non sono virtù perfette e compiute.[226] **[164]** Bastivi adunque d'avere raccolto il numero de le virtù in breve spazio.

225. Passo indietro rispetto alla trattazione di *Eth. Nic.* V sulla giustizia, volto a recuperare alcuni assunti fondamentali: *in primis*, l'idea della necessaria coincidenza del giusto con il lecito e con ciò che la legge prescrive per il bene della comunità e degli individui; quindi la conseguente, legittima opinione che la giustizia sia la virtù perfetta e comprensiva di ogni altro abito virtuoso, dal momento che «la legge prescrive anche di svolgere le funzioni proprie di chi è coraggioso, come di non lasciare lo schieramento e di non gettare via le armi, e quelle di chi è temperante, come non commettere adulterio né esercitare violenza, e quelle di chi è mite, come non insultare né picchiare, e anche in relazione a tutte le altre virtù e a tutti gli altri vizi la legge prescrive le prime e proibisce le seconde, e ciò in modo corretto se la legge è stata stabilita correttamente, mentre meno bene se la legge è stata redatta in fretta» (cfr. 1129a-b).

226. *Voi avete nominate... compiute*: Pudore e indignazione sono le disposizioni passionali citate a corredo dell'elenco delle virtù morali in *Eth. Nic.* II 1108a-b. Gli altri abiti evocati da Porzio sono forse suggeriti da alcuni cataloghi di Piccolomini, *Universa philosophia*: dapprima, proprio dove egli discute se Aristotele abbia trascurato alcune virtù fondamentali («Insuper de Modestia, Sobrietate, Honestate, Ieunio, Obedientia, *Reverentia*, Benignitate, Concordia, Amicitia, Gratia, *Penitentia*, Pudicitia, Castitate, Humilitate, Misericordia, et similibus, quae in virtutum Corona maxime fulgent, et a Theologis summopere commendantur, nullum fecit verbum»); quindi, in un successivo repertorio, che il filosofo dichiara desunto, con la mediazione di Stobeo, da un'imprecisata trattazione aristotelica sulla virtù: «in singulis enim Virtutibus multae varietates, distinctae proprietates, variique fructus inveniuntur, quae nonnunquam Virtutum nomine denotantur; ut in Temperantia consideratur Ieunium, Abstinentiam, Virginitas, Castitas, Honestas, Modestia, Sobrietas, et similes; in Fortitudine Securitas, et *Constantia*: Virtutum enim variae sunt conditiones, dispositiones, et munera. Ideo Stobeus in sermone de virtute, ex libro Aristotelis de virtute haec refert. [...] Comites virtutis Probitas, Aequitas, Candor, *Spes bona*, et id genus alia» (Piccolomini 1583, p. 212).

M.P. Io nel raccontarle imiterò coloro che vogliono numerar le stelle, i quali riconoscono nel cielo alcune principali, quasi duci, principi de l'ordine loro: altrimenti sarei costretto di cadere ne l'opinione di Crisippo, ch'introdusse virtù quasi infinite.[227]

[165] S.P. Ma per aventura non devete esser tanto sollecito del numero quanto de l'essenzia e de la propietà di ciascuna; però io vi conforto che ricerchiate ne' medesimi le deffinizioni che ne dà Aristotele: io, a guisa di pittore che ritocchi le imagini medesime, dimostrerò più particolarmente la materia di ciascuna virtù e quel ch'ella sia per opinione d'Aristotele, con quell'ordine medesimo ch'è da lui usato.[228] Dico adunque che la fortezza è mediocrità tra i timori e gli ardimenti; ma di quei ch'escedono, colui che soverchia non temendo, non ha propio nome, ma l'altro ch'abonda di confidenzia è audace; ma colui che troppo teme e manca ne l'ardimento è timido. **[166]** Intorno a' piaceri e i dolori è mediocrità la temperanza, e particolarmente intorno a quelli che sono oggetti del gusto e del tatto; il soverchio è l'intemperanza; il difetto non ha propio nome, perché rade volte aviene che si trovi alcuno che non senta i piaceri, pur è detto insensato; la liberalità è mediocrità, la qual è riposta nel dare e nel ricever i danari, l'eccesso è la prodigalità, e il difetto è l'avarizia, con le quali gli uomini in modo contrario sogliono esser abondanti o difettosi: il prodigo escede nel dare e prende meno che non dee; l'avaro a l'incontro prende troppo e dà poco. **[167]** Sono altre disposizioni intorno a' danari: e mediocrità è la magnificenza; ma diverso è il magnifico dal liberale, perché l'uno s'adopera ne le cose grandi, l'altro ne le picciole; il soverchio è l'esser sordido e rozzo nel decoro, il difetto la picciolezza nel decoro, ne gli onori e ne le cose opposte; mediocrità è la magnanimità, l'eccesso è una certa tardità e quasi trascuragine, il difetto è pusillanimità. **[168]** E quale è la magnificenza verso la liberalità, tale è la magnanimità per rispetto d'una disposizione la quale è intorno gli onori, percioché suole avenire che l'onor si desideri quanto conviene e più e meno, e colui ch'escede nel desiderio de gli onori è detto ambizioso, l'altro che manca o è nel mezzo è senza propio nome: laonde aviene che gli estremi combattano del luogo di mezzo. Noi ancora sogliamo chiamare il mezzo ora ambizioso, or non privo del desiderio d'onore, e ora laudiamo l'ambizioso, ora l'altro: è mediocrità ne l'ira

227. Cfr., *supra*, 36 e il relativo commento.

228. Da questo punto e fino alla conclusione del § 172, il discorso di Porzio replica letteralmente la classificazione delle virtù morali e la spiegazione dell'oggetto specifico di ciascuna di esse offerta in *Eth. Nic.* II 1107a-1108b, in questo caso seguendo fedelmente l'ordine della trattazione aristotelica e restituendone il dettato parola per parola, a differenza della sintetica rielaborazione già proposta ai §§ 156-157 (cui si rimanda, insieme alle relative note di commento).

la mansuetudine; de gli estremi, colui ch'escede, iracondo, e 'l vizio è detto iracundia; colui che n'è difettoso, si dice che non ha colera, e 'l difetto si dice privazione de l'ira. **[169]** Pone oltre acciò le tre mediocrità, le quali abbiam detto che sono intorno a la comune usanza de le parole e de gli atti; ma l'una è intorno al vero, l'altra è nel piacevole, del quale parte è ne' giochi e ne gli scherzi, parte ne l'altra conversazione. Intorno al vero il mediocre è verace e mediocrità la veracità; la finzione ne le cose maggiori è arroganza, ne le minori dissimulazione; ne la piacevolezza de' motti e de gli scherzi il mediocre è faceto e piacevole e la virtù piacevolezza e urbanità: gli estremi sono il rozzo e il giocolare. **[170]** Nel piacere de l'altra conversazione e domestichezza colui ch'è piacevole e grato nel conversare quanto conviene, è detto amico e la mediocrità amicizia, ma quel ch'escede non avendo risguardo al propio interesse, si chiama placido; ma facendolo affine d'utilità si dice adulatore, colui che manca in tutte le cose, spiacevole, riottoso o contenzioso e difficile. **[171]** Ne la vergogna ancora e ne l'indegnazione, tutto che non sian propiamente virtù, sono i mezzi tra i difetti e gli eccessi: escede colui che di tutte le cose ha vergogna com'il timido, colui che di niuna cosa si vergogna è detto impudente; nel mezzo è il vergognoso, degno di lode. **[172]** L'indignazione è mediocrità tra l'invidia e la malevolenza e intorno a' piaceri e a' dolori che sentiamo de gli accidenti del prossimo: perché lo sdegnoso si duole ch'altri indegnamente sia essaltato da la prosperità de la fortuna; l'invidioso, che l'avanza, si duole di tutte le cose godute da gli altri o degnamente o indegnamente, il malevolo non sente dolore, ma gode de l'altrui male; ma questa ancora è rozza figura, intorno a la quale Aristotele più diligentemente s'affaticò, come voi medesimo potrete considerare.[229] **[173]** Si può nondimeno aggiungere a le cose dette che tutte le virtù morali sono intorno al piacere e al dolore, perché il rallegrarsi de le cose oneste e 'l dolersi de le contrarie è certo segno de l'abito lodevolmente acquistato:[230] e perché le virtù sogliono esser corrotte da l'uno e da l'altro estremo, dobbiamo guardarci da ambeduo non altrimenti che soglia colui il quale naviga fra Scilla e Caribdi; e da quell'estremo debbiamo allontanarci maggiormente, al quale siamo più inclinati, torcendo l'animo pieghevole a la contraria parte a guisa di pianta novella, la qual è dirizzata per artificio de l'agricoltore: però colui ch'è inclinato a l'avarizia deve alcuna volta aprir la mano soverchiamente a lo spendere, e 'l troppo largo per natu-

229. BAFFETTI 1998, *ad loc.*, rimanda non illegittimamente alla disamina di sdegno e invidia condotta in *Rh.* II 1386b-1388a.

230. Il rapporto delle virtù con piacere e dolore è affrontato da Aristotele in *Eth. Nic.* II 1104b-1105a, in cui si afferma che «è proprio in relazione a piaceri e dolori che si dà la virtù morale», poiché «chi si rapporta adeguatamente ad essi è virtuoso, mentre chi lo fa male è vizioso».

ra dee ristringerla, e chi è trasportato dal trabocchevole appetito ne' piaceri smoderati, con più duro freno dee ritener la cupidigia, e rallentarlo alcuna volta si converrebbe a l'insensato, s'in questa età troppo delicata ne le delizie e ne le morbidezze alcuno si ritrovasse privo del gusto de' piaceri; e 'l timido dee avanzarsi ne' pericoli, e l'animoso alcuna volta tirarsene a dietro; e 'l somigliante dee farsi in ogni disposizione di virtù.[231] **[174]** Ma perch'i vizî sono contrarî e fra loro e a la virtù, la quale è riposta nel mezzo, vagliaci questo ammaestramento, che più ci guardiamo da quel vizio ch'è più contrario a la virtù, come è più contrario a la fortezza la timidità de l'audacia:[232] laonde niuno può biasimare il soverchio ardire d'Alessandro il Magno ne l'espugnazione di Tiro e de l'altre città o ne le sanguinose battaglie ne le quali, essendo ferito, conobbe la sua umanità, ma tutti con maravigliose lodi deono levare la sua virtù sino al cielo, e quella di Filippo suo padre similmente; e 'l passaggio di Scipione Africano al regno di Siface con due galee solamente, e l'ardire di commetter la sua salute medesima e quella de la sua patria a la fede africana, sempre incerta e incostante, è degno di grandissima maraviglia: non meno quel di Cesare, ch'impaziente per la tardanza de le legioni che passavano da Brindisi in Antiochia, finse d'essere ammalato e, lasciando il convito, occultò la sua maestà con abito servile e s'espose in una picciola barchetta a la tempesta del mare Adriatico.[233] **[175]** Ma la temerità di coloro i quali sono stati al

231. Il passo sviluppa e correda di esempi il suggerimento aristotelico di *Eth. Nic.* II 1109a-b, che raccomanda di valutare, riguardo a eccessi e difetti, «quali sono le cose per le quali siamo portati» e di «spingerci nella direzione opposta», cosicché «allontanandoci molto dall'errore arriveremo al giusto mezzo, come fanno coloro che raddrizzano i legni storti».

232. Si continuano a riproporre le indicazioni finali di *Eth. Nic.* II: constatato che «le disposizioni estreme sono contrarie sia a quella intermedia sia tra loro», Aristotele ammonisce che «colui che tende al giusto mezzo deve, prima di tutto, tenersi lontano da ciò che è maggiormente contrario» ad esso; non manca, in proposito, l'esemplificazione relativa alla virtù del coraggio: «Per quanto riguarda il giusto mezzo, poi, esso in certi casi si contrappone maggiormente al difetto e meno all'eccesso: per esempio al coraggio non si oppone maggiormente la temerarietà, che è un eccesso, ma la viltà, che è un difetto» (cfr. 1108b-1109a).

233. *laonde niuno... del mare Adriatico*: la lode dello straordinario ardimento dimostrato da Alessandro Magno nei sette mesi dell'assedio di Tiro, durante il quale il sovrano «rischiò di perdere la vita», come nell'espugnazione di altre città (tra cui la presa di Gaza, che gli costò una ferita) deriva verosimilmente da PLUT. *Alex.* 24-25; anche l'episodio della perigliosa traversata dello Ionio «su un battello a dodici remi» da parte di Cesare, «travestito da schiavo», per recuperare le truppe attardatesi è ripreso da PLUT. *Caes.* 38. L'altrettanto coraggiosa spedizione di Scipione in Africa per assicurarsi l'alleanza di Siface, re dei Masesuli, è plausibilmente mediata dal racconto di LIV. XXVIII 17 1-12, in cui si evidenzia la brama dell'Africano «virtutis veraeque laudis» e la fiducia del condottiero a fronte dell'inaffidabilità dei barbari, «quibus ex fortuna pendet fides». Tutti questi riferimenti sono già individuati da BAFFETTI 1998, *ad loc*. L'immediata associazione tra il sovrano-conquistatore macedone e i

fine vinti dal timore suole spesse volte senza biasimo e quasi con pietà esser rimirata: però volentieri leggiamo ne' poeti:

> Parte alia fugiens, amissis Troilus armis,
> Infelix puer, atque impar congressus Achilli,
> Fertur equis curruque haeret resupinus inani;
> Lora tamen tenens: huic cervixque comaeque trahuntur
> Per terram et versa pulvis inscribitur hasta.[234]

[176] Ma dove ne' pericoli la virtù giovenile de l'animo non sia stata superata dal timore, è degna di maraviglia, quantunque per le forze del corpo si sia mostrata inferiore, e a pena si può determinare s'ella sia fortezza o temerità; com'è quella di Pallante, di cui si legge:

> Ire prior Pallas, si qua fors adiuvet ausum
> Viribus imparibus, magnumque ita ad aethera fatur.

E quella di Lauso, de la cui morte si legge:

> Aeneas, nubem belli dum detinet, omnes
> Sustinet et Lausum increpitat Lausoque minatur:
> Quo, moriture, ruis maioraque viribus audes?
> Fallit te incautum pietas tua. Nec minus ille
> Exultat demens.[235]

condottieri romani richiama, d'altra parte, la *quaestio de ducibus* ben ramificata nel dibattito cinquecentesco, ripresa dallo stesso Tasso nella *Risposta di Roma a Plutarco*, con l'intento di volgere in favore dei latini il paragone con Alessandro Magno: anche in quella sede, con la scorta ulteriore di Plut. *De Alex. fort.*, l'autore riconosce nelle ferite del re la prova della sua condizione umana («per lo spargimento del sangue t'avedesti d'essere mortale»), spesso dimenticata a fronte del «soverchio ardire» dell'eroe (138; dedica un approfondimento al tema il terzo capitolo di Lancellotti 2024, pp. 93-102).

234. A partire da questa prima citazione, la casistica relativa alla virtù della fortezza, nei suoi alterni equilibri in rapporto agli estremi della temerarietà e del timore, è dispiegata con prelievi dal poema virgiliano. Si muove dalla fuga spaventata del giovane Troilo, che pur si era mostrato coraggioso dinnanzi ad Achille, giudicato con benevolenza da Virgilio: «Dall'altra parte Troilo in fuga, infelice ragazzo / che ebbe con Achille uno scontro impari e, perdute le armi, / veniva trascinato supino dai cavalli e, pendendo / dal carro vuoto, teneva ancora le briglie: il collo e i capelli / strisciano per terra e la lancia riversa riga la polvere» (*Aen.* I 474-478, al v. 477 si legga «lora tenens tamen»).

235. Gli *exempla* di audacia degna di lode sono ricavati da *Aen.* X e incarnati da due giovani eroi, Pallante e Lauso, il primo ucciso da Turno (che egli aveva valorosamente af-

[177] All'incontro la fuga di Turno non pare a molti che possa essere scusata, perché la temerità non si scusa ne l'età matura, e molto meno quella d'Ettore; tuttavolta Turno fugge con minor vergogna, essendosegli rotta la spada, come si legge:

> Emicat hic, impune putans, et corpore toto
> Alte sublatum consurgit Turnus in ensem,
> Et ferit: exclamant Troes trepidique Latini,
> Arrectaeque amborum acies. At perfidus ensis
> Frangitur in medioque ardentem deserit ictu,
> Ni fuga subsidio subeat. Fugit ocyor Euro,
> Ut capulum ignotum dextramque aspexit inermem.

[178] La fuga nondimeno è simile a quella del cervo, come si descrive in que' versi:

> Inclusum veluti si quando in flumine nactus
> Cervum aut punicea⟨e⟩ septum formidine pennae
> Venator cursu canis et latratibus instat;
> Ille autem, insidiis et ripa territus alta,
> Mille fugit refugitque vias: at vividus Umber
> Haeret hians, iam iamque tenet similisque tenenti.

[179] Altrove Turno fugge, o si ritira più tosto, come leone circondato da l'arme e da' cacciatori:

> .... Ceu saevum turba leonem
> Cum telis premit infensis: at territus ille,
> Asper, acerba tuens, retro redit, et neque terga
> Ira dare aut virtus patitur, nec tendere contra.
> Ille quidem hoc cupiens, potis est per tela virosque:
> Haud aliter retro dubius vestigia Turnus
> Improperata refert.

frontato nonostante la disparità di forza), il secondo finito da Enea mentre tentava disperatamente di salvare il padre: le citazioni sono dai vv. 458-459 («Pallante attaccò per primo, se mai qualche fortuna / lo aiutasse nell'osare con forze impari, e così parla al grande cielo»), e di seguito dai vv. 809-813 («da ogni parte, Enea sopporta la nube di guerra / aspettando che passi, e provoca Lauso e lo minaccia: / "Dove corri a morire osando più delle tue forze? / Incauto, ti inganna il tuo affetto filiale". Nondimeno Lauso / impazza nella sua follia» (al v. 809, la lezione corretta è «detonet»).

[180] Ma in tutti i modi è più tosto audace o temerario che forte, come dice il poeta medesimo:

> Irim de caelo misit Saturnia Iuno
> Audacem ad Rutulum.[236]

Laonde il poeta non merita biasimo nel costume descritto, quantunque potesse meritarlo la persona descritta, la quale con somme lodi è talora levata sino al cielo: e molto meno merita d'esser ripreso Enea per la vendetta.[237]

236. A differenza della fuga del giovane Troilo, che aveva temerariamente affrontato Turno per poi scappare spaventato, pare meno giustificabile quella di Turno di fronte ad Enea, narrata in *Aen.* XII, dal momento che né la temerarietà né tantomeno la temerarietà che lascia subentrare il timore sono scusabili in un uomo maturo (come nel caso di Ettore, che era fuggito di fronte ad Achille in *Il.* XXII 131 e sgg.); ciò nonostante, Turno è in parte scusato dalla rottura della spada, che lo pone in condizione di svantaggio, come già avevano concluso gli interlocutori del *Forno I*: «Fugge perché la spada gli s'era rotta: e questa fuga non solo è tolerabile per l'essempio della fuga d'Ettorre ch'è appresso Omero, ma in rispetto di quella è quasi lodevole: perciò che Turno fugge per diffetto d'arme ed Ettorre per mancamento d'animo, e [...] in questo è da preporre Virgilio ad Omero» (168; per il richiamo a personaggi epici quali metri di paragone delle virtù eroiche negli scritti tassiani, vd. Favaro 2021, pp. 231-247). I primi due passi citati sono attinti direttamente da *Aen.* XII, in cui la fuga del guerriero è paragonata a quella di un animale braccato dai cani: «Certo di poterlo fare, con tutte le forze / Turno si erge con la spada sguainata / e colpisce. Gridano i Troiani e i Latini, che tremano, / sono attenti ambedue gli eserciti. Ma la spada ingannevole / si spezza e abbandona a metà il colpo il guerriero ardente, / se non lo aiutasse la fuga. Fugge più rapido / dell'Euro, vedendo la mano inerme e l'elsa ignota» (728-734); «come il cane da caccia che ha trovato un cervo, / chiuso dal fiume o bloccato dalla paura / dei dardi purpurei, lo incalza correndo e latrando, / e l'altro, sgomentato dall'agguato e dalla sponda scoscesa, / fugge e rifugge per mille vie, ma il cane umbro, insistente, / gli è addosso a bocca aperta, già quasi lo tiene» (749-754; al primo verso si legga «flumine» in luogo di «in flumine»). La seconda similitudine deriva invece da *Aen.* IX 792-798 («e stringevano le fila, come una folla incalza / con le lance un feroce leone e quello, atterrito, / indietreggia con lo sguardo torvo, feroce; l'ira e il valore / non consentono che volti le spalle, ma neppure è possibile, / per quanto lo voglia, andare all'assalto fra le armi e i nemici: / non diversamente Turno riporta indietro i suoi passi, / dubbioso, senza fretta, e la mente ribolle d'ira»), e veicola l'immagine di una fuga più sdegnata e superba, che si addice alla definizione di Turno («Turnum», non «Rutulum») quale guerriero audace, che si profila all'esordio del medesimo libro («Giunone figlia di Saturno mandò dal cielo Iride / dall'audace Turno»: 2-3).

237. Il rapporto tra i costumi dei personaggi imitati e l'integrità morale del poeta è posto a problema sin dal Libro III della *Repubblica* platonica, verosimilmente non senza conseguenze sulle riflessioni relative alla pratica imitativa e alla liceità dell'imitazione dei peggiori condotte da Tasso nel *Gianluca*, al cui commento si rimanda. Un'articolata disamina della legittimità della vendetta per la morte di Pallante, perseguita da Enea con l'uccisione di Turno, trova anch'essa spazio nel *Forno I* (141-157).

[181] All'incontro sempre è biasimato il costume del timido, o la timidità, come estremo più lontano da la fortezza, a la quale non può in modo alcuno assomigliarsi: e non solamente è vituperata ne' poemi ma ne gli istorici; come la fuga di Serse, il quale dopo la perdita d'infinite centinaia di soldati elesse di fuggir con una sola barchetta e non volle morir più tosto; o la ritirata d'Artaserse, il qual, dapoi che vide morto Ciro suo fratello, si ritirò da un picciolo essercito di ventiquattromila Greci co 'l suo ch'era di ottocentomila e più persone; o come fu la morte di Sardanapalo e d'altri principi d'infame e vergognosa memoria.[238]

[182] M.P. Verissima a me parve sempre la sentenza di quel poeta:

> Un bel morir tutta la vita onora.[239]

Laonde estimo che Vergilio volesse fare troppo d'onore a Mezenzio ne la sua morte: e per aventura ci volle dimostrare come la fortezza de l'animo si trovi scompagnata da l'altre virtù.[240]

[183] S.P. Questa è una quistione assai antica e spesse volte rinovata;[241]

238. La notizia della fuga spaventata del Re persiano Serse I «su una nave fenicia» dopo la sconfitta di Salamina (nel 480 a.C.) è annoverata da HER. VIII 118 1 (benché lo storiografo giudichi improbabile tale versione dei fatti; ma vd. anche PL. *Leg.* 695D-E); la ritirata delle truppe del Re persiano Artaserse II dopo gli scontri di Cunassa contro i Greci assoldati dal fratello Ciro, che vi trovò la morte, è invece descritta da XEN. *An.* I 10 1-18 (ma in quella sede il calcolo delle forze in campo non coincide con quello proposto da Tasso) e da DIOD. SIC. XIV 23-24. Anche della morte ingloriosa del sovrano assiro Sardanapalo, che prossimo alla sconfitta da parte di forze ribelli si fece bruciare su una pira insieme alle ricchezze e agli amanti di cui si era circondato durante il suo regno, offre un dettagliato resoconto DIOD. SIC. II 27 1-2; il personaggio è, del resto, ricordato da più parti come proverbiale incarnazione di lussuria, sperpero ed effeminatezza (in tal senso lo si annovera, ad esempio, in *Nifo* 247).

239. Il prelievo attinge alla canzone petrarchesca *Ben mi credea passar mio tempo omai* (*Rvf* 207 65): «ch'un bel morir tutta la vita honora». Il verso è riformulato anche in un passaggio del *Ghirlinzone*: «percioché una bella morte è quella ch'onora tutta la vita» (16).

240. Anche l'episodio della morte di Mezenzio, sovrano crudele cui Virgilio concede una fine nobile in *Aen.* X, è indagato nel *Forno I*, in cui ci si interroga sui motivi per cui il poeta «tutto ch'avesse figurato Mezenzio tiranno crudelissimo e sprezzator de gli dei, finge nondimeno che muoia com'uomo d'animo e di virtù grandissima», dando risalto alla sua fierezza d'animo (cfr. 124-126).

241. All'origine della questione vi è la convinzione espressa dal sofista Protagora, nell'omonimo dialogo platonico, che tutte le virtù «sono fra loro abbastanza simili, mentre il coraggio è del tutto diverso da ciascuna», dal momento che si possono «trovare molti uomini che sono in sommo grado ingiusti, empi, dissoluti ed ignoranti e che sono, tuttavia, notevolmente coraggiosi» (349D). L'ipotesto è discusso, insieme a ulteriori interpretazioni del problema, anche in PICCOLOMINI, *Universa philosophia*, *Gradus Quartus* (cfr. PICCOLOMINI 1583, pp. 218-219).

ma di lei, se 'l prenderete in grado, parleremo a suo luogo. Or, continuando il ragionamento de gli estremi, dico che l'istesso aviene ne l'estremo de la prodigalità, il quale assai spesso è simigliante a la virtù: laonde i pròdigi sono amati come giovevoli e all'incontro gli avari odiati; e lasciando da parte Catilina, Curione, M. Antonio e gli altri, i quali co' doni e con gli spettacoli presero gli animi del popolo,[242] ne l'istorie d'Inghilterra leggiamo che il re Giovanni, cognominato il Cortese, tutto ch'avesse guerra con Arrigo suo padre, fu nondimeno oltre tutti gli altri re amatissimo per questa sola apparenza di virtù, o estremità di larghezza che vogliam chiamarla,[243] per la quale Manfredi fu amato, come furono molti di que' tiranni i quali nel governo e ne l'operazioni sono stati somiglianti a' buoni re: all'incontro Carlo, giustissimo re di questo regno, fu riputato avaro anzi che no e odiato per l'avarizia.

[184] M.P. Cupido fu egli più tosto ch'avaro, sì come colui che spendeva molto ne le sue magnanime imprese: ma la divisione da lui fatta in tre parti del tesoro reale ch'egli acquistò quando vinse Manfredi, e la terza parte donata a' cavalieri suoi seguaci il può liberare da questa falsa opinione, indegna de la sua virtù; anzi per mia opinione, se la divisione fosse stata fatta con le

242. Si è già ricordata, con la guida della testimonianza pliniana, la prodigalità di Curione, che commissionò perfino un imponente teatro ligneo per intrattenere il popolo con spettacoli (vd., *supra*, 150); l'associazione con Marco Antonio indirizza ora invece, con ogni probabilità, alla *Vita di Antonio* plutarchea, nei cui esordi si racconta che il futuro triumviro venne iniziato proprio da Curione a una vita di sregolatezze e «spese pazze e sfrenate», atte a propiziarne le ambizioni politiche (vd. 2, 4-5). Lo stesso Plutarco testimonia da più parti che, prima di loro, con analoghi mezzi Catilina aveva corrotto «gran parte della gioventù romana, procurando sempre piaceri, simposi, amori per tutti e fornendo a larghe mani il danaro per le spese necessarie a questi diletti» (così, ad esempio, in *Cic.* 10). Per Catilina, valga in ogni caso anche il celeberrimo ritratto offerto in apertura di Sall. *Cat.* (in part. 5 4-8 e 14 5-6).

243. Come suggerisce Baffetti 1998, *ad loc.*, si fondono in un unico profilo due dei cinque figli del Re Enrico II d'Inghilterra: Enrico Plantageneto, detto il Giovane (1155-1183), dal 1170 associato sul trono al padre, contro il quale ordì una fallimentare congiura, e il fratello minore Giovanni Senzaterra (1166-1216), che ottenne la corona dopo la morte di Riccardo I Cuor di Leone, nel 1199. Non si è rivenuta con certezza la fonte storiografica cui Tasso attinge, ma la confusione tra le figure (verosimilmente favorita dalla quasi perfetta sovrapponibilità tra l'appellativo *il Giovane* e il nome *Giovanni*) nonché la notizia della ribellione contro l'autorità paterna e della straordinaria cortesia del presunto Re Giovanni si incontrano nella testimonianza di Giovanni Villani: «regnò un altro Arrigo, il quale hebbe due figliuoli, il Re Giovanni, e' l Re Ricciardo, questo Re Giovanni fu il più cortese signore del mondo, et hebbe guerra col padre per indotta d'alcuno suo barone, ma poco vivette» (si cita da un'edizione veneziana di metà Cinquecento intitolata *Historie universali*: Villani 1559, p. 91; si noti, infine, che l'errore risulta corretto già in un'edizione Giunta di fine secolo, che fa riferimento al «Re Giovane»: Villani 1587, p. 106).

bilance e non co' piedi, come parve a Beltramo del Balzo, ne sarebbe tocca la maggior parte a' cavalieri e la minore a la moglie.[244]

[185] S.P. Ne l'istesso Carlo altri danna la soverchia severità, che non fu biasimata in Fabio e in Torquato, quantunque fosse meno amata de la clemenza;[245] ma la severità per se medesima, se non è congiunta con l'estremo de l'ira, non suole esser ripresa: e talvolta è avvenuto che ne' capitani sia stato più lodato o più giovevole l'estremo de l'ira che l'altro opposto, il quale è vacuità de l'ira; però, come si legge in Zenefonte, Clearco lacedemonio, il quale seguì Ciro minore in Asia contro il fratello Artazerse, sapendo meglio di tutti gli altri obbedire, meritò di comandare e comandò in guisa che fu temuto non solamente per la severità ma per l'ira soverchia: laonde egli solea dire che 'l buon capitano dee esser più spaventoso a' soldati del nemico medesimo; ma Prosseno Beozio peccò, e con l'istesso essercito, ne l'altro estremo, quantunque fosse ammaestrato dal famoso Gorgia Leontino: percioché egli portava a' soldati maggior rispetto che da lor medesimi non gli era portato. **[186]** Difficile nondimeno è il giudicare qual più s'allontanasse da la vera mediocri-

244. *Per la quale Manfredi… a la moglie*: Il ritratto in chiaroscuro di Carlo I d'Angiò, sovrano morigerato e valoroso ma «severo, et aspero nel punire», oltreché «ambitiosissimo, et cupido di stato, et di danari […] per espedire le sue imprese», proviene dal *Compendio* del Collenuccio (Collenuccio 1563, cc. 129*r-v*); dalla medesima sede è ripreso anche l'aneddoto della spartizione del tesoro: «Andò poi Carlo a Napoli, ove […] trovò tutto il tesoro di Manfredi in oro, et fattoselo mettere innanzi sopra i tappeti, ove erano soli la Regina, et messer Beltramo da Balzo, fece venire le bilancie, dicendo a messer Beltramo, che le partisse. Messer Beltramo rispose non bisognar bilancie a questo; ma montatoli sopra con li piedi, ne fece tre parti dicendo, una è del Re, l'altra della Regina, la terza de' vostri cavallieri; e così fu dispensato» (Collenuccio 1563, c. 115*v*; a quest'ultimo passo rimanda anche Baffetti 1998, *ad loc.*). Sempre il Collenuccio aveva dato indizio della larghezza con la quale Manfredi di Svevia tentò di comprare la fedeltà delle genti di Sicilia e dei Saraceni: «Manfredi adunque in questo modo fatto Re, hebbe tutto il tesoro, et i danari de' suoi predecessori, i quali erano nella rocca di Palermo, et fece venire a' suoi stipendij Saracini d'Africa per esser più forte. Benché dal Legato [pontificio] poco impedimento gli potesse esser dato, perché tutti i capi, et migliori delle sue genti corrotti per danari da Manfredi l'haveano lasciato» (Collenuccio 1563, c. 108*v*).

245. La proverbiale inflessibilità di Tito Manlio Torquato, politico ed eroe della guerra latina, è discussa anche in *Costante* 9-10, in cui si ricorda l'episodio della condanna a morte da lui comminata al figlio, reo di aver sfidato in duello un nemico nonostante il generale divieto di combattere (secondo le testimonianze di Liv. VIII 7 13-22 e Val. Max. II 7 6). Proprio alla severità di Manlio Torquato è paragonato l'atteggiamento del *dictator* Fabio Massimo nei confronti del condottiero ribelle Minucio in un discorso riportato nella biografia di Plut. *Fab.* 9. Il paragone tra i poli opposti di severità e clemenza ricorda inevitabilmente, nonostante il netto pronunciamento tassiano a favore di quest'ultima, il precedente notevole delle riflessioni machiavelliane *De crudelitate et pietate et an sit melius amari quam timeri vel e contra* (*De principatibus* XVII).

tà, ne la quale senza fallo meritò estrema laude Senofonte;[246] nondimeno, perché l'ira è meno avversa a la ragione, come parve ad Eraclito, o più tosto perché l'ira prende l'arme per la ragione, come volse Platone, il soverchio de l'ira è men vizioso ch'il difetto,[247] del quale con agre riprensione fu ripigliato il re di Cipri e con acuto morso punto da la donna di Guascogna; né si potea lodare ragionevolmente in Pisistrato, perch'egli non deveva sopportar così di leggieri l'ingiuria fattali ne la figliuola.[248] **[187]** Da l'altra parte il soverchio de l'ira fu attribuito ad Ercole, ad Achille, ad Aiace e a gli altri eroi anzi che no; e Alessandro per ammaestramento filosofico non poté tenerla a freno, quantunque alcuna volta vincesse il piacere, come dimostrò dopo la morte di Dario nel rispetto portato a la moglie e a la madre: però fu scritto dal Petrarca:

> Vincitore Alessandro l'ira vinse
> E fe' 'l minor in parte che Filippo:

246. *Però, come si legge... Senofonte*: Le figure esemplari dello spartano Clearco e del beota Prosseno, entrambi al seguito di Ciro nelle sue imprese militari, sono presentate in Xen. *An.* II: il primo è descritto come un abile comandante, solito a punizioni dure «dettate talora dall'ira» e convinto che «un soldato deve temere il suo comandante più dei nemici» (benché lo storiografo, a differenza di Tasso, suggerisca infine che «quanto a lasciarsi condurre lui dagli altri, si dice che non vi fosse molto inclinato»); il secondo invece, formato alla sequela del sofista Gorgia di Lentini e deciso a condursi soltanto «attraverso la rettitudine e l'onore», sapeva «comandare i gentiluomini, ma era incapace d'incutere rispetto e timore ai soldati; anzi provava maggiore soggezione lui dei soldati, che i subalterni di lui» (vd. *An.* II 6; Baffetti 1998, *ad loc.*). La virtuosa 'moderazione' di Senofonte è celebrata, ad esempio, da Valerio Massimo, a partire dal racconto della compostezza dimostrata in occasione della morte del figlio (V 10 *Ext.* 2); la propensione del filosofo per un atteggiamento «umano ed affabile» piuttosto che iracondo e eccessivamente severo è testimoniata ancora da Machiavelli nei suoi *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, ove si paragonano anche la severità di Annibale e l'umanità di Scipione verso le truppe (passo forse ricalcato direttamente al § 190).

247. La prima ipotesi è debitrice della lezione di *Eth. Nic.* II 1105a, ove si sostiene che per l'individuo che voglia essere virtuoso «è più difficile combattere con il piacere che con l'impeto, come disse Eraclito». Nel riferimento a Platone si riconosce invece un accenno al celebre passo di *Resp.* IV 440E in cui si ammette che, a dispetto delle apparenze, «nei conflitti dell'anima» l'ira «prende le armi in difesa della facoltà razionale» (già segnalato da Baffetti 1998, *ad loc.*).

248. Come indica Baffetti 1998, *ad loc.*, l'esempio moderno è mutuato dal *Decameron*, per la precisione dalla nona novella della Prima giornata, in cui si immagina il sovrano di Cipri «da una donna di Guascogna trafitto» (vale a dire acutamente rimproverato) per la sua scarsa propensione a punire le ingiurie perpetrate a danno suo e altrui. Sempre Baffetti 1998, *ad loc.*, riconduce l'*exemplum* antico di Pisistrato all'occasione, ricordata da Valerio Massimo, in cui il tiranno ateniese si sarebbe astenuto dall'intervenire ai danni di un giovane che aveva osato baciare in pubblico sua figlia (V 1 2; l'aneddoto è ripreso, in quel caso in accezione positiva, anche in *Costante* 28).

Che gli val, se Pirgotele o Lisippo
L'intagliar solo ed Apelle il depinse?[249]

[188] Ma ne gli estremi de l'intemperanza quello ch'escede ne' piaceri è lontano assai da la virtù: però Marco Antonio e Demetrio, espugnatore de le città, che si diedero in preda a' piaceri, furono biasimati in tutti i secoli e da tutte le nazioni; e Cesare istesso, il quale

Cleopatra legò tra' fiori e l'erba,

e

Aniballe al terren nostro amaro,

ne meritarono riprensione;[250] e de' nostri principi Federico Secondo e Manfredi suo figliuolo furono riputati per questo carnali e per poco epicurei.[251]

249. Molto noti gli episodi mitico-letterari dell'ira funesta di Achille, su cui si apre l'*Iliade*, e della furia di Aiace Telamonio contro Odisseo (colpevole di avergli sottratto le armi del Pelide), che ispira l'*Aiace* di Sofocle; anche alla figura dell'*Hercules furens* è dedicata una omonima, celebre tragedia senecana. Sul versante storico, si staglia il profilo di Alessandro Magno, educato nientemeno che da Aristotele, capace di contenere la propria concupiscenza ma non gli impeti iracondi. La notizia del rispetto da lui mostrato alle donne della famiglia del nemico Dario III dopo la sconfitta (non la morte) di quest'ultimo è tramandata nella biografia di PLUT. *Alex.* 21-22 (anche BAFFETTI 1998, *ad loc.*) e nella stessa sede si narrano parimenti efferati delitti da lui compiuti a causa dell'ira, come quello del filosofo Callistene (52-55), esplicitamente citato nel presente dialogo al § 197 ed evocato quale esempio negativo anche in *Costante* 61-63; si consideri, in ogni caso, anche la discussione dell'aneddoto in *Cort.* III 4 128 e 5 23-24 (III 42, 44). Nel dialogo *de la clemenza* (ma già in *Forno* 18) si ricorre inoltre al medesimo prelievo petrarchesco che suggella questa battuta: la quartina incipitaria del sonetto 232 dei *Rvf*, in cui si inserisce l'ira di Alessandro (che lo rese, in tal rispetto, inferiore al padre e vanificò la sua pretesa di essere immortalato dai maggiori artisti della sua epoca) in una serie di *exempla* illustri di tale vizio rovinoso.

250. È Plutarco ad associare originariamente le personalità del sovrano-condottiero ellenistico Demetrio Poliorcete e del triumviro Antonio, «ambedue [...] dissoluti nel lusso e nei godimenti» (vd. il *Confronto tra Demetrio e Antonio* 3). Prima di Antonio, Cesare stesso si lasciò vincere dalle arti seduttive di Cleopatra, come Tasso allude riprendendo PETRARCA, *Tr. Cup.* I 90; anche l'accenno alla debolezza di Annibale nei confronti del fascino femminile è mediato da un catalogo di amanti lascivi stilato dal poeta, segnatamente nella canzone 360 dei *Rvf* (*Quel'antico mio dolce empio signore*), v. 92 («et Hanibàl al terren vostro amaro»).

251. L'attitudine lussuriosa di Federico II di Svevia è largamente testimoniata nel *Compendio* del Collenuccio («Ma quello che a grande, et solo vitio gli fu imputato, hebbe che fu troppo amatore di femine, et hebbe molte concubine, et haveva con sé una gregge di bellissime giovene, et sopra modo si dilettò de' falconi»: COLLENUCCIO 1563, c. 102*v*). Una prova

[189] E s'io non sono errato, per questo eccesso medesimo molti regni e molte tirannidi furono gittate a terra e co 'l ferro micidiale estirpate: il regno di Roma particolarmente ebbe fine per l'adulterio fatto dal figliuolo di Tarquinio Superbo in Lucrezia, moglie di Collaltino; e Roma dapoi mutò stato un'altra volta, essendo governata da' decemviri, per la violenza fatta da Appio il Bello a Verginia, figliuola di Verginio;[252] e per l'istessa cagione Manfredi perdé il regno di Napoli, abbandonato dal conte di Caserta suo cognato, il quale inanzi a la battaglia di Ceparano lasciò il passo da lui guardato e passò a le parti di Carlo; e non molti anni dopo Passerino Bonaccossi fu privo de la signoria e insieme de la vita da Luigi Gonzaga e da' figliuoli.[253] **[190]** Da l'altra parte il difetto ne'

dell'intemperanza del figlio Manfredi si ha invece nell'episodio cui si accenna al § successivo, sulla scia delle *Istorie* di Angelo di Costanzo (vd. la nota 253).

252. Si rievoca il celebre episodio della disgrazia dell'ultimo Re di Roma, Tarquinio il Superbo, detronizzato dopo il suicidio di Lucrezia, moglie di Tarquinio Collaltino (secondo il dettagliato racconto di Liv. I 57 4-60). Alla vicenda di Lucrezia è associata dallo stesso Livio la sciagura della giovane Virginia, uccisa dal padre, il plebeo Lucio Virginio, perché non cadesse vittima della passione del decemviro Appio Claudio, che con la sua condotta provocò la fine del potere dei decemviri, attorno alla metà del V secolo a.C. («nefas a libidine ortum, haud minus foedo eventu quam quod per stuprum caedemque Lucretiae urbe regnoque Tarquinios expulerat, ut non finis solum idem decemviris qui regibus, sed causa etiam eadem imperii amittendi esset»: vd. III 44 1-55: 1).

253. La prima delle due vicende moderne è esposta nelle *Istorie* di Angelo di Costanzo, laddove si narrano gli scontri tra Manfredi di Svevia e Carlo d'Angiò per la corona di Napoli e Sicilia: «Tra tanto Re Manfredi havea mandato Rinaldo d'Aquino Conte di Caserta, e 'l Conte Giordano Piemontese, con la maggior parte dell'essercito suo, c'havessero da guardar il passo del Garigliano sotto Ceperano, et a vetare che Carlo [...] non potesse gittare il Ponte [...], e perché il Conte Rinaldo [...] havea la sorella di Re Manfredi per moglie, egli havea il titolo di Capitan Generale [...]. Giunto dunque Re Carlo all'altra riva del Fiume, il Conte Rinaldo con alcune scuse si retirò, e lasciò che passasse il Fiume senza alcuno ostacolo, [...] communemente tutti gli Scrittori di quel tempo e massimo Giovan Villani [...] scrivono che 'l Re Manfredi di contra le leggi divine et humane si tenea per concubina la Contessa di Caserta ancor che per parte di padre li fusse sorella, e che 'l Conte per questa ingiuria havesse abbandonato il passo per volere con la rovina di Re Manfredi cancellare la vergogna sua» (di Costanzo 1572, c. 14). Rainaldo (detto Passerino) Bonacolsi, signore di Mantova, trovò invece la morte nel 1328 durante una congiura ordita contro di lui da Luigi Gonzaga, che instaurò al potere la propria dinastia: Porzio mostra di accogliere l'interpretazione del fatto secondo cui causa scatenante della ribellione sarebbero state le attenzioni inopportune rivolte da un figlio di Passerino alla moglie dell'erede di Luigi Gonzaga (vd. Walter 1969 e Lazzarini 2001). Come suggerisce Baffetti 1998, *ad loc.*, Tasso narra l'episodio nella *Genealogia della Serenissima Casa Gonzaga*, in cui paragona lo sdegno del capostipite dei Gonzaga proprio alla reazione della matrona romana Lucrezia, qui appena ricordata: «Ma Luigi il Primiero, e forte, e saggio, / Quasi Lucretia incontro al Re superbo, / Mostrò, in età canuta, alto coraggio; / E 'n matura virtù disdegno acerbo; / E del figliuol

piaceri è celebrato alcuna volta con grandissime lodi e quasi con maraviglia, come fu in Zenocrate, il quale a guisa d'immobile statua si giacque con Frine meretrice, e in Socrate, che ne l'istessa maniera fece vergognare Alcibiade di se medesimo; ma questa fu stupidità filosofica.[254] Ma fra queste estremità lodatissimo è il mezzo: laonde Scipione il maggiore in Ispagna non meritò minor laude per la virtù de la temperanza che per la fortezza e per tante sue maravigliose vittorie.[255] **[191]** Ne' poeti ancora sono stati descritti il mezzo e gli estremi con molta leggiadria e con gran giovamento di chi legge per farsi essempio de l'altrui virtù: e particolarmente il Tasso, nostro amico e al nostro secolo poeta di molta stima e di molta erudizione, nel suo *Amadigi* ha voluto far vergognar questa età de la soverchia intemperanza, perché oltre l'altre sue belle invenzioni de la selva de le maraviglie finge che Galaoro per una incontinenza simile a quella dimostrata da Ruggiero con Angelica perdesse la spada

udito il grave oltraggio, / Disse: Questa vendetta a me riserbo; / Né s'acquetò, finché 'l Tiranno esangue, / L'altrui scorno lavò nel proprio sangue» (ottava 23; si cita dalla *princeps*: Tasso 1666, II, p. 9). La caduta del 'tiranno' Passerino per mano di Luigi Gonzaga è portata ad esempio anche in *Nifo* 114.

254. L'aneddoto dell'imperturbabilità del filosofo Senocrate poggia su una vasta tradizione: pensando alle fonti del presente dialogo, si può guardare a Val. Max. IV 3 *Ext*. 3, ma si deve ricordare che il medesimo *exemplum* nel *Costante* (86) viene evocato col corredo di una citazione da *Tr. Fam.* III 74 («e Xenocrate più saldo ch'un sasso»). Analoga saldezza è riconosciuta a Socrate in Pl. *Symp.* 219B-C, ove Alcibiade confessa come il maestro per tutta una notte avesse disprezzato l'offerta della sua giovinezza (episodio discusso anche in *Forno* 5). Occorre poi notare che le figure di Senocrate e Socrate sono richiamate l'una di seguito all'altra nel dibattito sulla continenza maschile di *Cort.* III 5 29-31 (III 45), in cui peraltro la virtù del primo si spiega con la sua età avanzata e la dedizione alla filosofia. Baffetti 1998, *ad loc.*, precisa giustamente come *stupidità* valga qui nel suo significato primario, indicante una condizione di 'insensibilità', 'impassibilità', favorita dalla vocazione filosofica.

255. Quest'ultimo periodo sembra ricalcare una considerazione spesa da Machiavelli nei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*: «a Scipione Affricano non dette tanta riputazione in Ispagna la espugnazione di Cartagine Nuova, quanto gli dette quello essemplo di castità, di avere renduto la moglie, giovane, bella, ed intatta, al suo marito; la fama della quale azione gli fece amica tutta la Ispagna» (cfr. II 20, e un ulteriore accenno in corrispondenza di III 34; il commento machiavelliano è ripreso anche da Caputo 2007, pp. 90-91, entro una più generica ricognizione della fortuna di Scipione nella letteratura cinquecentesca); Tasso aveva elogiato notevolmente l'opera machiavelliana nelle argomentazioni, poi accantonate, del *Della precedenza*, ove esaltava «la dottrina del prudentissimo Nicolò Machiavelli, che delle cose de' stati così bene scrisse ne' suoi *Discorsi*, che dopo Aristotele niuno altro per aventura ugual lode ha meritato» (vd. 60 e l'introduzione al dialogo). L'episodio della liberazione, da parte di Scipione, di una giovane e affascinante promessa sposa, prigioniera di guerra, è narrato originariamente da Liv. XXVI 50 1-13, ma è discusso anche in *Cort.* III 4 128, 5 25-28 (III 42, 44), proprio accanto agli *exempla* di Senocrate e Socrate.

vermiglia da lui per valore acquistata, senza la quale non si poteva dar fine a l'incanto de le selve; ma Floridante, disprezzando la fata ch'ignuda l'invitava a l'amorosa lotta, usò virtù maravigliosa somigliante a quella di Anassagora: laonde al fine non solo si conservò la spada vermiglia, ma superò gli incanti de la selva e condusse a fine molte altre maravigliose aventure.[256]

[192] M.P. I poeti spagnuoli sono maravigliosi in descriver la lealtà de' cavalieri: perché questa virtù, che voi chiamate temperanza, è lealtà più tosto e fede inviolabilmente osservata a la sua donna, essendo per altro i cavalieri da loro descritti simili più tosto a gli intemperanti o a gli incontinenti, i quali son vinti da le passioni amorose, come avvenne ad Amadigi, che per un picciolo e ingiusto sdegno d'Oriana si lasciò in preda a la sua disperazione.[257] Ma perch'io lessi alcune volte che tutti gli amanti sono incontinenti,[258] pregovi che mi dichiariate la differenzia la quale fanno i filosofi fra l'incontinenzia e l'intemperanza.

[193] S.P. Aristotele e gli filosofi peripatetici pongono ne l'animo tre disposizioni laudevoli e tre a l'incontro degne di biasimo: le laudevoli ⟨sono⟩ la virtù, la continenza e la virtù eroica, ma degne di biasimo sono il vizio, l'in-

256. Ad incarnare la possibilità di una rappresentazione poetica (piacevole e al contempo edificante) degli abiti viziosi o virtuosi propri dell'agone amoroso, Tasso evoca la memoria del padre e del poema cavalleresco da questi pubblicato nel 1560. In esso, la debolezza di fronte al fascino femminile di Galaoro (accostata al celebre episodio di Ruggiero e Angelica di *OF* X-XI) si manifesta al canto XXIII (già indicato da Baffetti 1998, *ad loc.*), mentre la resistenza di Floridante ai tentativi di seduzione di una fata (paragonabile alla imperturbabilità di Senocrate, probabilmente evocato con *lapsus calami* col nome di Anassagora) si produce invece al canto LXXVI. Un ragguaglio dei debiti dell'*Amadigi* tassiano nei confronti del capolavoro ariostesco si ha in Mastronotaro 2006.

257. Come ricorda anche Baffetti 1998, *ad loc.*, il personaggio di Amadigi e le sue imprese hanno origine nel romanzo iberico *Amadís de Gaula*, pubblicato da Garci Rodríguez de Montalvo nel 1508 e ispirato a un ciclo cavalleresco di lunga tradizione. Proprio nella versione originale, la gelosia infondata di Amadigi provoca l'abbandono di quest'ultimo da parte dell'amata Oriana, che sconvolge il cavaliere, il quale si ritrae in una landa desolata fino a che non ottiene il perdono della principessa, manifestando così un'incapacità di fronteggiare razionalmente le passioni che viene interpretata da Pignatelli come incontinenza.

258. Non si è individuato un preciso ipotesto di riferimento; andrà in ogni caso evidenziato che un simile giudizio sugli amanti è coerente con la concezione dell'amore umano professata da Simone Porzio, il quale relega l'esperienza amorosa all'ambito passionale e ne rimarca la connotazione patologica (nonché le conseguenze nocive sul piano psico-fisico), come attesta, ad esempio, il giovanile trattatello (rimasto manoscritto) *Sull'amore*, composto verosimilmente ad uso della corte di Ferrante Sanseverino (vd. Del Soldato 2010, pp. 35-60, e Vasoli 1997). Anche il Forestiero Napolitano, nel *Dialogo*, sosteneva che tra gli amanti – per quanto alcuni possano dar prova di maggior capacità di resistenza agli impulsi passionali – non vi è «chi gli affetti superi» al tutto e si dimostri davvero continente (cfr. 58-59).

continenza e la ferità.[259] Or, lasciando da parte l'opposizione ch'è fra la virtù e il vizio e tra la ferità e la virtù eroica, dico che l'incontinente è opposto al continente come il vinto al vittorioso; perché l'incontinente è vinto da gli affetti, ma il continente supera le passioni: vinto è, dico, l'incontinente da quelle passioni le quali gli altri sogliono di leggieri superare; ma il continente vince quelle che malagevolmente possono essere superate, e non opera mai senza perturbazione;[260] ma 'l temperante ha placato l'animo, nel quale la ragione signoreggia a cheto e senza contrasto. **[194]** Simile è dunque il continente al vincitore di regno perturbato o di città ribellante, ne la quale i tumulti e le sedizioni non sono a fatto cessate; ma il temperante somiglia il re ch'abbia domate le nazioni e soggiogate le provinzie e a' popoli pacificamente comandi: laonde assomigliarei l'animo de l'uomo o del principe continente a la dittatura di Fabio Massimo o d'altro dettatore, il quale ponesse freno a gli impeti popolari; ma l'animo del temperante è simile a la monarchia d'Ottavio o d'altro potentissimo principe, a cui non si faccia ripugnanza o contesa alcuna.[261]

259. Come segnala BAFFETTI 1998, *ad loc.*, Porzio si pone a questo punto alla sequela di *Eth. Nic.* VII, che introduce la trattazione di continenza e incontinenza individuando nell'animo umano tre «specie di carattere che bisogna evitare», vale a dire «vizio, incontinenza, bestialità», e associando a ciascuno di essi un opposto di segno positivo, ovvero la «virtù», la «continenza» e «una virtù superiore a noi, [...] in un certo senso eroica e divina» (1145a).

260. «Continente è chi è saldo nel ragionamento, mentre incontinente è chi devia dal ragionamento. E l'incontinente compie delle azioni sotto la spinta della passione pur sapendo che sono vergognose, mentre l'individuo continente, sapendo che i suoi desideri sono vergognosi, a causa della ragione non li segue» (*Eth. Nic.* VII 1145b).

261. *ma 'l temperante... contesa alcuna*: Porzio distingue in termini aristotelici fra l'atteggiamento continente, che consente occasionalmente di dominare la concupiscenza, e la virtù della temperanza, abitudine radicata nell'animo del virtuoso. Continua ad agire, alla base, il dettato di *Eth. Nic.* VII, a partire da alcuni passaggi in cui Aristotele discute talune aporie che potrebbero insorgere a proposito degli atteggiamenti di continenza e incontinenza, e del loro rapporto con la virtù della temperanza e il vizio dell'intemperanza, spiegando ad esempio che «se il fatto di essere continenti implica il possedere desideri intensi e vergognosi, allora né l'individuo temperante sarà continente, né il continente temperante: infatti, la caratteristica dell'individuo temperante non è quella di avere desideri eccessivi e vergognosi, mentre è necessario che chi è continente li abbia» (cfr. 1146a). Un ulteriore raffronto tra continenza e temperanza e una plausibile fonte di ispirazione per la similitudine politica avanzata da Porzio intercorrono quindi in *Eth. Nic.* VII 1151a-1152a (brano ripreso letteralmente anche in seguito, al § 216): «il continente è colui che, nonostante debba misurarsi con i piaceri fisici, non fa niente contro il ragionamento, esattamente come il temperante ma, mentre l'uno ha desideri vergognosi, l'altro non li ha, e mentre il temperante è tale da non provare piacere contro il ragionamento, il continente è tale da provare sì piacere ma non al punto da lasciarsene trascinare. [...] L'incontinente, dunque, sembra simile a una città che decreta su tutto ciò che si deve e ha delle solide leggi, ma non se ne serve [...]. Invece il vizioso è come una città che si serve sì di leggi, ma di leggi cattive». Rovesciando in segno

M.P. Grandissima virtù è dunque la temperanza.

[195] S.P. Grandissima è certo e bellissima molto; ma la continenza non è virtù, quantunque le s'assomigli, ma disposizione laudevole e a la virtù somigliante: l'intemperanza a l'incontro è grandissimo vizio, e l'incontinenza non è vizio, ma inclinazione a' piaceri degna di biasimo, da la quale l'animo umano oltramisura è perturbato. Però dice Aristotele che l'intemperante elegge, quasi persuaso dal piacere e vinto da le sue lusighe a seguir le cose che piacciono, ed elegge sempre le piacevoli anzi che l'oneste e le faticose; ma l'incontinente non elegge e non è persuaso, ma vinto da la perturbazione: però men reo de l'intemperante, sì come colui che non ha corrotto il principio il quale ne l'intemperante è guasto dal vizio.[262] **[196]** L'uno e l'altro ha il medesimo oggetto e la medesima materia, che sono i piaceri del corpo: laonde propiamente incontinenti son detti gli amanti e i bevitori e i gulosi e tutti coloro che da l'uno e da l'altro senso, del tatto, dico, e del gusto, si lasciano soverchiamente lusingare: gli altri che ne l'ira o nel desiderio d'onore e di vittoria sono incontinenti, non son detti semplicemente incontinenti, ma con questa giunta: incontinenti ne l'ira o ne l'onore o in altro, che che sia; però alcuna volta meritano maggior biasimo, alcuna, lode ne l'incontinenza.[263]

positivo queste immagini aristoteliche, Tasso associa la quiete precaria di cui può godere il continente (opposta all'inclinazione all'incontinenza) alla provvisoria pacificazione operata in Roma dal dittatore Quinto Fabio Massimo durante il secondo conflitto punico, e la salda imperturbabilità del temperante (contraria al vizio inveterato dell'intemperanza) alla pace duratura garantita all'intero dominio romano da Ottaviano Augusto.

262. Si discrimina ora l'intemperante, cioè colui che è a tal punto radicato nell'abitudine al vizio da scegliere il male in luogo del bene, rispetto all'incontinente, che non è vizioso ma cede occasionalmente alla passione pur mantenendo la capacità di discernere il bene dal male, e dunque non elegge il male ma asseconda l'impulso dei sensi. Un confronto analogo si ha nel *Cataneo-conclusioni*, in cui Tasso sembra seguire piuttosto fedelmente, al riguardo, l'introduzione di Leonardo Bruni all'edizione latina dell'*Etica Eudemia* che ebbe a disposizione, in cui si spiega: «incontinens, nondum habitum vitij contraxit, itaque rationem discernit, et principium tenet: superatur tamen ab affectu, et in vitij quodammodo captivus adducitur. [...] At intemperans in habitu vitij constitutus, nec rationem iam, nec principium tenet: atque ita corruptus est, ut perversa natura rerum, malum quidem bonum arbitretur, bonum autem malum. Itaque eligens facit intemperans, incontinens vero nequaquam eligens» (cfr. ARISTOTELE 1542, p. 231).

263. Le diverse articolazioni della nozione di incontinenza sono prese in esame da Aristotele a partire da *Eth. Nic.* VII 1147b; premettendo che è evidente come «coloro che sono continenti e forti d'animo, e coloro che sono incontinenti e deboli, lo siano in relazione a piaceri e dolori», il brano procede a distinguere i piaceri necessari, legati al corpo, da quelli non necessari, ma desiderabili in sé (come «vittoria, onore, ricchezza, e cose buone e piacevoli di questo genere»), per poi concludere: «coloro che eccedono in queste cose [...] non li diciamo incontinenti in assoluto, ma li chiamiamo così aggiungendo "incontinenti

[197] M.P. Io non so s'Achille o Alessandro fossero giamai lodati giustamente ne l'ira: ma l'uno, uccidendo Calistene, l'altro, non sapendo perdonare a' corpi morti, mi paiono giustamente ripresi.[264]

S.P. Più biasimevole senza fallo estimo l'incontinenza del danaio, de la quale a' tempi antichi furono ripresi molti uomini grandi e per altro lodatissimi, e fra gli altri Pompeio, che, seguendo l'essempio di Sesostri, spogliò il tempio di Salomone del suo tesoro;[265] ma fra' nostri re Carlo Primo e Ferrando e Alfonso Secondo d'Aragona non hanno potuto schivare il biasimo di questa incontinenza.[266]

riguardo le ricchezze, il guadagno, l'onore, l'impeto" [...]. Al contrario, chi è incontinente nel rapportarsi a quei godimenti corporei in relazione ai quali noi diciamo qualcuno temperante e intemperante cioè colui che, senza aver operato una scelta, persegue gli eccessi dei piaceri – e fugge quelli dei dolori, di fame, sete, freddo, caldo e di tutto ciò che rientra nella sfera del tatto e del gusto, – [...] viene detto incontinente [...] in assoluto e senza necessità di aggiungere altro» (vd. 1147b-1148a). Nello stesso passo si specifica che «l'incontinenza, sia in senso assoluto, sia in un campo particolare, è comunque da biasimare, [...] mentre nessuna di quelle altre disposizioni [relative ai piaceri desiderabili in sé] è biasimata» (1148a).

264. Le ire funeste di Achille e Alessandro Magno sono già state evocate al § 187, rispetto al quale ora si fa esplicito riferimento all'efferato assassinio del filosofo Callistene narrato in Plut. *Alex*. 52-55, e si accenna allo scempio del cadavere di Ettore compiuto per vendetta dal Pelide (secondo il racconto di Hom. *Il.* XXII 366-404). La questione problematica della valutazione positiva o negativa dell'iracondia di Achille, entro la riflessione tassiana sulle virtù e i comportamenti eroici, è affrontata (nei suoi debiti con la tradizione e nei suoi esiti) in Favaro 2021, pp. 241-247, ma per la presenza dell'eroe negli scritti dell'autore vd. anche Caputo 2017.

265. L'espugnazione del Tempio di Gerusalemme da parte di Pompeo Magno, nel corso della campagna giudaica del 63 a.C., è testimoniata in modo discorde dalle fonti antiche, che divergono anche riguardo alla sorte dei tesori custoditi nel *Sancta Sanctorum*: Giuseppe Flavio, ad esempio, insiste sulla virtù dimostrata dal condottiero romano, che si sarebbe a suo dire astenuto da qualsiasi ruberia (*Ant. Jud.* XIV 72-73), mentre è Dione Cassio, nella sua monumentale *Historia romana* (ben presente al Tasso dialogista), a sostenere la tesi del saccheggio di tutte le ricchezze del Tempio (XXXVII 16 1-4; tali testimonianze storiografiche sono paragonate e prese in esame in Canfora 2021). L'esempio precedente del faraone egizio Sesostri deriva invece, con ogni probabilità, dalla lettura del trattato *De gli obelischi di Roma* di Michele Mercati, edito nel 1589, una delle fonti principali del *Conte*: al Cap. XIV (*Del Re Sesac, o vero Sesostre, et de suoi obelischi*), Mercati identifica infatti Sesostri con «il Re Sesac, del quale parla la Scrittura santa», riportando poi il brano di 1 Re 14,25 che narra la spoliazione del Tempio da parte del faraone: «In quinto autem anno regni Roboam, ascendit Sesac Rex Aegypti in Ierusalem, et tulit thesauros domus Domini» (vd. Mercati 1589, pp. 155-156; la citazione coincide con la Vulgata Sisto-Clementina).

266. La cupidità di ricchezze di Carlo I d'Angiò è già stata ricordata ai §§ 183-184 (al cui commento si rimanda), mentre le fonti storiografiche maggiormente frequentate per il presente dialogo (le *Istorie* di Angelo di Costanzo e il *Compendio* di Pandolfo Collenuccio)

[198] M.P. Se alcuna maniera d'incontinenza è laudevole, sarà per aventura quella de l'onore e de la vittoria, la quale, come scrivono, fu smisurata in Alessandro, smisurata in Cesare: l'uno e l'altro nondimeno trovò molti e chiarissimi laudatori de la grandezza de l'animo.

S.P. E molti riprensori a l'incontro e quasi giudici severi ne l'azioni famose trovarono questi e gli altri ne l'onore e ne la vittoria incontinenti, fra' quali è chiarissimo M. Marcello, e cadde ne gli aguati d'Annibale e dal nemico medesimo fu sepelito,[267] e fra' nostri principi Carlo prencipe di Salerno, che sotto simulazione di fuga fu preso da Ruggiero de Loria presso il lido di Napoli.[268] **[199]** Ma tacendo de gli altri nostri, l'azioni d'Achille furono con amaritudine riprese da Platone, e quelle di Milciade, di Temistocle, di Cimone e di Pericle furono dal medesimo filosofo acerbamente ripigliate;[269] Filippo fu accusato

non sembrerebbero attestare la nomea di avidità qui associata anche a Ferdinando I (1423-1494) e ad Alfonso II d'Aragona (1448-1495), pure invisi alla nobiltà feudale del Regno di Napoli per i loro tentativi di consolidamento del potere regale.

267. *Se alcuna maniera... sepelito*: l'eccessiva brama di onore e successo (obiettivi di per sé lodevoli) rende impossibile un giudizio univoco persino nei confronti di personalità indubitabilmente straordinarie come Alessandro Magno e Giulio Cesare. Su scala ridotta, la smania di combattimento e vittoria che scandisce la carriera consolare e militare di Marco Claudio Marcello, protagonista della stagione dei conflitti tra Roma e Annibale, è più volte evidenziata nella biografia di Plutarco (già ripresa ai §§ 14-16), che nel finale *Confronto tra Pelopida e Marcello* non si esime dal rivolgere «un franco rimprovero [...] ad essi e al loro valore, cui sacrificarono ogni altra virtù, esponendo con noncuranza la vita e l'anima al pericolo» (I); proprio sul racconto della morte in un agguato di Marcello, poi compianto e riconosciuto degno degli onori funebri dallo stesso condottiero cartaginese, va a concludersi la biografia plutarchea (30-31).

268. L'episodio moderno riconduce ai fatti bellici successivi ai Vespri Siciliani del 1282, e si riferisce a una trappola ai danni dei napoletani tesa dall'ammiraglio della flotta aragonese, Ruggiero di Lauria, il quale, «mostrando di voler fuggire, ma in effetto con intentione di tirarsi dietro l'Armata nemica», fece in modo che le galee angioine, guidate dal Principe di Salerno, si allontanassero avventatamente dal porto di Napoli «sperando vittoria certa»: tracotanza scontata con una dura sconfitta e la cattura dello stesso Principe di Salerno (Di Costanzo 1572, cc. 45*r*-46*v*).

269. Come suggerisce Baffetti 1998, *ad loc.*, gli esempi tratti dalla storia politico-militare ateniese sono ricavati dal *Gorgia*, in cui Callicle chiama in causa tali illustri personalità a testimonio della possibilità che i retori educhino l'animo dei cittadini («Non hai mai sentito dire che Temistocle è stato un uomo buono, e non hai mai sentito parlare di Cimone, di Milziade e di Pericle, che è morto da poco e che anche tu hai ascoltato?»), smentito tuttavia da Socrate, secondo il quale essi sarebbero piuttosto stati ammaestrati nel «saper soddisfare alle passioni proprie e quelle degli altri», piuttosto che nella virtù (cfr. 503C). Meno sicuro, nel caso di Achille, il riferimento a *Resp.* III 388A-B, in cui si discorre delle modalità con le quali poeti e mitografi dovrebbero ritrarre eroi e dèi, lamentando il carattere lamentoso e iracondo con cui il Pelìde è presentato da Omero.

da Demostene, Cesare da Catone, Marco Antonio da Cicerone;[270] Scipione medesimo, la cui virtù superò la fortuna e l'invidia e la gloria de gli antecessori e la speranza de' posteri e l'opinione di tutte le genti e la espettazione da lui stesso concitata, non poté fuggire o le riprensioni di Fabio Massimo o 'l giudicio de l'ingrata patria, la qual fu indegna de la sua sepoltura: ma in Scipione il consolato e il trionfo inanzi l'età e il passaggio di Numidia e la guerra trasportata in Africa non possono essere riprese come incontinenzia d'onore e di vittoria, perché da lui tutte le cose furono adoperate con elezione e con grandissimo consiglio, quasi eguale a la grandezza de l'animo.[271] **[200]** Ma se

270. Come è noto, tale fu la potenza delle quattro orazioni pronunciate dall'ateniese Demostene, alla metà del IV secolo a.C., contro la politica espansionistica di Filippo II di Macedonia, che l'intitolazione delle *Filippiche* divenne sinonimo di violente reprimende, quali furono quelle che rivolse Cicerone, nelle sue *Philippicae* (datate tra 44 e 43 a.C.), in direzione della brama di potere del triumviro Marco Antonio. L'ambizione di Giulio Cesare di ergersi *de facto* al di sopra delle istituzioni repubblicane romane trovò invece un fiero oppositore in Catone Uticense, che lo combatté fino alla definitiva sconfitta di Farsalo e al suicidio (come narrato in special modo da PLUT. *Cat. min.* 23 e sgg.).

271. La straordinaria parabola politico-militare di Publio Cornelio Scipione (ricordato come l'Africano Maggiore), al volgere del III secolo a.C., lo portò all'*imperium* proconsolare ancor prima di aver raggiunto l'età legale per la nomina, ai successi contro i Cartaginesi in Spagna e alla vittoria definitiva su Annibale in terra d'Africa, dopo la quale rientrò trionfalmente a Roma e si investì in diverse operazioni nel Mediterraneo orientale, venendo tuttavia progressivamente emarginato dal Senato, che ne temeva il potere e l'ascendente sul popolo, fino al volontario esilio campano a Literno, ove morì. L'ascesa e il prestigio di Scipione al momento del rientro dalla campagna iberica, allorché fu nominato console e decise ponderatamente di «trasferire la guerra [contro Annibale] dall'Italia in Africa», sono presi in esame da Plutarco nella biografia di Fabio Massimo, in cui si discute anche la severa opposizione di quest'ultimo al crescente astro del giovane Scipione, dettata «dalla grande cautela e prudenza ch'erano connaturate con la sua indole» e fors'anche «da ambizione e gelosia» (cfr. 25-26); l'ingratitudine generale nei confronti dell'Africano è commentata anche da Valerio Massimo, che ne descrive la morte e la sepoltura in esilio: «Africanus superior non solum contusam et confractam belli Punici armis rem publicam, sed paene iam exanguem atque morientem Karthaginis dominam reddidit. Cuius clarissima opera iniuriis pensando cives *vici* eum ac desertae paludis accolam fecerunt. Eiusque voluntarii exilii acerbitatem non tacitus ad inferos tulit, sepulcro suo inscribi iubendo "Ingrata patria, ne ossa quidem mea habes"» (V 3 2b). Ancora una volta, il dialogo tassiano sembra, inoltre, replicare gli andamenti di un passo dei machiavelliani *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*: «Ma la ingratitudine usata a Scipione nacque da un sospetto che i cittadini cominciarono ad avere di lui, che degli altri non si era avuto: il quale nacque dalla grandezza del nimico che Scipione aveva vinto, dalla riputazione che gli aveva data la vittoria di sì lunga e pericolosa guerra, dalla celerità di essa, dai favori che la gioventù, la prudenza, e le altre sue memorabili virtudi gli acquistavano. Le quali cose furono tante, che, non che altro, i magistrati di Roma temevano della sua autorità: la quale cosa dispiaceva agli uomini savi, come cosa inusitata in Roma» (I 29).

noi ricerchiamo alcuna ⟨in⟩continenza degna di lode più tosto che di biasimo, è senza fallo quella di Neottolemo ne la tragedia di Sofocle chiamata *Filottete*, come giudicò Aristotele medesimo: perciò ch'essendo egli stato persuaso da Ulisse a mentire, non perseverò nel proponimento o ne la menzogna, ma vinto da la sua buona natura che faceva ritratto da quello ond'era nato, amò meglio di scoprire la verità che di compiacere a l'amico buggiardo: simile incontinenza fu peraventura quella di Coriolano, il quale non continuò nel suo altero proponimento, ma si lasciò piegare a le preghiere de la madre; e s'alcuna falsa opinione è degna di biasimo, degna di lode è l'incontinenza per la quale non siamo perseveranti nel primo non laudevole proponimento.[272]

M.P. Dunque la leggerezza de l'animo e l'incertitudine de l'opinioni sono laudevoli ne l'incontinente?

[201] S.P. Non assolutamente, ma in comperazione forse de la pertinacia e del pertinace, il quale continua ne la falsa opinione e ne l'elezione non buona; perché pertinaci son quelli che non possono se non malagevolmente esser rimossi da la loro sciocca opinione, ma, ostinati in su la propria credenza, non sono pieghevoli a le vere ragioni, non arrendevoli a' prieghi, né possono per altrui persuasione deporre l'ostinata gravezza: uomini indotti e rozzi e di lor testa, i quali per diletto sono pertinaci, perché si rallegrano vincendo malvagiamente le quistioni e le riotte spesse fiate con dure parole incominciate, all'incontro si dolgono d'esser vinti e di cedere a la ragione e a l'autorità, e non altrimenti si perturbano per la vanità de le propie parole che se vedessero disprezzata l'autorità de le publiche leggi e de' publici decreti.[273]

272. L'esempio di Neottolemo, figlio di Achille, è contemplato da Aristotele laddove egli mostra come da una errata concezione della continenza (intesa da alcuni quale irremovibile saldezza nelle opinioni) possano apparentemente conseguire anche casi di incontinenza degna di lode: «se la continenza ci permette di rimanere saldi in qualsiasi opinione, essa sarà vergognosa, come per esempio nel caso in cui ci renda capaci di persistere anche nell'opinione falsa; e se l'incontinenza ci fa sviare da ogni tipo di opinione, vi sarà una qualche specie di incontinenza che sarà virtuosa, come nel caso di Neottolemo nel *Filottete* di Sofocle; costui, infatti, è lodevole poiché non persiste in ciò di cui Ulisse l'ha persuaso, dal momento che gli dispiace mentire» (*Eth. Nic.* VII 1146a; anche Baffetti 1998, *ad loc.*). Come indicava Baldassarri 1997, p. 329, il significato dall'argomentazione e la prossimità al brano aristotelico impongono di emendare la lezione testuale dell'edizione critica («Ma se noi ricerchiamo alcuna continenza degna di lode più tosto che di biasimo»). L'accenno a Gaio Marcio Coriolano, figura illustre delle fasi più antiche della storia di Roma, ricorda invece l'arrendevolezza del condottiero alle suppliche della madre, che lo distolsero dal proposito sacrilego di attaccare la patria, da cui era dovuto fuggire, alla testa delle truppe dei Volsci (episodio narrato con intenso patetismo in Plut. *Cor.* 34-36).

273. La comparazione tra continenza, incontinenza e ostinatezza è proposta da Aristotele nel seguito della trattazione di *Eth. Nic.* VII 1151a-b, in cui si distingue la fermezza posi-

[202] M.P. Se così spiacevole e zotico è il pertinace, mi maraviglio oltramodo come da Elio imperatore non fosse rifiutato questo cognome.[274]

S.P. Propiamente noi chiamiamo pertinacia quella non lodevole disposizione de l'animo per la quale altri ne le non vere opinioni è perseverante, e pertinaci gli uomini spiacevoli e riottosi; ma pertinaci alcuna volta son detti quelli ancora che non sono agevolmente rimossi da le buone e vere opinioni: la quale è propietà de gli uomini giusti, come fu Catone, o d'altro sì fatto di cui si possa affermare:

> Iustum et tenacem propositi virum
> Non civium ardor prava iubentium,
> Non vultus instantis tyranni
> Mente quatit solida neque Auster,
> Dux inquieti turbidus Adriae,
> Nec fulminantis magna Iovis manus:
> Si fractus illabatur orbis,
> Impavidum ferient ruinae.

[203] M.P. Questa sarebbe grandissima virtù e costanza degna di Catone e d'altri che disprezzasse la morte per la degnità.[275]

tiva del continente, che non si lascia piegare da passioni e piaceri, dall'ostinatezza del pertinace, più vicino all'incontinente e ancor più irremovibile di quest'ultimo: «vi sono alcuni che si mantengono saldamente ancorati alla loro opinione e che noi chiamiamo ostinati, cioè difficili da persuadere e tali da non cambiare facilmente opinione; questi sono per certi aspetti simili a chi è continente, [...] ma da un altro punto di vista, sono diversi sotto molti aspetti. Infatti chi è continente non cambia opinione a causa della passione e del desiderio ma, se si dà il caso, egli sarà tale da essere convinto facilmente; al contrario l'ostinato non cambia sotto la spinta del ragionamento poiché individui di questo genere si lasciano prendere dai desideri e molti di essi sono spinti dai piaceri. E ostinati sono i testardi, gli ignoranti e gli scorbutici; i testardi lo sono a causa del piacere e del dolore: infatti traggono piacere dal fatto di riuscire ad avere la meglio qualora non si siano lasciati convincere a cambiare opinione, e si addolorano qualora le loro idee vengano respinte, come i decreti quando vengono bocciati; di conseguenza assomigliano più all'incontinente che al continente».

274. Ci si riferisce a Publio Elvio Pertinace, proclamato Imperatore nel 193 d.C. e assassinato dai pretoriani dopo soli tre mesi.

275. *Propiamente... per la degnità*: Proverbiali la costanza e la fermezza di carattere di Catone Uticense, descritte efficacemente dagli esordi della biografia dedicatagli da Plutarco (1); l'accenno finale alla scomparsa del politico, che si tolse la vita pur di non sottomettersi al potere di Cesare, pare invece reminiscente del Catone del *Purgatorio*, di cui Dante evoca l'amore per la libertà, in virtù del quale non gli fu «amara / in Utica la morte» (I 73-74). Un profilo chiaroscurale del personaggio si ha invece nel *Forno*, in cui è ricordata piuttosto la sua invidia nei confronti di Cesare e Cicerone, sulla falsariga del ritratto che ne dà Sant'Agostino

S.P. Nondimeno pertinacia si dimanda propiamente la tenacità, per così dire, di non buon proponimento, simile in qualche cosa a l'incontinenza, ma in molte dissimile; perché gli incontinenti non hanno ferma opinione, ma di leggieri la sogliono mutare e rimutare come fanno coloro i quali sono dubbiosi e incerti: laonde meritano scusa e perdono, s'agevolmente cedano a' piaceri e a la cupidità; ma a la malvagità non si può concedere perdono.[276]

[204] M.P. Io avrei più tosto creduto che l'incontinente ancora avesse ferma opinione.

S.P. La ferma opinione, quantunque falsa, come fu quella d'Eraclito, malagevolmente si può rimovere, e ne la stabilità è quasi somigliante a la scienza:[277] Socrate nondimeno, il quale esistimò che tutti gli uomini facessero le loro operazioni per alcuna scienza, diede bando e cacciò da gli animi nostri l'incontinenza, perciò ch'egli giudicava impossibile che l'uomo che sappia e abbia buona e diritta opinione, operi incontinentemente, avegna che niuna cosa sia più forte de la scienza; laonde non è ragionevole che la scienza sia vinta da le perturbazioni da le quali è superato l'animo de l'incontinente;[278]

nel *De civitate Dei* (vd. § 22 e il relativo commento). L'inserto poetico è un prelievo da Hor. *Od*. III 3 1-8 (al v. 6, «manus Iovis»): «All'uomo giusto e tenace di propositi / non scuote l'animo saldo né il furore popolare / che impone cose ingiuste, né il volto / di un tiranno minaccioso, non l'austro // signore tempestoso dell'Adriatico inquieto / né il fulmine scagliato dalla grande mano di Giove; / precipiti il mondo in frantumi, / il crollo lo travolge imperterrito».

276. Quest'ulteriore paragone tra ostinatezza e incontinenza, che evidenzia l'incostanza dell'incontinente, sviluppa in realtà un'ipotesi non accolta da Aristotele, basata sull'idea socratico-platonica che l'incontinenza non sia possibile in chi possiede la scienza, ma soltanto in chi si attesta al livello dell'opinione, e pertanto sulla convinzione che «ciò che si trova a opporsi al desiderio non è un giudizio saldo ma vacillante, come capita nelle situazioni in cui si esita», per cui «ci dovrebbe essere indulgenza nei confronti di coloro che, di fronte a desideri travolgenti, non riescono a resistere; ma, al contrario, per il vizio non deve esserci indulgenza» (*Eth. Nic*. VII 1145b-1146a, argomentazioni riprese più esplicitamente al § successivo).

277. Il filosofo Eraclito è assurto a esempio di irremovibilità nelle opinioni in *Eth. Nic*. VII 1146b: «alcuni, infatti, non credono nelle cose di cui hanno semplicemente un'opinione meno di quanto lo facciano gli altri nelle cose di cui hanno scienza; cosa che ci mostra bene Eraclito» (anche Baffetti 1998, *ad loc*.).

278. Si ricorre ora esplicitamente all'interpretazione intellettualistica di virtù e vizio d'impronta socratica, anch'essa mediata dal dettato di *Eth. Nic*. VII, segnatamente dalle argomentazioni volte a risolvere le aporie relative all'incontinenza (caratteristica di chi non ha offuscato il giudizio, come l'intemperante, ma si lascia comunque vincere dalle passioni): «Si potrebbe sollevare la questione di come sia possibile che uno, pur giudicando correttamente, non riesca a controllarsi. Alcuni non ammettono che ciò sia possibile se si ha la scienza: infatti sarebbe strano, come pensava Socrate, che quando in qualcuno è presente la scienza ci sia qualcos'altro che lo comanda e lo trascina qua e là come uno schiavo. Socrate, infatti, combatteva contro quella concezione in generale, ritenendo che l'incontinenza non

ma Aristotele in parte giudicò diversamente, perché gli uomini possono avere in due modi la scienza, o usandola o non usandola; e non adoperandola, s'ha in abito solamente, non in atto, e in questa guisa è possibile che l'incontinente sappia, ma è impossibile ch'egli abbia la scienza in atto. **[205]** Oltra acciò l'incontinente sa l'universale, ma non l'applica al particolare; ma chi sta su l'universale, non suole operare, e bench'egli potesse saper la particolar proposizione la quale signoreggia quasi ne l'azioni, perché è quella che mi muove ad operare, nondimeno non se ne serve né la pone in opera allora ch'egli è combattuto e vinto da le perturbazioni le quali sogliono mutare il corpo, non solamente l'animo: laonde l'uomo soverchiato da l'ira è simile a l'ubbriaco, il quale reciti i versi del Petrarca o d'altro poeta.[279] **[206]** Sono ancora gli incontinenti simili a l'istrioni,[280] i quali spesso, ornati d'abiti reali e superbi, sogliono ne la scena dir sentenze maravigliose e piene di gravità, come quelle del *Tieste* di Seneca:

esistesse: infatti riteneva che nessuno, una volta individuato qual è il bene, agisce contro di esso, ma che lo fa per ignoranza» (1145b; anche BAFFETTI 1998, *ad loc.*).

279. *ma Aristotele... o d'altro poeta*: Porzio sintetizza e attualizza, con il richiamo finale a Petrarca, la soluzione dell'apparente aporia offerta da Aristotele, laddove egli spiega che, «poiché diciamo "conoscere" in due sensi (infatti si dice che conosce sia chi possiede la conoscenza ma non se ne serve, sia chi se ne serve), ci sarà differenza tra chi possiede la conoscenza di ciò che non deve fare ma non la usa, e chi la possiede e la usa. [...] Inoltre, dato che le premesse sono di due tipi, nulla impedisce che, pur possedendole entrambe, uno agisca contro la conoscenza, dato che può servirsi di quella universale, ma non di quella particolare; le azioni, infatti, sono il risultato di quelle particolari. [...] Inoltre, agli esseri umani può capitare di possedere la scienza in un modo diverso da quelli appena detti: infatti possiamo vedere che lo stato abituale differisce nel caso in cui venga posseduto ma non venga usato, cosicché, in qualche modo, è possibile avere e non avere la scienza, come ad esempio nel caso di chi dorme, è invasato ed è ubriaco. D'altra parte coloro che sono in preda alle passioni si trovano in questa disposizione; infatti gli impeti, i desideri sessuali e alcune cose di questo genere modificano visibilmente anche il corpo e in alcuni individui producono anche casi di follia. [...] Ora poiché l'ultima premessa è un'opinione sul sensibile e presiede alle azioni, un individuo o non ce l'ha, oppure ce l'ha ma in un modo tale che, come abbiamo detto, l'averla non significa possederla, ma soltanto recitare, come l'ubriaco recita versi di Empedocle» (*Eth. Nic.* VII 1146b-1147b; anche BAFFETTI 1998, *ad loc.*). La spiegazione logica dell'incontinenza, che chiama in causa premesse universali e particolari per illustrare le differenti modalità di conoscenza e applicazione della conoscenza, sarà ripresa più dettagliatamente al § 210, al cui commento si rimanda.

280. L'idea dell'accostamento tra incontinenti e attori si deve anch'essa ad Aristotele, il quale, nel mezzo delle riflessioni fin qui riprese, paragona ai monologhi dei teatranti i discorsi di chi non ha acquisito una vera conoscenza ma si esprime in preda alle passioni e comunica idee che non gli corrispondono («è necessario che la conoscenza venga interiorizzata, e per questo ci vuole tempo; di conseguenza bisogna supporre che coloro che non si controllano parlino come attori di teatro»: cfr. *Eth. Nic.* VII 1147a).

Regem non faciunt opes,
Non vestis Tiriae color,
Non frontis nota regiae,
Non auro nitidae trabes.
Rex est qui posuit metus
Et diri mala pectoris.

E quelle altre ch'appresso seguono:

Mens regnum bona possidet,
Nil ullis opus est equis,
Nil armis et inertibus
Telis, quae procul ingerit
Parthus cum simulat fugam.
Admotis nil est opus
Urbes sternere machinis
Longe saxa rotantibus.
Rex est qui metuit nihil,
Hoc regnum sibi quisque dat.[281]

[207] Nondimeno può avenire ch'egli sia uomo timidissimo e in quel punto medesimo perturbato da la paura d'offendere l'animo de' principi; e da la bocca d'un vilissimo istrione, vinto da concupiscenza, possono ancora uscire queste:

Quisquis in primo obstitit
Pepulitque amorem, tutus ac victor fuit;
Qui blandiendo dulce nutrivit malum,
Sero recusat ferre, quod subiit, iugum.[282]

281. Si susseguono due estratti da un coro della tragedia senecana, che celebra significativamente la vera regalità contro le apparenze esteriori, alle quali si limita l'istrione: «Non fanno re i tesori, / né vesti tirie tinte, / non segno regio in fronte, / non travi di oro fulgide: / è re chi ha deposto i timori / e i mali di un cuore sfrenato» (344-349, al v. 349 si legga «atque aegri mala pectoris»); «è la buona coscienza a possedere il regno. / Non c'è bisogno di cavalli alcuni, / né di armi, né di vili dardi, / che da lontano scaglia il Parto, / quando fa finta di fuggire; / di atterrare città non c'è bisogno, / appressandovi macchine da guerra / che lungi massi scagliano. / È re chi non temerà nulla, / è re chi non bramerà nulla: / questo regno, ciascuno se lo può procurare» (380-390; al v. 381 leggasi «nil altis opus est equis», al v. 384 «fugas»). Per le traduzioni italiane delle citazioni dal *corpus* drammaturgico senecano si è fatto riferimento, qui e di seguito, all'edizione Seneca 2013.

282. Le parole di invito alla temperanza sono, in questo caso, del personaggio della Nutrice nella *Fedra* senecana: «Chi all'amore, al suo sorgere, / sa opporsi e respingerlo, è al

[208] Ne l'istesso modo ancora l'amante, mentre segue le vestigia de la sua donna, potrà cantare:

> Fuggite amor; quegli è ver lui più forte,
> Che men s'arrischia, ove egli a guerra sfida:
> Colà 've dolce parli e dolce rida
> Bella donna, ivi presso è pianto e morte.[283]

[209] M.P. Inutil scienza è quella de l'incontinente e inutile abito, s'ella non giova in modo alcuno a l'operazioni e se può avvenire ch'egli operi cose contrarie a quelle ch'egli opera con la lingua: laonde per mia opinione a' fanciulli non si devrebbono insegnare i versi di Teognide o di Focillide o d'altro poeta, ch'insieme non s'insegnasse la continenza;[284] ma più maraviglioso estimo che l'incontinente non possa operare incontinentemente con l'abito de la virtù, ma con quello de la scienza soglia operare incontinentemente.[285]

[210] S.P. Le scienze, come ho detto, sono de l'universali, ma ne l'azioni è necessaria la cognizione de' particolari, perché ogni operazione si fa secondo l'ultima proposizione, la qual comanda ne l'azioni; ma perché non è alcuna certezza de le cose particolari appertenenti a' sensi la qual sia propiamente scienza, non è inconveniente che sia gran perturbazione dove non è propia scienza; ma per aventura dove è la scienza propiamente detta, non è alcuna soverchia agitazione né alcuna incontinenza, come parve a Socrate, perché veramente sa colui il quale sa applicare gli universali a' particolari e sillogizzare in tutte le figure: gli altri, che argumentano solamente con le proposi-

sicuro, e vittorioso; / chi alimenta, blandendolo, questo dolce male, troppo tardi rifiuta di patire / il giogo a cui da sé si è sottomesso» (132-135).

283. Le parole attribuite all'amante ipocrita sono prese in prestito dal sonetto di Giovanni Della Casa *Doglia, che vaga donna al cor n'apporte* 5-8 (al v. 10, «dolce parli o dolce rida»).

284. La funzione pedagogica tradizionalmente riconosciuta alla poesia di Teognide e Focilide è già stata ricordata al § 33, al cui commento si rimanda.

285. Le difficoltà di comprensione e corretta interpretazione dell'incontinenza sin qui discusse si originano proprio dalla concezione aristotelica secondo la quale l'incontinenza non può accompagnarsi alla virtù (cioè alla temperanza, appannaggio di chi ha l'animo libero da passioni e desideri, e alla saggezza che governa le azioni), mentre risulta compatibile con la scienza, vale a dire con la conoscenza di ciò che è bene e ciò che è male (che l'incontinente non mette in atto, lasciandosi piuttosto vincere dagli impulsi). Una sintesi di tale idea si incontra nel prosieguo di *Eth. Nic.* VII, ove si conclude: «Non è possibile che uno stesso individuo sia, insieme, saggio e incontinente; infatti abbiamo dimostrato che si è, contemporaneamente, saggi e moralmente retti; inoltre, chi è saggio, lo è non solo per il fatto di possedere la conoscenza ma anche per il fatto di saperla mettere in pratica; l'incontinente al contrario, non la sa mettere in pratica» (vd. 1152a).

zioni universali sono simiglianti a' logici imperfetti, che non sanno riducere tutte le forme de' sillogismi a la prima.[286] **[211]** Ma suole alcuna volta avenire ne l'incontinenza ch'Amore a guisa di sofista inganni con l'equivocazione e in altri modi non considerati da Aristotele, de' quali ora non è tempo di favellare.[287] Or basti di mostrare come il savio cavaliero dee soggiungere la particolare a l'universale proposizione in questa guisa: la morte si deve eleggere ne le belle e onorate occasioni, ma questa del difender la patria è onoratissima, adunque dee eleggersi; overo: tutti i sozzi diletti deono esser fuggiti, questo è bruttissimo, adunque ⟨dee fuggirsi⟩.[288] **[212]** E particolarmente ne le cose appertinenti a' piaceri si dee in questa guisa sillogizzare, congiungendo gli universali co' particolari, perché il continente e l'incontinente si dimostra ne' piaceri, come il costante e l'effeminato ne' dolori: laonde propiamente conti-

286. Si torna a riprendere *Eth. Nic.* VII 1147b, ove si sottolinea come l'incontinente non agisca propriamente secondo la scienza, vale a dire la conoscenza dell'universale (variamente applicabile al particolare), ma sulla base di impulsi che inficiano il giudizio sui particolari: «Ora, poiché l'ultima premessa è un'opinione sul sensibile e presiede alle azioni, [...] e poiché l'ultimo termine non è universale né sembra essere oggetto di scienza allo stesso modo dell'universale, potrebbe anche sembrare che si arrivi alla stessa conclusione di Socrate: in effetti non è in presenza di quella che viene ritenuta essere la scienza in senso proprio che la passione si genera, né è trascinata qua e là a causa della passione, ma in presenza della conoscenza sensibile». Aristotele concede dunque alla posizione socratica che la vera scienza dovrebbe, in realtà, essere in grado di applicare le cognizioni universali alle contingenze particolari, senza ridursi a pura astrazione teorica. Per illustrare la spiegazione logica, occorre aver presente che, secondo la lezione degli *Analitici primi*, il sillogismo di prima figura si dà «quando tre termini stanno tra loro in un rapporto tale per cui l'ultimo è nel termine medio come in un intero, e il medio è o non è nel primo come in un intero» (con una progressione dall'universale al particolare per cui «se A è predicato di ogni B e B di ogni C, è necessario che A sia predicato di ogni C [...]. Poi, analogamente, anche se A non è predicato di nessun B e B di ogni C, necessariamente A non inerirà a nessun C»); in altre parole, «se i termini stanno ad un altro termine l'uno in un rapporto universale e l'altro in un rapporto particolare, quando il rapporto universale, positivo o privativo, sia posto con riferimento all'estremo maggiore, e quello particolare positivo con riferimento al minore, c'è necessariamente un sillogismo perfetto» (cfr. I 25b-26a). Nella medesima sede, Aristotele spiega inoltre che «tutti i sillogismi in questa figura sono perfetti [...] e che mediante questa figura vengono provati tutti i tipi di problemi», come allude Porzio (cfr. ivi, 26b).

287. Le tecniche argomentative ingannevoli sono prese in esame da Aristotele nelle *Confutazioni sofistiche*: tra di esse, l'*aequivocatio* (o omonimia), giocata sulla molteplicità di significati di un termine, che dunque può essere inteso in vario modo (vd., ad esempio, 165b, 169a).

288. Si susseguono due esempi di sillogismi di prima figura applicati all'ambito etico, che permettono di orientarsi in occasioni contingenti di scelta (sacrificare la vita in una data circostanza, o rinunciare a un determinato piacere) riconducendo i casi particolari a norme universali (la morte onorata è da eleggersi, i piaceri indegni vanno rifiutati).

nente è colui che supera i piaceri, propiamente costante chi resiste a' dolori; ma il molle e l'effeminato cede al dolore, sì come l'incontinente al piacere e a quello particolarmente ch'è obietto de' duo sentimenti del corpo più materiali,[289] de' quali si trovano in somma due maniere, sì come due specie d'incontinenza, l'una de le quali è temerità, l'altra infermità:[290] perché alcuni, avendo fatta deliberazione, non si fermano ne le cose deliberate, vinti da la perturbazione, come avvenne di Didone, la quale prima aveva detto:

> Sed mihi vel tellus optem prius ima dehiscat,
> Vel pater omnipotens adigat me fulmine ad umbras,
> Pallentes umbras Erebo noctemque profundam,
> Ante, pudor, quam te violem, aut tua iura resolvam.
> Ille meos primus qui me sibi iunxit amores
> Abstulit; ille habeat secum servetque sepulchro.

Nondimeno poco stante:

> Uritur infelix Dido totaque vagatur
> Urbe furens, qualis coniecta cerva sagitta, etc.[291]

289. Si torna al dettato di *Eth. Nic.* VII: «Che, poi, coloro che sono continenti e forti d'animo, e coloro che sono incontinenti e deboli, lo siano in relazione a piaceri e dolori è evidente», e ciò vale soprattutto per «chi è incontinente nel rapportarsi a quei piaceri corporei in relazione ai quali noi diciamo qualcuno temperante e intemperante cioè colui che, senza aver operato una scelta, persegue gli eccessi dei piaceri – e fugge quelli dei dolori, di fame, sete, freddo, caldo e di tutto ciò che rientra nella sfera del tatto e del gusto» (cfr. 1147b-1148a); ancora: «per quanto riguarda ciò che dipende dal tatto e dal gusto, come piaceri, dolori, desideri, movimenti di repulsione [...] è possibile trovarsi in situazioni tali da essere sopraffatti anche da quelli che la maggior parte delle persone riesce a dominare, oppure di riuscire a padroneggiare quelli su cui i più non riescono ad esercitare un dominio; tra coloro che si trovano in questa situazione, poi, l'uno è incontinente riguardo ai piaceri, mentre l'altro è continente, l'uno è debole riguardo ai dolori, mentre l'altro è forte di carattere» (1150a).

290. Quest'ulteriore ramificazione della nozione di incontinenza, in seguito corredata di esempi, è delineata di seguito in *Eth. Nic.* VII 1150b: «Inoltre l'incontinenza si esplica, da un lato, come precipitazione e, dall'altro, come debolezza. Infatti ci sono alcuni che, dopo aver valutato, a causa della passione non riescono a mantenersi saldi su ciò che hanno valutato, mentre ci sono altri che, poiché non hanno valutato, si lasciano guidare dalla passione» («Atqui incontinentiae alia est temeritas, alia infirmitas», nella versione di Aristotele 1542, p. 58).

291. L'esempio celeberrimo della regina Didone, incostante nel suo voto di fedeltà alla memoria dello sposo defunto, è corredato da due prelievi da *Aen.* IV: 24-29 (al v. 26 si legga «pallentis», al v. 27 «violo»; «Ma preferisco che mi si apra l'abisso della terra o che il padre / onnipotente mi scagli col fulmine tra le pallide / ombre dell'Erebo, nella notte profonda,

[213] Altri non eleggono con deliberato consiglio, ma sono quasi colti a l'improviso e vinti da la perturbazione: e fra questi fu Canace, come si legge ne l'*Epistole* d'Ovidio:

> Cur unquam plus me, frater, quam frater amasti,
> Et tibi non, debet quod soror esse, fui?
> Ipsa quoque incalui; qualemque audire solebam,
> Nescio quem sensi corde repente deum.
> Fugerat ore color; macies adduxerat artus;
> Sumebant minimos ora coacta cibos:
> Nec somni faciles et nox erat annua nobis,
> Et gemitum nullo laesa dolore dabam:
> Nec, cur hoc facerem, poteram mihi reddere causam;
> Nec noram quid amans esset, at illud eram.[292]

[214] E fra' medesimi si può riporre il nostro poeta toscano, che disse di se medesimo:

> Tempo non mi parea da far riparo
> Contra i colpi d'Amor; però n'andai
> Secur senza sospetto.[293]

E tanto basti aver detto intorno a queste disposizioni de l'animo e a la differenza ch'è fra loro: perché l'incontinenza ferina, la quale è o per natura o per consuetudine o per morbo, sarà per aventura materia d'altro ragionamento. **[215]** Or si rimanga, non dirò fra le donne gravide né con gli uomini male

/ prima di violare te, Pudore, d'infrangere le tue leggi. / Il mio amore se l'è portato via l'uomo che mi ha legata / per primo a sé, e lui lo conservi nella sua tomba»); e 68-69 («Brucia l'infelice Didone e vaga per tutta / la città in preda alla follia, come una cerva colpita»). La prima citazione ricorre anche in *Padre di famiglia* 65.

292. Così la Canace ovidiana descrive il proprio sentimento inspiegabile e incestuoso per il fratello Macareo: «Perché più che un fratello, o fratello, mi amasti / e quella fui per te che sorella non deve? / Mi innamorai io pure; come mi si diceva, / sentii nel caldo cuore non so più quale dio. / Perse il colore il volto, smagrirono le membra / di pochissimo cibo costretta mi nutrivo. / Difficile era il sonno ed eterna la notte / non provavo dolore alcuno ma gemevo. / Né perché ciò facessi mi sapevo spiegare, / non sapevo che fosse l'amore, ma lo era» (*Her.* II 25-34).

293. Si riconosce immediatamente la descrizione della scaturigine della passione amorosa petrarchesca, il Venerdì Santo dell'anno 1327, restituita nel sonetto 3 dei *Rvf* (5-7; il v. 6 legge «contra' colpi d'Amor: però m'andai»).

avezzi ne gli agi e ne le morbidezze d'Italia, ma fra' Sciti e fra' Tartari o fra' Cannibali e fra l'altre barbare nazioni di nuovo ritrovate, fra' quali è per aventura non altrimente che già fosse tra quelle fiere nazioni ch'abitavano intorno al Ponto, come dice Aristotele, o fra gli Essedoni e gli Ircani e i Caspî e i Battriani e i Massageti.[294] **[216]** Or, de l'umana incontinenza ragionando, posso affermar senza dubbio ch'ella non può in modo alcuno accoppiarsi con la prudenzia: perch'il prudente è di buoni e di lodevoli costumi e idoneo a l'operazioni; ma l'incontinente non ha alcuna attitudine a l'operazioni, benché egli abbia abilità, e quantunque non sia maligno, sì come colui che non fa mala elezione, participa de la malignità e, per così dire, è mezzo maligno; laonde l'animo de l'incontinente è assomigliato ad una città la quale abbia buone leggi, ma non adoperi né giudichi secondo quelle: ma il maligno rassomiglia una città governata con male leggi,[295] e questi, come abbiam detto de l'intemperante, è incurabile. **[217]** Ma l'incontinente si può curare non malagevolmente: e fra gli incontinenti quelli si curano di leggieri i quali sono sì fatti per consuetudine, gli altri per natura incontinenti malagevolmente possono esser medicati da la filosofia, curatrice de gli animi, perché è più malagevole

294. *E tanto basti… i Massageti*: Esempi di ferinità dovuti alla natura o «causati da malattie o […] dall'abitudine» sono presi in esame in *Eth. Nic.* VII 1148b (passo segnalato anche da Baffetti 1998, *ad loc.*); tra questi, si elencano comportamenti giudicati femminili o effeminati «come lo strapparsi i capelli o il mangiarsi le unghie o […] avere rapporti sessuali con i maschi», e ancora le pratiche di «alcune popolazioni selvagge che abitano intorno al Mar Nero [l'antico Ponto], alcune delle quali mangiano carni crude, altre carni umane, mentre altre si scambiano reciprocamente i figli per cibarsene»; Issidoni e Massageti sono ricordati tra le etnie residenti nelle regioni tra Mar Nero e Mar Caspio in Her. I 201-202; le popolazioni residenti nelle regioni del Mar Caspio e dell'Ircania (tra cui anche i nomadi Bactriani) sono inoltre annoverate in Strab. *Geogr.* XI 6-7.

295. Ancora una ripresa letterale da *Eth. Nic.* VII 1152a, per ribadire che «non è possibile che uno stesso individuo sia, insieme, saggio e incontinente; infatti abbiamo dimostrato che si è, contemporaneamente, saggi e moralmente retti; inoltre, chi è saggio, lo è non solo per il fatto di possedere la conoscenza, ma anche per il fatto di saperla mettere in pratica; l'incontinente, al contrario, non la sa mettere in pratica – d'altro canto niente impedisce che l'individuo abile sia incontinente; è per questo che talvolta alcuni, da un lato, sono ritenuti saggi, ma dall'altro, incontinenti […]. Eppure [l'incontinente] agisce volontariamente (infatti, in qualche modo, egli sa sia ciò che fa sia il fine per cui lo fa) ma, d'altra parte, non è cattivo: infatti la sua scelta è appropriata, quindi è cattivo solo a metà. […] L'incontinente, dunque, sembra simile a una città che decreta su tutto ciò che si deve e ha delle solide leggi, ma non se ne serve […]. Invece il vizioso è come una città che si serve sì di leggi, ma di leggi cattive». Il passo mostra una volta di più la differenza tra il vizio dell'intemperanza, che induce a eleggere ciò che è male, e l'inclinazione all'incontinenza, che non offusca il giudizio ma lo rende meno forte del desiderio: per questo l'individuo incontinente non è giudicato pienamente vizioso o maligno.

il mutar la natura che la consuetudine; anzi la consuetudine difficilmente si muta, perché è quasi un'altra natura, come disse Evenio poeta:

> Usus longus mos est et meditatio crebra,
> Hunc tandem assero naturam mortalibus esse.[296]

[218] Fra tutti gli incontinenti adunque possono agevolmente esser gueriti quelli che sono sì fatti per usanza, ne' quali, come spesso abbiam detto, non è corrotto il principio ne l'animo e, s'io non sono errato, la buona disposizione naturale, la quale è conservata da la virtù, guasta dal vizio; ma ne gli atti e ne l'operazioni è principio il fine, quello, dico, per cui sono fatte tutte l'altre cose, il quale non si può dimostrare con argomento, ma è come le supposizioni de' matematici, che non s'insegnano con alcuna ragione; ma la virtù, o naturale o per consuetudine acquistata, è cagione ch'abbiamo buona opinione del principio. **[219]** Il vizio corrompe il giudizio del principio non altrimenti che faccia il morbo regio la vista in guisa che l'infermo stima di veder le cose di quel medesimo colore del quale egli è infetto.[297] E come che questi sì vanamente opinanti siano fra lor contrari, nondimeno tutte le mutazioni si fanno tra contrari: può il temperante divenire intemperante e all'incontra,

296. Si continua ad attingere al medesimo brano di *Eth. Nic.* VII 1152a: «sono anche più facili da guarire coloro che sono incontinenti per abitudine, rispetto a coloro che lo sono per natura; infatti è più facile cambiare un'abitudine che modificare la propria natura; ma proprio per questo, dal momento che l'abitudine assomiglia alla natura, anch'essa è difficile da mutare, come dice anche Evenio: "o amico, dico che l'abitudine è un lungo esercizio / e che questo finisce per diventare per gli esseri umani come una natura"» (la citazione da Evenio di Paro, sofista e poeta elegiaco contemporaneo di Socrate, corrisponde al Fr. 9 Diehl; anche Baffetti 1998, *ad loc.*). La convinzione che, a differenza dell'incontinente, «l'intemperante è inguaribile» si affaccia invece poco prima (ivi, 1150b).

297. «Poiché, poi, l'incontinente è uno che, pur non essendone convinto, persegue piaceri fisici eccessivi e contro la retta ragione, mentre l'intemperante è convinto che si debba perseguirli, allora il primo viene facilmente convinto a cambiare, mentre il secondo no; infatti la virtù salva il principio mentre il vizio lo corrompe e, nelle azioni, il principio è ciò in vista di cui si agisce, come nella matematica lo sono le ipotesi; quindi né qui né lì la ragione ci insegna i principi, ma è la virtù, naturale o acquisita con l'abitudine, che ci insegna opinioni corrette sul principio» (*Eth. Nic.* VII 1151a). L'associazione tra il fine perseguito dalla volontà individuale, secondo i dettami della virtù o del vizio, e i postulati indimostrabili dipende dall'idea aristotelica, già ricordata al § 144, che sia possibile una scelta ragionata e consapevole soltanto dei mezzi necessari al raggiungimento del fine, non della finalità che determina gli atti volontari (cfr. *Eth. Nic.* III 1109b-1111b). La similitudine dell'alterazione della vista conseguente alla diffusione agli occhi dell'ittero (o 'morbo regio') non è invece presente in Aristotele, né nel trattato di Piccolomini.

non altrimenti che si legga in Platone che de' vivi si facciano i morti e de' morti i vivi.[298]

[220] D.C. Veramente i viziosi sono morti nel vizio: laonde l'anima del vizioso è simile al cadavero e, racquistando la virtù, risuscita quasi ad una nuova vita; ma questa è materia teologica anzi che no.

S.P. Morale, non solamente teologica; ma la filosofia de' costumi non contradice a la teologia. Ma ora non abbiamo tempo di questionare, ch'io sono stanco del ragionare e voi per poco de l'ascoltare.

[221] M.P. I vostri ragionamenti non possono esser rincrescevoli né sazievoli in modo alcuno; ma voi per giovamento e piacer di noi siete forse di soverchio gravato. Dite dunque quanto vi pare e come vi pare; ché tutto ciò ch'a voi non fia faticoso d'insegnare a noi sarà oltramodo caro d'apprendere, e a me particolarmente, perché il signor Calabrese non ha gran fatto bisogno d'imparare, o non da altri che da voi solo, che sete il mastro di color che sanno:[299] laonde io, per esser in questo numero, volentieri sarei annoverato fra gli altri de la filosofica famiglia.

[222] S.P. Già abbiamo conchiuso che l'incontinente non possa esser prudente, e ciò per opinione di Aristotele: dunque il prudente sarà continente.

M.P. Questo mi pare assai ragionevole.

S.P. E a l'incontro il continente sarà prudente.

M.P. E questo ancora mi par che sia detto con molta ragione.

S.P. Ma se 'l prudente sarà continente, non sarà temperante, perché la continenza è disposizione e quasi strada a la temperanza. Ma alcuno nel medesimo tempo non può esser ne la disposizione che precede l'abito e ne l'abito già confermato, sì come è impossibile che sia nel camino e ne l'albergo e nel corso e ne le mete; laonde ne segue che, non potendo esser la prudenzia congiunta con la continenzia e con la temperanzia, sia con una di lor solamente: e con qual più tosto?

[223] M.P. Con la temperanza, s'io non ⟨son⟩ errato.

S.P. Senza fallo: perché la prudenzia è congiunta con ogni virtù, ma la temperanza è virtù: e questo modo è un modo di congiungere le virtù: qua-

298. Simone Porzio riprende in questo caso il *Fedone*, segnatamente la prima dimostrazione dell'immortalità dell'anima umana, vale a dire l'argomento dei contrari, con il quale Socrate prova come «tutte quelle cose che hanno un contrario, non si generino se non dal loro contrario», e così «i vivi non si generano da altro se non dai morti», cioè dalle anime dell'Ade che ritornano in terra per via della metempsicosi (cfr. 70C-71A).

299. La celebre perifrasi dantesca, sotto cui si adombrava originariamente Aristotele (*Inf.* IV 131), ricorre già in *Nifo* 116 e *Cataneo-conclusioni* 41, in entrambi i casi in riferimento allo Stagirita.

si anella inseparabili in una catena assai più cara e di maggior pregio che se fosse d'oro o di diamante.[300]

M.P. Dunque chi ha una virtù l'ha tutte.

[224] S.P. Per opinione d'Aristotele si prova in questa guisa. Niuna virtù può esser senza prudenza, perché la prudenzia o la diritta ragione è quella che dimostra il mezzo; ma chi ha la prudenzia l'ha tutte: e per aventura le virtù sono congiunte come gli elementi in quest'ordine de le cose e quasi catena de l'universo, perché la terra rinchiude in se medesima l'aria e l'acqua, e l'aria participa de l'acqua e l'acqua de l'aere, il quale è quasi mescolato co 'l fuoco.[301] Però solea richieder Socrate a Protagora appresso Platone se la santità fosse giusta o ingiusta: non ingiusta, dunque giusta la santità, e la giustizia santa;[302] e in questa guisa si può ancora per mio aviso affermare che la giustizia sia forte, e la fortezza giusta e magnanima, e forte la magnanimità. **[225]** Questi sono i modi co' quali si può dimostrare che le virtù siano inseparabili e congiunte insieme a guisa d'anella ne la catena: e una fu d'Aristotele, l'altra di Platone, anzi pur l'una e l'altra deriva da Platone e da Socrate, il qua-

300. *Già abbiamo conchiuso... di diamante*: L'argomentazione dialettica di questi scambi, condotta con il metodo socratico della divisione, sembra inizialmente condurre all'associazione tra prudenza e continenza, che pure si rivela fallace, dal momento che la virtù della prudenza si accompagna piuttosto a una virtù quale la temperanza, distinta dalla continenza. Il legame saldissimo tra le virtù è celebrato nei medesimi termini anche nella lettera dedicatoria del *Costante*, indirizzata al Granduca Ferdinando I de' Medici: «Le virtù, serenissimo principe, sono collegate fra se medesime come le scienze, in guisa che non è alcun altro nodo più saldo o altra catena più forte, quantunque fosse di ferro o d'acciaio o d'altra più dura materia». Il ricorrere dell'immagine della catena nei dialoghi è preso in esame da PIGNATTI 1991.

301. Come già ricordato a commento dei §§ 35 e 118, la concezione aristotelica della prudenza quale virtù intellettuale preposta all'agire umano e dunque all'esercizio di ogni abito morale si delinea in *Eth. Nic.* VI 1140b-1141b, mentre in corrispondenza di *Eth. Nic.* VI 1445a si dichiara esplicitamente che al saggio «insieme alla saggezza, che è una, [...] apparterranno tutte» le virtù. A paragone del nesso tra le disposizioni virtuose si evoca la concatenazione degli elementi naturali, che Tasso illustra più distesamente in un passo del *Messaggiero*, all'interno di un ampio discorso sulla gerarchia degli enti: «E s'io ho bene osservato il procedere de la natura, quel che fra due specie di cose discordi è posto deve con l'una in una qualità e con l'altra in un'altra esser concorde: onde l'acqua, che è fra la terra e l'aria, è fredda come la terra e umida come l'aria, e l'aria, che divide l'acqua dal fuoco, assomigliandosi a l'acqua ne l'esser umida, al fuoco ne l'esser caldo è somigliante» (cfr. 116 e il relativo commento, che propone come fonte principale MACR. *In Somn.* I 6 24-28, e rimanda anche all'esposizione del tema in *MC* III 694-717).

302. Nel *Protagora*, il vincolo di giustizia e santità è mostrato da Socrate, con il consueto procedimento dialettico-maieutico, nell'ambito delle riflessioni sull'unità della virtù (già prese in considerazione al § 127), fino a concludere che «anche la giustizia è cosa santa e la santità cosa giusta» (cfr., più in generale, 330C-331B).

le solea quasi confondere le virtù ch'erano distinte da Protagora e ridurle in una solamente, differente più tosto di materia che di forma: e ciò soleva provare con questa proposizione: *Unum uni contrarium*, perché, essendo a tutte le virtù contraria l'insania, ne segue che tutte le virtù siano una.[303] **[226]** A questi nodi e quasi legami de la virtù, l'uno ristretto da la prudenza, l'altro da la conformità ch'è fra ciascuna, il terzo da l'unità de' contrari, si possono aggiungere gli altri de l'obietto e del fine;[304] ma, come piace a s. Agostino, l'amore è saldissimo nodo, il qual congiunge insieme tutte le virtù,[305] le quali

303. Si riprende ancora una volta la confutazione socratica dell'idea di Protagora che le virtù possano intendersi quali parti distinte di un tutto, in favore di una concezione unitaria della virtù, fondata sulla conoscenza e opposta alla stoltezza, che proprio in quest'opposizione trova conferma della propria integrità, dal momento che «per ognuno dei contrari esiste un unico contrario e non molti» (cfr. in particolare *Prt.* 332A-333D; anche Baffetti 1998, *ad loc.*). Si ricordi che, secondo la logica classica, la contrarietà si verifica tra due elementi che si collocano al massimo grado possibile di opposizione e per questo, in una scala graduata, ogni elemento ha un solo contrario e si può postulare l'identità di ciò che si oppone al medesimo elemento («il bello e il brutto, in quanto sono fra loro opposti, sono due», si sentenzia ad esempio in Pl. *Resp.* V 475D; «i contrari sono tra le cose che differiscono di più rispetto alla stessa cosa», si spiega più precisamente in Arist. *Int*. 23b). Il principio è annotato da Tasso a margine dell'edizione del *De caelo* aristotelico tradotto e commentato da Lucillo Filalteo che ebbe a disposizione («Unum uni contrario»: Lib. I, Lemmi XII e XXIV: Aristotele-Filalteo 1565, pp. 41 e 64; per postillato e postille vd. Russo 2022, p. 392, n. 28, e Capra 1993, pp. 55 e 69) e viene applicato già nelle argomentazioni del *Gianluca* (21).

304. Agli argomenti in favore dell'unità della virtù già esposti (nel segno della concezione aristotelica della prudenza-guida dell'agire, mentre sul versante platonico s'impongono l'essenziale identità tra gli abiti virtuosi e il loro comune contrapporsi alla stoltezza), si aggiunge, con un ultimo richiamo alla dottrina di Aristotele, l'idea che le virtù morali si esercitino tutte riguardo a ciò che produce piacere o dolore e siano tutte finalizzate al conseguimento della felicità (si torni a cfr., in proposito, *Eth. Nic.* I 1097a-1098b, II 1104b-1105a).

305. La trattazione di Piccolomini, *Universa philosophia*, sul tema del legame tra gli abiti virtuosi (che Porzio riprenderà fedelmente dal § 228) contempla l'amore come nodo insolubile che vincola fra loro le virtù morali, attribuendo tuttavia tale concezione al *Simposio* platonico («Tertius nodus oritur ex Amore, quo (ut dicebat Plato in Convivio) alter insolubilior inveniri non potest»: *Gradus Quartus*, Cap. XXXIX, *De connexione Moralium Virtutum*: Piccolomini 1583, p. 217). Non molto addietro, però, affrontando la questione del numero e dell'ordine delle virtù morali, Piccolomini attesta come Agostino riconducesse le quattro virtù principali (o cardinali) ad Amore («Divus Augustinus in libro de moribus Ecclesiae cap. 15 affirmans quatuor virtutes Morales aliarum principes nil esse aliud, nisi Amorem recte compositum; et in libro XV de Civitate Dei cap. 22 inquit: Virtus vera est ordo Amoris»: *Gradus Quartus*, Cap. XXVII: Piccolomini 1583, p. 198). Nella medesima sede si ricorda la ripresa di tale posizione nella *Summa* tomistica, che ripropone l'idea agostiniana dell'amore quale denominatore comune e principio ordinatore di ogni virtù: vd. *ST* I-II q. 55 a. 1 («virtus dicitur ordo vel ordinatio amoris»), e soprattutto, in relazione al concetto di amore-*caritas*, q. 62 a. 2 («Cum ergo dicitur quod omnis virtus est ordo amoris, potest intelligi vel de amore

a me paiono non solo diverse di materia ma di forma: altrimente non avrebbono varie definizioni, somiglianti nondimeno in quella guisa che le ninfe sono descritte da Ovidio:

> .... Facies non omnibus una,
> Non diversa tamen, qualem decet esse sorores.[306]

[227] D.C. Questa fu senza fallo opinione de gli antichi; nondimeno altri scrittori di gran fama hanno riputato altrimenti, come Tito Livio, il qual, parlando d'Annibale, disse: *Cuius ingentes virtutes ingentia vitia aequabant*;[307] e Carlo Secondo re di Napoli, per la sua regia liberalità chiamato Alessandro secondo, ne la sua vecchiezza per testimonio de gli istorici fu troppo stemperato ne l'amor de le fanciulle: taccio di Federico e di Manfredi e de gli altri somiglianti.[308] **[228]** E fra' più moderni teologi Scoto con molte ragioni si sforza di sciogliere i nodi e i legami de la virtù; e le ragioni son queste: e prima, se gli abiti de la virtù s'acquistano con molte azioni, può avenire di leggieri ch'alcuno, più essercitandosi ne l'una che ne l'altra, non l'acquisti tutte insieme; oltre acciò, se la connessione e il legamento de la virtù fosse neces-

communiter dicto; vel de amore caritatis. Si de amore communiter dicto, dicitur quaelibet virtus est ordo amoris in quantum ad quamlibet cardinalium virtutum requiritur ordinata affectio, omnis autem affectionis radix et principium est amor [...]. Si autem intelligatur de amore caritatis, non datur per hoc intelligi quod quaelibet alia virtus essentialiter sit caritas, sed quod omnes aliae virtutes aliqualiter a caritate dependeant»). Questi luoghi sono già ripresi e discussi dal Forestiero Napolitano nel finale della *Molza*, che celebra l'amore-*caritas* quale suprema virtù (cfr. 52-53 e il relativo commento).

306. Porzio torna a ribadire con convinzione la possibilità e necessità di distinguere gli abiti virtuosi, per quanto essi siano simili e consequenziali tra loro, come dimostra il fatto che a ciascuno di essi corrisponde un'essenza ('forma') e dunque una definizione peculiare. L'esempio ovidiano della somiglianza tra le ninfe è tratto da *Met.* II 13-14: «non hanno / lo stesso aspetto, ma neanche diverso, com'è fra sorelle» (al v. 14 si legga «sororum»).

307. La riconosciuta compresenza, in Annibale, di eccezionali virtù e vizi pone a problema l'idea della connessione tra tutti gli abiti virtuosi. BAFFETTI 1998, *ad loc.*, riconduce l'*exemplum* al racconto di LIV. XXI 4 9 («Has tantas viri virtutes ingentia vitia aequabant») e segnala la presenza dell'ipotesto anche nelle argomentazioni analoghe del *Forno*: «E se Livio disse che le gran virtù d'Annibale erano agguagliate da' suoi gran vizî, intese de le virtù naturali, l'una delle quali pò esser senza l'altre» (29; il concetto di 'virtù naturale' sarà esplorato qui al § 231).

308. Se l'intemperanza di Federico II e Manfredi di Svevia è già stata ricordata ai §§ 188-189, nuovo è l'esempio di Carlo II d'Angiò (1254-1309, Re di Napoli dal 1285), che Pandolfo Collenuccio descrive «benigno, et gratioso, et giusto, et molto liberale; in modo, che scrivono, lui essere stato un altro Alessandro per liberalità», ancorché gli fu «imputato da alcuni scrittori di essere stato alquanto troppo in vecchiezza lascivo» (COLLENUCCIO 1563, cc. 135*v*-136*r*).

sario, sarebbe ne la sua definizione; ma non è ne la definizione: dunque non è necessario. **[229]** Appresso usa questo argomento: se per la constituzione de la virtù fosse necessario il nodo e il legamento, ne seguirebbe che ciascuna virtù fosse forma de l'altra e ch'ella fosse virtù prima che fosse virtù: anzi niuna sarebbe la prima virtù, o più tosto non sarebbe la virtù. E questa sua consequenzia si dichiara agevolmente: perché, se l'una virtù non può esser senza l'altra, la temperanza avrà da la fortezza l'esser virtù e all'incontro la fortezza da la temperanza; però la fortezza sarà virtù prima che sia virtù, anzi non sarà virtù e non sarà alcuna virtù, perché, l'una suppone l'altra e da l'altra è presupposta: però sarà prima e dapoi di se stessa: il che è impossibile. **[230]** Per queste e per altre ragioni egli conchiudeva che ciascuna virtù non era necessariamente collegata con l'altra, ma con la prudenza solamente, e con quella parte de la prudenza ch'a lei appertiene, come la temperanza è legata con quella parte de la prudenza la qual considera l'azioni pertinenti a la temperanza; e l'istesso conchiudeva ne le parti de la prudenza, che l'una possa esser disgiunta da l'altra, potendo avenire che alcuno sia esperto ne le cose civili ma non ne le famigliari, o pratico ne le private e inesperto ne le publiche.[309]

309. *E fra' più moderni… inesperto ne le publiche*: i tre paragrafi traducono letteralmente le argomentazioni di Scoto, a proposito del nesso fra le virtù, riportate in Piccolomini, *Universa philosophia*: «Scotus Theologus insignis, et Philosophus acutissimus, in 3 Sententiarum Distinctio 36, connexionem illam virtutum minime necessariam affirmavit, idque his potissimum rationibus demonstravit. Primo considerando originem virtutum. Nam habitus virtutum more, iteratisque actionibus producuntur: at frequenter contigit, ut aliquis magis in actionibus unius virtutis quam alterius versetur, magis ad unum quam ad alterum actionum genus sit facilis […]: ideo potest homo unam acquirere virtutem, et non alias. Insuper idipsum ostenditur ex definitione virtutum: si enim virtutum connexio esset necessaria, etiam esse per se, et esset de ratione virtutum: at inspicimus eam non accipi in definitione virtutis […]. Praeterea ita argumentatur: si pro constitutione virtutis necessaria esset ea connexio, sequeretur, quod quaelibet virtus esset ratio alteri ut esset virtus: consequentia nota est; consequens esse absurdum ita ostenditur: si enim id esset, tunc aliqua esset virtus, antequam esset virtus: insuper nulla esset prima virtus: demum nulla esset virtus. Hae consequentiae ita facile deducuntur: nam si virtus una non posset esse sine altera, temperantia itaque habebit a fortitudine ut sit virtus, et viceversa fortitudo a temperantia; quare fortitudo erit virtus, antequam sit virtus: temperantia enim non est virtus sine fortitudine, igitur oportet ut fortitudo prius sit virtus; at ea non est virtus sine temperantia; fortitudo itaque erit virtus antequam sit virtus. Similiter sequitur quod nulla erit prima virtus, ne nulla in nobis prius altera generabitur; quoniam nulla reperitur, quae alias non supponat. […] His ac similibus rationibus nititur Scotus nodum et connexionem virtutum dissolvere: ideo colligens asserit, nec unam virtutem moralem cum alteram esse necessario iunctam, nec partem prudentiae cum universa prudentia, sed solum virtutem cum sibi propria et respondente prudentia esse colligatam; ut temperantiam cum ea prudentiae parte, quae versatur in attinentibus ad temperantiam. Nam actiones variae varias exposcunt prudentiae partes;

[231] S.P. Il discioglier la lega de la virtù è dannosa operazione come sarebbe quella di separare la concordia de' buoni principi, i quali sono armati per la salute universale: però dobbiamo cercare di ristringere questi nodi e questi legami. Dico adunque che le virtù imperfette o non compiute, che sono le native e le naturali propie di ciascuna parte de l'animo, non hanno fra loro alcuna necessaria congiunzione, ⟨né⟩ con quella parte naturale de l'animo la quale è detta abilità e per rispetto de la prudenza è tale quali son le virtù native verso le morali: laonde il separare la congiunzione di queste virtù non è malagevole;[310] e furono per aventura separate in Annibale e ne gli altri, e possono ricevere la compagnia d'alcun vizio, anzi di molti vizî, come particolarmente si legge di Annibale in Valerio Massimo: *Nonne bellum adversus populum Romanum et Italiam professus, adversus ipsam fidem acrius gessit, mendacio et fallaciis, quasi praeclaris artibus, gaudens? Quo evenit ut alioqui⟨n⟩*

et potest homo in attinentibus ad unum actionis genus esse versatus, in eoque esse prudens, non autem in attinentibus ad aliud; ac ita potest una, et non altera morali virtute esse honestatus» (*Gradus Quartus*, Cap. XL, *Dubia de virtutum connexione*: Piccolomini 1583, p. 219).

310. È verosimile che il discorso muova ancora sul tracciato di Piccolomini, *Universa philosophia*, ispirandosi al principale argomento con il quale l'autore confuta le posizioni di Scoto: «primum est, virtutes duobus modis posse nobis competere: vel cum postrema sua perfectione, vel cum diminutione et imperfectione aliqua. [...] Ex dictis etiam ratio conspicua est, cur virtutes imperfectae seiungi a se invicem possint, perfectae nequeant. Ideo Aristoteles in VI Moralium Nicomachiorum Cap. 13 dixit: virtutes morales, sive potius virtutum semina et inchoationes, quae nobis per naturam competunt, posse seiungi; more autem confirmatas, nequaquam. [...] Et quoniam in hominum genere ut plurimum virtutes inveniuntur sine postrema perfectione, propterea ut plurimum seiunctae inspiciuntur» (*Gradus Quartus*, Cap. XLI: Piccolomini 1583, p. 220). Dal trattato cinquecentesco si retrocede quindi, con ogni probabilità, alla lezione originaria di Aristotele, da cui sembra derivare direttamente la distinzione tra la virtù della saggezza e la condizione innata identificata come 'abilità', che rispecchia anche il rapporto tra virtù naturali e virtù 'perfette' e serve a spiegare la connessione che vincola soltanto queste ultime, tra di loro e con la saggezza: «c'è una certa facoltà dell'anima che chiamiamo abilità; essa è tale da renderci capaci di compiere e di cogliere le azioni che ci portano allo scopo prefisso. Ora, se lo scopo è bello tale facoltà è lodevole, ma se lo scopo è riprovevole essa si trasforma in furbizia; per questo, infatti, chiamiamo abili sia i saggi sia i furbi. La saggezza, d'altro canto, non è identica a tale facoltà, ma non si dà senza di essa. [...] come la saggezza sta all'abilità – pur non essendo identica, ma simile –, così anche la virtù naturale sta alla virtù *strictu sensu*. [...] Così, da quello che si è detto, risulta evidente che non è possibile che uno sia virtuoso *strictu sensu* se non possiede la saggezza [...]. Inoltre è possibile anche confutare l'argomento con il quale si potrebbe stabilire che le virtù sono separate l'una dall'altra. Infatti, si potrebbe sostenere, lo stesso individuo non è per natura ugualmente ben disposto verso tutte le virtù, cosicché se ne avrà una non ne avrà un'altra; ma questo può accadere per quanto riguarda le virtù naturali, ma non per quelle secondo le quali uno è detto virtuoso in senso assoluto: infatti insieme alla saggezza, che è una, gli apparterranno tutte» (*Eth. Nic.* VI 1144a-b).

insignem nominis sui memoriam relicturus, in dubio maiorne an peior vir haberi deberet, poneret.[311]

[232] M.P. In questa guisa Annibale non si curò d'esser buono ma d'esser grande, e per acquistarsi grandezza e fama collegò tutti i vizî contro la fede, la qual suole collegar tutte le virtù.[312]

S.P. Peraventura la congiunzione de' vizî non è così agevole com'è quella de le virtù: perché le virtù si conservano l'un l'altra, ma i vizî si distruggono; laonde non si trova né si può trovare alcun uomo a fatto vizioso senza alcuna virtù o apparenza almeno di virtù. Ma de' vizî aviene quel che suole avenire de la compagnia de' ladroni e de' corsari, la qual non potrebbe durar lungamente, s'alcuna giustizia almeno apparente non la conservasse. Difficilissimo è dunque il ritrovar tutte le virtù ne l'animo, ma impossibile il ritrovarvi tutti i vizî.[313] **[233]** Ma per aventura tutte le virtù si possono ritrovar congiun-

311. VAL. MAX. IX 6, *De perfidia*, *Ext*. 2 («non guerreggiò forse troppo crudelmente contro Roma e l'Italia, in onta alla stessa lealtà e godendo delle sue bugie e della sua fallacia quasi fossero capolavori di strategia? Per cui avvenne che, destinato per il resto a lasciare memoria insigne del suo nome, lasciò in dubbio se dovesse essere giudicato uomo più grande o più perfido»).

312. Applicato all'esempio di Annibale, il termine *fede* è qui speso nell'accezione etico-politica di 'fedeltà', 'lealtà'. È possibile che Tasso si ispiri alla breve riflessione dedicata da Piccolomini alla «fides civilis et moralis, quae ad actiones refertur [...] et est dictorum factorumque constantia», con la precisazione che tale fedeltà («quae fides») «ad Iustitiam redigitur, ad eamque pertinet. Hanc dixit Theages in periculis maxime lucere, et Plato in primo de Legibus affirmavit eam esse Iustitiam Perfectam» (vd. *Gradus Quartus*, Cap. XXXVI: PICCOLOMINI 1583, pp. 213-214: 214). Il richiamo platonico riconduce a *Leg.* I 630C, laddove il portavoce dell'autore, l'Ospite Ateniese, evoca alcuni versi del poeta Teognide per celebrare «la fedeltà [...] nei momenti critici» quale «perfetta giustizia» e dunque vertice della virtù civile («Est autem, ut inquit Theognis, fides illa, quae maxime in periculis lucet. Quam iustitiam perfectam quis nominabit», nella versione latina di PLATONE-FICINO 1539, p. 752). L'idea della fedeltà-lealtà quale motivo di congiungimento delle virtù morali potrebbe originarsi a partire da questa associazione con la giustizia, tradizionalmente concepita come *summa* degli altri abiti virtuosi (come suggerisce lo stesso Aristotele in *Eth. Nic.* V 1129b-1130a).

313. Le considerazioni di Porzio sembrano modellarsi sui dubbi avanzati in PICCOLOMINI, *Universa philosophia*, attorno alla possibilità di una perfezione nel vizio: «At dubium est, num dari possit vitium universum; apparet enim id minime posse contingere; nam virtus universa dari potest, quia partes eius inter se non pugnant, sed mira harmonia, miraque consensione iunctae sunt, et mutuo se perficiunt: vitia secus se habent, ea nanque nedum explodunt virtutem, sed inter se etiam acerrime pugnant, seque mutuo destruunt et evertunt: timiditas cum audacia, avaritia cum prodigalitate, servari non potest; et propterea non videtur posse dari vitium universum, vitiumque perfectum. Ideo Aristoteles 4 Moralium Nicomachiorum dixit, non posse in eodem reperiri vitium quoad omnes conditiones virtutis; nam malum se ipsum perdit» (*Gradus Nonus*, Cap. XLVIII: PICCOLOMINI 1583, p. 541). L'immagine dei ladroni (d'ispirazione ciceroniana, da *Off.* II 11) è invece evocata nelle di-

te ne la prudenzia e ne la sapienza com'effetti ne la sua causa e come raggi nel sole: laonde nel savio e nel prudente son tutte le virtù, e acquistandosi la sapienza e la prudenza, s'acquistano l'altre agevolmente, perciocché da la contemplazione d'Iddio e de le cose divine tutte sogliono derivare come fiumi dal propio fonte. **[234]** E in questa guisa a l'acquisto di tutte le virtù non è necessario il particolare essercizio di ciascuna, né impossibile l'essercitarsi in tutte; e quantunque l'una virtù aggiunga perfezione a l'altra e sia quasi bisognosa de l'aiuto de l'altra, non avien però che l'una sia forma de l'altra o prima ⟨o⟩ dapoi di se stessa, o ch'ella non sia virtù; ma come ne le scienze è necessario l'aiuto vicendevole e la congiunzione, così aviene ne le virtù, ne le quali alcune son prima, alcune poi per diversi rispetti: ma assolutamente è prima la prudenza, e la sapienza è quasi forma di ciascuna.[314] **[235]** Siano

squisizioni sulla giustizia del *Gradus Quartus*: «cum inter latrones quoque aliqua iustitiae umbra refulgeat, alioquin dissolveretur eorum coetus» (Cap. L: Piccolomini 1583, p. 230).

314. *Ma per aventura... forma di ciascuna*: Appena prima di lasciar libero corso all'esaltazione conclusiva della virtù, l'estrema argomentazione di Porzio riconduce ogni abito virtuoso a saggezza e sapienza, individuando nella prima la guida preposta alla vita attiva da cui dipendono tutte le virtù in essa coinvolte, nella seconda la somma espressione delle facoltà intellettive attraverso le quali l'uomo si eleva fino alla contemplazione del divino, scaturigine di ogni forma di conoscenza e di azione. Alla base, agisce senza dubbio la gerarchia delle virtù intellettuali e morali originariamente delineata da Aristotele in *Eth. Nic.* VI, insieme alla vocazione contemplativa tipica della tradizione platonica e neoplatonica, che riconosce nel divino il modello esemplare delle attitudini virtuose umane. Benché Tasso sembri concedersi sin da ora maggiore libertà nella rielaborazione (anche poetica) di tali contenuti, alcuni passaggi e immagini risultano affini alla trattazione di Piccolomini, *Universa philosophia*, e a diverse riflessioni ivi dedicate a sapienza e prudenza, in particolare al *Gradus Quintus*, laddove si descrive, ad esempio, in modo figurato la progressione delle virtù intellettuali e morali dall'Intelligenza divina e dalla sapienza: «Quemadmodum ex praestantissima Solis luce manant radii, quibus lumine replentur perspicua corpora, qui radii repercussi splendorem pariunt, et post repercussionem umbras: ita ex Intelligentia quasi ex luce manant *sapientiae radii*, qui *in congruente materie recepti, pariunt scientias*, quasi lumen; *repercussi ad actiones, pariunt prudentiam* quasi splendorem; ac demum tanquam umbras pariunt artes, humano generi apprime necessarias» (Cap. XX: Piccolomini 1583, p. 262). La feconda correlazione delle singole virtù è invece celebrata, in modalità non dissimili rispetto agli esiti tassiani, al *Gradus Quartus*, entro le argomentazioni consacrate al concetto di giustizia quale 'totalità della virtù': «quia singulae eius [universae virtutis] partes sibi mutuo opem ferunt, se vicissim perficiunt, et una sine caeteris consistere nequit» (Cap. XLVII: Piccolomini 1583, p. 228); il vincolo che lega tra loro gli abiti virtuosi non impedisce tuttavia di valutare, da molteplici punti di vista, la preminenza di alcuni rispetto agli altri e la precedenza della prudenza sulle virtù morali (vd., ad esempio, *Gradus Quintus*, Cap. XXXVII, *An prudentia dignitate praestet virtuti morali*), per poi dimostrare la superiorità assoluta della contemplazione e dunque della sapienza (cfr., tra gli altri, *Gradus Quintus*,

adunque stabili i nodi de la virtù e indissolubili come catena di diamante: né so di qual monil più bello possano ornarsi gli animi generosi, né qual Torquato riportasse mai più onorate spoglie, né qual sia più nobil vittoria o più glorioso trionfo di quel che s'acquista debellando i vizî e ponendo il giogo a le passioni de l'animo indomito e smoderato.[315] **[236]** E s'altra contesa ci rimane co' nemici esteriori ne le sanguinose battaglie, con questi essercizî e con questi ornamenti potrete sperarne sicurissima vittoria, e con questo ordine de le virtù congiunte e quasi schierate apprender più agevolmente le varie forme de l'ordinanza militare, e meglio conservarle con animo intrepido ne' pericoli e ne la morte, ricordandosi assai spesso di quella sentenzia: *Breve et irreparabile tempus*.[316] **[237]** Non si sdegna, non si sdegna la virtù di scender dal cielo e da' regni intellettuali in questi che sono sottoposti a la fortuna, e di combatter quasi in servizio di noi mortali per sottrarci a la morte e acquistarci l'immortalità; non si sdegna di prendere l'arme e di circondar l'essercito di vallo e di fosse, e di maneggiar talvolta i più rozzi instrumenti e di fabricar le fortezze, i porti, le navi, gli arsenali e le machine militari, difendendo le città da l'impeto de' nemici, sì come colei c'ha per fine l'operazione e non si contenta de l'ozio;[317] anzi, s'ella potesse a voi dimostrarsi quasi per machina, come suole ne le scene e ne' teatri, non vi somigliarebbe quella religione formidabile

Cap. XLII, *Rationes pro praestantia Contemplationis*). Gli obiettivi polemici che si scorgono in filigrana (l'obiezione secondo cui la correlazione delle virtù imporrebbe l'esercizio preliminare di ciascuna di esse, o l'idea che il nesso tra gli abiti virtuosi renderebbe impossibile definire ciascuno di essi, perché la definizione di uno implicherebbe la definizione di un altro) corrispondono agli argomenti di Scoto già confutati in precedenza (cfr. 228-231 e il relativo commento).

315. L'immagine della catena di diamante richiama la mitica collana (*torques*) strappata dal collo di un nemico sconfitto dal romano Tito Manlio (da quel momento soprannominato Torquato) durante il conflitto con i Galli del 361 a.C. (Liv. VII 10 10-13), e tale orizzonte bellico evoca a sua volta l'immaginario classico dei trionfi e la sua trasfigurazione petrarchesca (anche l'allegoria delle virtù 'congiunte e quasi schierate' del paragrafo successivo è debitrice del *Tr. Pud.*, che celebra la «gloriosa schiera» delle virtù di Laura: vv. 76-77, già citati al § 112).

316. La clausola sapienziale accenna a un significativo passo virgiliano: «stat sua cuique dies, breve et inreparabile tempus / omnibus est vitae; sed famam extendere factis, / hoc virtutis opus» («Ognuno ha fisso il suo giorno, la vita di tutti / è breve e irrevocabile, ma estendere con le imprese la gloria, / questo è il compito del valore»: *Aen.* X 467-469).

317. Nel finale dispiegarsi dell'allegoria bellica, rifulge l'immagine di una virtù profondamente implicata nella realtà mondana e appagata dal fervore connaturato a quest'ultima, che s'ispira certo all'ideale aristotelico della virtù quale perseguimento attivo della felicità, secondo l'orizzonte finalistico delineato nel libro inaugurale dell'*Etica Nicomachea* (cfr. in particolare 1097a-1098b).

Quae caput a caeli regionibus ostendebat,
Horribili super aspectu mortalibus instans;[318]

ma con aspetto insieme placido e severo, ch'assicura senza spavento; e direbbe con alta voce: **[238]** «Io, che sono divina con Iddio ed eroica con gli eroi, immortale con gli immortali, soglio congiungermi a voi mortali e divenire umana con la vostra umanità: e discendo a voi da la luce a le tenebre perché non vi sia grave d'ascender meco quando che sia: discendo perché ascendiate, e mi fo umana perché divegnate divini, e, celando la mia divinità, mi vi dimostro in varie forme e in varie maniere e m'adopero ne l'opportunità e ne' pericoli de' miseri mortali per trarli d'errore e di periglio e condurli a la pace e a la gloria d'una vita felice ed eterna».

M.P. Il signor Porzio non m'ha voluto lasciare ingannato del fine al quale tutti debbiamo aspirare.[319]

[239] S.P. E voi particolarmente, desto non solamente da le voci de la virtù ma da l'essempio de' vostri maggiori, de' quali sono molte gloriose memorie in Italia e in Grecia, dove acquistarono il cognome.[320] Ma io ho con esso voi ragionato de la virtù assai famigliarmente e quasi popolarmente, tacendo non solo de la religione e de la fede e de la pietà e de le virtù teologiche, ma de la virtù eroica, de la quale si possano lodare i vostri antecessori e quelli d'alcuni altri signori di questo regno. Il regno ebbe veramente il nome e quasi la degnità e la corona da la virtù eroica de' Normandi, che ne scacciarono i Saracini e Greci che prima l'avevano occupato, e, ritornando vittoriosi da la

318. Ben diversa dal volto benevolo della Virtù-*diva ex machina* qui vagheggiata, la fisionomia grave e temibile della religiosità antica si profila a partire dai versi di Lucr. I 64-65.

319. Nelle parole che Porzio fa infine pronunciare alla Virtù stessa – una descrizione della sua discesa nel contesto mondano in un contrasto di luce e tenebre che riecheggia anzitutto le atmosfere del Prologo del Vangelo di Giovanni –, Pignatelli riconosce l'estrema, esplicita manifestazione della convinzione del filosofo che ogni progressione nella virtù culmini naturalmente in un'ascesi salvifica alla dimensione intellettuale e spirituale del divino.

320. Due differenti tradizioni interpretative, sopravvissute fino ad oggi, riconducono il cognome Pignatelli a eventi occorsi in Grecia durante la prima crociata: secondo l'una, un crociato appartenente alla famiglia sarebbe uscito dal Palazzo Imperiale di Costantinopoli, posto sotto assedio, portando con sé tre pignatte d'argento (le tre pignatte che campeggiano, su fondo oro, nello stemma familiare); la seconda richiama, invece, una battaglia navale nelle acque greche, nel corso della quale un membro della dinastia avrebbe lanciato contro i nemici fuoco conservato in pignatte. Difficile stabilire a quale versione si riferisca Tasso e come ne sia venuto a conoscenza, librescamente o per tramite delle frequentazioni napoletane (non vi è accenno all'origine del cognome, ad esempio, nel repertorio araldico di Ammirato 1580).

guerra de l'Asia e dal conquisto di Terra Santa, drizzarono novi trofei sopra 'l lido di questi mari: laonde sarà sempre gloriosa la memoria di Boemondo, di Tancredi, di Riccardo.[321]

321. Sigillando la disquisizione *de virtutibus*, che non si è elevata a trattare delle virtù teologali né si è concessa di esplorare il grado sommo ed 'eroico' degli abiti virtuosi umani, Porzio finisce per indirizzare il giovane interlocutore e le sue ambizioni di gloria proprio verso quest'ultimo. Cursoriamente annoverata da Aristotele in *Eth. Nic.* VII 1145a (e su tale modello più ampiamente sviscerata da PICCOLOMINI, *Universa philosophia de moribus*, *Gradus Sextus*), la virtù eroica era già stata presa in esame da Tasso nel *Discorso della virtù eroica e della carità*, composto nei primi anni della reclusione e dato alle stampe nel 1583, in cui si ricordava in termini aristotelici che «sì come eroi coloro son detti, che trapassano l'umana condizione, e che mezzi sono tra gl'Iddii e gli uomini; così le virtù eroiche, la nobiltà dell'umane virtù trapassando, tra loro e tra le divine quasi in mezzo son poste» (cfr. pp. 190-191). Il monumento più illustre innalzato dall'autore all'eroismo virtuoso è tuttavia l'ambizioso progetto del poema della cristianità trionfante presso le mura di Gerusalemme, coltivato per una vita e confluito nell'esito della *Conquistata*, cui rimandano inevitabilmente le figure di Boemondo, Tancredi e Riccardo d'Altavilla, principi normanni protagonisti della prima crociata e dell'epica tassiana (Boemondo e Tancredi presenti, con diverso peso specifico, fin dalla *Liberata*, Riccardo subentrato con la riscrittura a sostituire l'eroe Rinaldo), qui convocati tanto più legittimamente in quanto esponenti della stirpe normanna che unificò sotto la propria autorità il Ducato di Puglia e Calabria e il Regno di Sicilia (dominio consacrato dall'incoronazione di Ruggero II a Re di Sicilia e Duca di Puglia e Calabria, nella notte di Natale del 1130). In tale prospettiva epico-eroica, la conclusione del dialogo è analizzata anche da ARDISSINO 2003, pp. 177-178.

Il Manso
overo de l'amicizia

Introduzione e commento
di Vincenzo Caputo

Genesi e tradizione

Le vicende legate alla genesi del *Manso* possono essere ricostruite a partire dalle notizie che giungono dall'epistolario di Tasso. Al dialogo il letterato cinquecentesco si riferisce esplicitamente in una epistola del 4 settembre 1592 («Le [*scil.* a Giovan Battista Manso] manderò dunque il dialogo de l'Amicizia con la venuta del signor don Scipione Belprato», *Lettere*, V, n. 1419). A questa altezza cronologica l'opera potrebbe essere già terminata (come ipotizza Raimondi) o quasi: lo è sicuramente il 12 novembre, quando Tasso scrive sempre a Manso: «non voglia rifiutar l'amicizia, almeno nel dialogo ch'io n'ho scritto, ma si contenti d'avvisarmi per quale strada possa mandarlo» (ivi, n. 1422). Si tratterebbe di una stesura avvenuta in pochi mesi, con eventuali ritorni e limature successivi, se si volesse scorgere in un'altra lettera al Manso del 24 luglio un'allusione all'opera ancora da scrivere («ho voluto nominar due cavalieri principali del mio poema [*scil. Gerusalemme conquistata*] da la famiglia de' Loffredi per la signora sua madre, e de' Belprati per la signora sua consorte. De la sua non ho fatta menzione, giudicando che a la sua propria virtù ed al suo proprio merito si convengano lodi maggiori de la sua propria persona»: ivi, n. 1409; si veda, in questo senso, anche la lettera del 30 luglio, n. 1411).

È importante sottolineare come l'ideazione del *Manso*, stando a queste date e ai personaggi scelti, finisca per legarsi sul piano cronologico alla seconda sosta napoletana del 1592 (febbraio-aprile). L'opera fu spedita da Roma al gentiluomo Giovan Battista Manso, a Napoli, il 9 marzo del 1593: «Mando a Vostra Signoria il dialogo de l'Amicizia, e la prego che non voglia ricusar l'obligo di favorirmi, come amico e servidor suo» (ivi, n. 1448; cfr., inoltre, n. 1451). Raimondi sottolinea tuttavia che da questo momento «per oltre un anno non se ne parlò più, finché il Tasso non si propose di darla alle stampe» (Raimondi 1958, I, pp. 52-55: 54). L'interesse si riaccende in concomitanza dell'ultima sosta a Napoli di Tasso, tra il giugno e il novembre del 1594, quando, in una lettera del 6 luglio, l'autore chiede all'amico Manso la copia in suo possesso: «Desidero di stampare, con alcuni altri miei, il dialogo de l'Amicizia: però vorrei che Vostra Signoria mi facesse grazia de la copia, ché l'originale non si può intendere» (*Lettere*, V, n. 1500, ma tale *post*

scriptum è su un cartiglio separato seppur contiguo alla lettera: cfr. Russo 2016/2, pp. 55-66: 64-65; vd. anche la lettera del 20 agosto, n. 1505).

Recensendo i testimoni, Raimondi indentificò nel manoscritto con correzioni autografe, conservato presso la British Library di Londra (Add. 12046, siglato Br), proprio la citata copia che Tasso donò a Manso nel marzo del 1593 e che poi richiese, un anno dopo, quando ipotizzò la pubblicazione del dialogo. Lo studioso giunse così alla conclusione che Br, piuttosto che l'*editio princeps* del 1596, tramandasse il testo conforme all'ultima volontà dell'autore (Raimondi 1958, I, p. 182; sul ms. si veda, inoltre, Locatelli 1925, pp. 77-86). La *princeps* presenta, infatti, delle varianti, fatte risalire al giovane Giambattista Marino, investito da Manso della pubblicazione. Raimondi 1958, I, pp. 173-182 evidenzia inoltre che le aggiunte e varianti della successiva edizione, uscita da Baldini nel 1602, sono da considerarsi spurie. Clizia Carminati è tornata sulla questione, ricostruendo i rapporti tra Manso, Marino e Tasso a partire dagli scambi epistolari intercorsi tra i primi due. Oltre a fugare i dubbi attributivi che pure il dialogo aveva suscitato a inizio Novecento (Borzelli 1916 lo considerava una falsificazione del Manso), Carminati segnala in modi più precisi il ruolo del giovane Marino nella pubblicazione del dialogo sull'amicizia. Dopo che Tasso ha chiesto a Manso agli inizi di luglio del '94 il manoscritto, quest'ultimo apprende da Marino che in realtà l'*iter* tipografico è già a buon punto e di questo informa Tasso. Il letterato sorrentino prende quindi direttamente contatto con Marino e frena la stampa per introdurre modifiche nel testo e cambiarne il formato. Tasso, infatti, vorrebbe stampare il volume in quarto e non in dodicesimo (Marino 1966, pp. 16, 17, 20-21), come altre sue opere edite in quel periodo (segnaliamo che proprio nel '94 per lo Stigliola furono pubblicati ad esempio i *Discorsi del poema eroico* e il *Conte*). Questa ricostruzione ha spinto Carminati a sostenere che non sia da escludere l'ipotesi di un controllo tassiano sulla *princeps* (e ciò spiegherebbe la difformità tra essa e il ms. della British Library) con il conseguente invito «forse a riconsiderare la scelta del testo di riferimento per l'edizione critica del dialogo» (Carminati 2016, pp. 149-167: 165).

La vicenda editoriale si concluse con la citata pubblicazione postuma del 1596 a Napoli (ma con *colophon* indicante la data del 1595) presso la stamperia di Giovanni Iacomo Carlino e Antonio Pace, che negli anni Novanta editò – tra le altre – opere di Giulio Cesare Capaccio, Tommaso Costo, Paolo Regio.

Argomento

Non si può negare che il *Manso* sia opera ideata per celebrare il munifico amico napoletano, per «sciogliere, con dedica e intestazione, il debito di gratitudine contratto» (Russo 1998, p. 55). Sulla base di specifiche fonti, tra le quali spic-

cano Plutarco e Aristotele (esplicitamente menzionati nella dedica), Torquato Tasso modula le voci dei dialoganti, mescolando timbri e tonalità ricavati da testi letti e postillati (cfr., per l'uso di Plutarco, CHINES 1997, pp. 237-248, e BASILE 1998, pp. 55-68). Non è un caso, in tal senso, che per tale opera si siano utilizzate le formule di «scialbo compendio» o «regesto», fino a parlare di «occasione mancata»: l'importanza del tema affrontato, cruciale nella difficile vita di corte tassiana, avrebbe fatto auspicare esiti meno compilativi (GIGANTE 2007, p. 259; diversamente BAFFETTI 1998, p. 904, parla di «una delle prove migliori dell'aspirazione tassiana di trasformare, con i *Dialoghi*, la filosofia in un'elegante letteratura didascalica d'intrattenimento»).

La sezione introduttiva, dedicata – sulla scia di Plutarco – alle differenze tra amico e adulatore, sembra tradire la volontà di smascherare i rischi insiti nella società cortigiana, trasponendoli sul piano di una più ampia discussione erudita (come fidarsi senza riuscire a decifrare gli intenti amichevoli o adulatori di coloro i quali ci sono accanto?). La questione finisce per coinvolgere in generale il tema della falsità con risvolti anche sul piano letterario («Adunque, tacendo e parlando, è pestifero l'adulatore; il poeta all'incontro dovrebbe esser giovevole ancora con la bugia», 12): si tratta di nodi da Tasso già affrontati in altri dialoghi (si veda, ad esempio, il *Cataneo-idoli*, in particolare 40-44). Emerge in penombra una velata riflessione sui rapporti di corte: in questo senso il dialogo può anche configurarsi come una voce dell'ipertrofica bibliografia cinquecentesca dedicata alla "letteratura (anti)cortigiana" (cfr. RUSSO 1998, pp. 57-58), che tocca concetti fondamentali della società classicista di Antico Regime (si consideri, in tal senso, l'*explicit*, dove si sostiene che l'amicizia deve sedere «ne le menti de gli ottimi principi» chiamati a governare a imitazione di Dio, 136).

Sul rapporto tra amicizia e amore si concentra circa un terzo del dialogo. Il ragionamento si dispiega in modi non asseverativi. Si sostiene innanzitutto che la prima si basa sulla costanza, mentre il secondo trova nell'incostanza la propria caratteristica principale. Si pone poi la questione della loro ipotetica comune origine divina, sostenuta dal personaggio B. («Io per me reputo l'amor cosa divina: però non mi può capere ne l'animo in modo alcuno che le cose divine siano più instabili de l'umane», 84) o della loro netta separazione, sostenuta dal Forestiero Napolitano («Laonde il nome d'amore da l'uno estremo è più divino, il che vi si concede, da l'altro è più ferino; ma l'amicizia, che non può tanto aspirare a la divinità, molto più è sicura de la ferinità», 88). Dalla discussione, che riprende anche in questo caso questioni già trattate da Tasso (si vedano il *Cataneo-conclusioni* e precedentemente il *Dialogo* e la *Molza*), emerge l'idea che l'amicizia vada collocata nella sfera delle scelte razionali, sul piano dell'elezione e non della passione e, in questo senso, i due termini finiscono per assumere significati opposti. «All'amore che lacera – ha sottolineato RUSSO 1998, p. 77 – il Tasso oppone la stabilità

dell'amicizia, che è prima di tutto unità intima, concordia interiore delle tre potenze dell'anima. L'amicizia dell'uomo con se stesso diventa così la lega delle tre facoltà sotto il dominio di ragione, ed incarna l'ideale di una composizione della pluralità, di una gerarchia e ordinamento».

A tale riflessione è intimamente legata un'altra importante questione, che è relativa al rapporto tra amicizia e giustizia. In primo luogo è necessario per Tasso distinguere l'una dall'altra, dal momento che erroneamente i Pitagorici hanno definito amicizia e giustizia come possibili solo tra chi è «parimente pari» (vd. 40-44). Per marcare tale distinzione, si utilizzano i concetti aristotelici di proporzione «geometrica» e «aritmetica» (cfr. *Eth. Eud.* IV 1131a-b, *Eth. Nic.* VIII 1158b, 1160a, 1162b-1163a), i quali sono applicati in momenti diversi («prima» e «dopo») all'amicizia e alla giustizia. Per il letterato sorrentino prevale in amicizia il criterio "aritmetico": in tal senso la parità "quantitativa/aritmetica" tra gli amici può esistere anche in ambiti diversi (si fa l'esempio della sapienza di Lelio "pari" alla magnanimità di Scipione). In secondo luogo l'amicizia può anche costruirsi su un'asimmetria, per colmare la quale è necessario però ridistribuire (come fa la giustizia distributiva) l'amore e l'affezione in modo proporzionato alle reali gerarchie di valore. Accade il contrario nell'ambito della giustizia, dove si deve garantire innanzitutto un equilibrio "geometrico/distributivo" tra le parti, il quale tenga conto della differente dignità di ciascuno. Solo successivamente è possibile prendere in considerazione un criterio di tipo aritmetico/quantitativo, che mira a ristabilire la parità col compensare il danno subito («Diremo con Aristotele ch'avenga il contrario ne la giustizia e ne l'amicizia: perché ne la giustizia primieramente si ricerca quella egualità la qual è per degnità e per convenienza, ne l'amicizia prima quello ch'è uguale per quantità, l'altro dopo», 44). Tale concetto è ribadito in seguito (106), quando è sottolineata esplicitamente la necessità di distinguere – sull'esempio ancora di Aristotele (*Eth. Nic.* VIII 1159b-1160a) – le specie di amicizia secondo quelle di giustizia e non secondo quelle d'amore (88, 104). Nella terza sezione del dialogo, però, il ragionamento su amicizia e giustizia porta con sé alcune importanti novità. Tasso ribadisce l'esigenza di una proporzione nel caso in cui il rapporto amicale sia tra superiori e inferiori, ma qui attraverso Cicerone (*Amic.* XIX 69) sostiene differentemente che chi è su una scala sociale superiore deve «sottoporsi e inalzare gli inferiori» (107). Grazie all'autorità ciceroniana il dialogo vive un ulteriore scatto argomentativo: fino ad ora si è sottolineata la dimensione asimmetrica dell'amore/amicizia tra inferiore e superiore, ora si mette anche in risalto che il superiore può chinarsi sull'inferiore, può concedersi quasi all'amore di chi non gli è pari. In sostanza si critica l'appiattimento dell'amicizia sulla mera dimensione del "dare" e del "ricevere", provando contestualmente a discutere della dimensione disinteressata e quindi più alta dell'amicizia (la «vera amistà»). Si

fissano così le basi per costruire le affermazioni conclusive (e risolutive) sul significato ultimo del legame amicale.

Tali questioni sono superate, infatti, solo nell'ultima sezione, dove si ribadisce come la vera amicizia risieda nella virtù e non nell'utile o nel piacere. È una conclusione che giunge nel tentativo di risolvere un'ultima *impasse*, ancora relativa al rapporto tra amicizia e giustizia. Da un lato l'amicizia risulta superiore alla giustizia, poiché non ha le costrizioni severe proprie di quest'ultima, e dall'altro le è inferiore, in quanto riguarda necessariamente un nucleo ristretto di rapporti: la giustizia, più dura, regola i rapporti verso tutti; l'amicizia, più umana, ne può governare solo alcuni selezionatissimi («la giustizia provede a tutti e non esclude alcuno; ma l'amistà, quasi ristretta fra brevissimi termini, raccoglie pochi e pochi conserva», 120). È nel tentativo di giungere a un compromesso, a una soluzione tra questi due estremi, che si finisce per caricare il sentimento dell'amicizia di una diversa valenza. Attraverso un riferimento al mostro a tre teste Gerione, dietro al quale il Forestiero scorge non un richiamo alla necessità di un'amicizia tra pochi ma un riferimento simbolico alle tre potenze dell'anima, Tasso dichiara a questo punto che sia l'una (amicizia) che l'altra (giustizia) sono appunto «ne le potenze de l'anima» ovvero derivano «da fonte più occulto e interno» (124-125). A essere oggetto di riflessione diviene, quindi, la virtù dell'anima: attraverso una progressione introspettiva, si arriva così a sostenere esplicitamente (e definitivamente) che la sorgente dell'amicizia è nel rapporto dell'individuo con il divino e che, poiché l'amicizia è assimilabile alla carità, Dio stesso è amicizia (130). L'*explicit* squarcia il tessuto a base bibliografica del dialogo, per rivelare – in sintonia con la produzione tassiana di quegli anni – la dimensione divina dell'amicizia: «Il finale ricorda quello del *Porzio*: qui è B. a tessere un inno all'amicizia, platonicamente celebrata come strumento di ascensione e accesso alla divinità» (Gigante 2007, p. 260). In questo senso si veda, oltre al *Porzio*, anche il *Rangone*, nel cui inno conclusivo la divina pace – fondamento di ogni concordia e unità – è sottratta all'indagine dell'intelletto umano e avvolta in una "divina caligine" (15-19), e soprattutto il *Minturno*. Nell'*explicit* del *Manso*, infatti, Tasso evidenzia chiaramente l'impossibilità di penetrare nei significati profondi del sentimento dell'amicizia («ma questi misteri sono così alti e così ascosi ne le tenebre e quasi ne la caligine che non senza cagione fu assegnata da Esiodo la notte per madre de l'amicizia», 131) proprio come nel *Minturno*: si pensi – tra gli altri – a un passaggio cruciale dedicato all'immagine del tempio, dove si sostiene che la bellezza dell'anima «non patisce d'esser descritta o circoscritta dal luoco, dal tempo, da la materia o da le parole, e 'l ricercarne più oltra è peraventura ardire e presunzione o fede troppo animosa e simile a quella di coloro che, passando dentro al velo del tempio, entrano in *sancta sanctorum*» (70).

Ambientazione e interlocutori

Rispetto agli altri dialoghi di ambientazione napoletana (il *Minturno*, il *Porzio* e, precedentemente, il *Nifo*), l'opera si connota per una doppia sostanziale differenza. Non siamo, innanzitutto, di fronte a un dialogo mimetico puro. La sezione iniziale, infatti, segnala diegeticamente l'occasione del conversare, per poi registrare le sole voci dei tre dialoganti (Manso, F.N. e B.), secondo una formula già utilizzata da Tasso in precedenza (cfr., tra gli altri, *Beltramo*, *Gonzaga secondo*, *Malpiglio secondo*). Inoltre la voce dell'autore, che nei dialoghi napoletani anteriori si identificava nei personaggi *principes* di Sebastiano Minturno, Simone Porzio e Agostino Nifo, qui si maschera nuovamente con l'espediente platonico del Forestiero Napolitano, nel contesto di «una struttura drammatica meglio equilibrata rispetto ai precedenti dialoghi» (Russo 1998, p. 60): la prima parte della discussione è condotta dal personaggio Manso, la seconda dal Forestiero, mentre nella sezione conclusiva risulta fondamentale il ruolo di B., fino a quel momento silenzioso.

Negli altri dialoghi napoletani l'ambientazione, seppur dichiarata in modi non sempre espliciti, è strettamente legata all'argomento di cui si discute: il richiamo alla città partenopea accende strumentalmente nel *Minturno* l'avvio della discussione (in un «nostro amenissimo lido» si apre il dialogo sulla bellezza) o consente un riferimento a personaggi e vicende di primo piano nel *Nifo* e nel *Porzio*. La discussione sull'amicizia, invece, si costruisce volutamente senza specifiche coordinate: grazie al cappello introduttivo ed elogiativo di Manso, la voce narrante del Forestiero-Tasso informa il lettore di aver sorpreso una volta il nobiluomo napoletano «con l'operette di Plutarco davanti e con uno intrinseco amico» (2). Da qui prende avvio un dialogo che, stando alla biografia tassiana, potrebbe essere avvenuto a Napoli durante la seconda sosta in città del 1592: ma si tratta, come si è accennato, soltanto di una congettura.

Giovan Battista Manso (1567-1645) fu esponente di spicco della nobiltà napoletana e munifico mecenate, soprattutto in seguito al matrimonio con Costanza Belprato (tra 1585 e 1587), che gli consentì di superare pregresse difficoltà economiche (per un profilo bio-bibliografico cfr. Calitti 2007). Fu tra i membri dell'Accademia degli Svegliati, fondata nel 1586 e soppressa nel 1593, con a capo Giulio Cesare Cortese e segretario Tommaso Costo (tra gli altri componenti ricordiamo Giambattista Marino, Paolo Regio, Ascanio Pignatelli, Ferrante Carafa). L'incontro con Tasso avvenne con certezza nel corso della seconda sosta napoletana, *post carcerem*, del 1592 (ma i due si erano già probabilmente avvicinati nel 1588): il poeta fu ospite dapprima di Matteo Di Capua e poi di Manso, di cui divenne intimo amico. Al nobiluomo partenopeo si deve, inoltre, la stesura del-

la *Vita di Torquato Tasso*, che rappresenta il punto di partenza della costruzione del mito legato al poeta sorrentino (1619 in forma di compendio, 1621, 1634: cfr. Caputo 2020, pp. 97-114). Amico e protettore di Marino (fu proprio Manso a organizzare il suo ritorno a Napoli), il mecenate partenopeo alternò sapientemente impegni militari e passione letteraria (si vedano, soprattutto, gli *Erocallia* del 1628 e le *Poesie nomiche* del 1635: sulla produzione letteraria di Manso cfr. Riga 2015). Grazie alla sua attività il 3 maggio del 1611 nacque l'Accademia degli Oziosi (per la quale rinviamo a De Miranda 2000 e Riga 2015, pp. 32-38 e 195-198).

Forestiero Napolitano (vd. l'introduzione al *Beltramo*)

B. è personaggio non identificato con certezza. Come evidenziato da Raimondi, l'edizione Baldini del 1602 «offre sempre la risoluzione Belprato in luogo della sigla B dell'apografo di Londra e della stampa napoletana. La corrispondenza del Tasso con il Manso mostra che tale identificazione non è priva di fondamento e che quindi può essere ritenuta come probabile» (Raimondi 1958, I, pp. 181-182, nota 2). Potrebbe dunque essere Scipione Belprato, fratello della moglie di Giovan Battista Manso, Costanza, appartenente a una famiglia di importanti umanisti (Russo 1998, pp. 60-61). Belprato è spesso citato nella corrispondenza epistolare tra Tasso e Manso proprio in riferimento all'opera sull'amicizia (cfr., ad es., *Lettere*, V, nn. 1419 e 1422), e quest'ultimo nei suoi *Erocallia* del 1628 (Paradosso I, dialogo IX) affiancò al Tasso i personaggi di Pompeo e, appunto, Scipione Belprato (cfr. *Il Belprato overo che si debbano amar più le men belle donne*, pp. 811-862).

Struttura argomentativa

I. *Esaltazione delle qualità di Manso* [1-3]

II. *Differenza tra amico e adulatore* [3-29]
   a. L'adulatore e il cortigiano [3-7]
   b. I poeti e gli oratori sono amici o adulatori? [8-12]
   c. Distinzione tra amico e adulatore in base al fine e all'uso [13-16]
   d. Distinzione tra amico e adulatore in base alle proprietà [17-24]
   e. Dubbi di F.N. su verità e falsità in rapporto all'amicizia [25-29]

III. *Può esistere amicizia tra eguali e diseguali o solo tra pari?* [30-50]
   a. La vera egualità è disegualmente uguale [30-40]
   b. Differenza tra amicizia e giustizia: quest'ultima ricerca l'egualità [40-50]

IV. *Differenze e analogie tra amicizia e amore* [51-103]

a. L'amicizia è benevolenza reciproca non occultata [51-57]
b. Amicizia per onestà, piacere e utile [58-67]
c. Amore ed affetto, amicizia e abito: riflessione sull'elezione [68-83]

V. *La natura dell'amicizia* [84-125]
a. Il personaggio B. sostiene la (similare) natura divina di amore e amicizia [84-88]
b. Per F.N. l'amicizia non va distinta secondo le specie dell'amore ma secondo quelle della giustizia [89-90]
c. Amicizia tra contrari e amicizia tra simili [91-103]
d. Ancora sul rapporto tra amicizia e giustizia [104-115]
e. Rapporto tra amicizia e virtù [116-125]

VI. *Conclusione. L'origine divina dell'amicizia* [126-136]
a. Il vero principio dell'amicizia risiede nelle virtù dell'anima: Dio medesimo è amicizia e la stessa carità è amicizia [125-132]
b. L'uomo può essere amico di Dio: lode dell'amicizia, che rende umani gli dei e divini gli uomini [133-136]

Fonti

È stato Emilio Russo a evidenziare, sul piano delle fonti, «la schematicità della costruzione del dialogo» (cfr. Russo 1998, in particolare pp. 59-60). Alla prima sezione plutarchea (1-29), in cui è protagonista il personaggio Manso, seguono una seconda sezione aristotelica (30-69), alla quale dà voce il Forestiero Napolitano, e soprattutto una terza, che vede protagonista il personaggio B., nella quale però non è possibile indentificare una fonte nettamente predominante come nei casi precedenti.

Nello specifico, per quanto riguarda la prima sezione, segnaliamo che Tasso lesse e postillò gli *Opuscula* plutarchei in un'edizione del 1532 (Venezia, Melchiorre Sessa: cfr. Chines 1997, pp. 237-248 e Russo 2022, p. 388, n. 2), che conteneva soltanto 42 dei 78 opuscoli conosciuti a quel tempo: tra essi c'è il *Quo pacto possis adulatorem ab amico dignoscere* (cc. 367*r*-392*r*). Quella del '32, postillata tra il 1585 e il 1595, potrebbe però non essere l'unica edizione degli *Opuscula* letta da Tasso. In una lettera del 21 luglio 1588 a Costantini (*Lettere*, IV, n. 997) e in un'altra sempre a Costantini del 10 gennaio 1589 (ivi, n. 1081), egli richiese una copia dell'opera plutarchea: Basile ha ipotizzato che Tasso abbia potuto avere tra le mani anche la fortunata edizione del 1570 (Basileae, Per Th. Guarinum), più completa di quella del '32 (Basile 2000, pp. 222-244: 241, e in generale Basile 1998, pp. 55-68). In merito ai riferimenti ad Aristotele presenti nella seconda parte, Tasso cita, traduce, parafrasa e discute (talvolta in modi espliciti) tutte e tre le

Etiche, con particolare riferimento alle sezioni dedicate all'amicizia (soprattutto il Libro VII dell'*Etica Eudemia*, l'VIII e il IX dell'*Etica Nicomachea*, con cenni anche a II 11 della *Grande Etica*). In una lettera a Coccapani del 1585 (*Lettere*, II, n. 295) egli dichiara in merito all'opera di Aristotele di non avere né il testo greco né quello (fortunato) volgarizzato da Segni (cfr. Basile 2000, p. 232). Il letterato cinquecentesco lesse e postillò, infatti, il *Tomus tertium Operum Aristotelis*, edito a Basilea nel 1542, dove sono presenti le tre etiche dello Stagirita (l'esemplare è censito tra i postillati barberiniani: Russo 2022, pp. 393-394, n. 38). È indubbio in tal senso che buona parte della conversazione tra Manso, il Forestiero e B. avvenga su basi aristoteliche: il blocco compatto di citazioni e riproposizioni può essere appunto individuato nei §§ 32-69, ma ad Aristotele si fa riferimento anche prima e dopo (si veda, nello specifico, il lungo intervento del Forestiero ai §§ 53-56 e 58-67, che traduce consistenti passi tratti da *Eth. Nic.* VIII 1155b-1157b). Sia in merito ad Aristotele sia, precedentemente, in merito a Plutarco ci troviamo quindi di fronte a riproposizioni di ampie porzioni testuali tradotte dal latino, che talvolta sono esplicitamente dichiarate come tali (si veda, ad esempio, per Plutarco il § 23: «Ecco alcune de le molte cose dette da Plutarco per insegnarci a conoscere l'uno da l'altro»; per Aristotele il § 68, dove si sottolinea di aver precedentemente riferito «le cose d'Aristotele»). Si tratta, però, come spesso capita nella scrittura dialogica tassiana di un uso – sia consentito il termine – "mobile" della bibliografia: la riproposizione delle fonti abilita un gioco di rimandi e sovrapposizioni alla ricerca di una definizione dell'amicizia, che alla lettura appare incerta, sfuggente. Manso parla con le parole di Plutarco, ma il suo punto di vista è destinato a soccombere nel corso del ragionamento; alcune affermazioni aristoteliche, esplicitate dal Forestiero e in un primo momento accettate, risultano poi oggetto di discussione. I richiami bibliografici non sono monoliti giustapposti, ma frammenti che attivano una riflessione sfuggente, fluttuante, in movimento. Proprio la verifica di alcune affermazioni aristoteliche avvia poi la conclusiva terza sezione (84-136). Qui il personaggio B. riporta ampi brani, secondo le modalità tipicamente tassiane di traduzione-citazione già evidenziate, tratti dal *Laelius de Amicitia* di Cicerone e dal *Liside* di Platone (grossomodo 86-102 per la sezione platonica e 103-112 per la sezione ciceroniana). Il dialogo platonico fu letto e postillato dal letterato sorrentino nell'edizione latina del 1539 con traduzione di Marsilio Ficino (cfr. Platone-Ficino 1539, e Russo 2022, p. 394, n. 44), mentre per Cicerone è possibile segnalare, tra i postillati barberiniani, diverse edizioni delle opere compulsate (Russo 2022, pp. 394, 396, nn. 43, 52).

In realtà dall'ingresso di B. sulla scena dialogica le cose sul piano delle fonti si complicano. Da un lato il Forestiero continua a difendere fino quasi alla fine le tesi aristoteliche, dall'altro B. segue i citati Platone e Cicerone ma va anche molto al di là del solo loro insegnamento. Insomma, se nelle prime due sezioni

il discorso si era polarizzato in modi granitici intorno a due specifiche *auctoritates* (Plutarco e Aristotele), in questa terza sezione le forze in campo sono diverse e si direzionano lungo una molteplicità bibliografica degna di nota. Si prenda in considerazione, in tal senso, una doppia (e del tutto esemplificativa) precisazione. Innanzitutto esiste un luogo di collegamento tra seconda e terza sezione, cruciale per la differenziazione tra amore e amicizia («affetti» *versus* «abiti»; «volontario» *versus* «naturale»), dove la scrittura tassiana esonda rispetto alle linee esplicitate (si dichiara di «mescolare le cose de gli altri con quelle d'Aristotele», 76). Per giungere alla (provvisoriamente) definitiva identificazione di amicizia come "abito", Tasso chiama in causa Tommaso d'Aquino (73-74), a cui fa esplicito riferimento anche successivamente (82), e in particolar modo la sua *Somma teologica*, che in alcune lettere del 1589 indirizzate a Costantini (*Lettere*, IV, nn. 1091, 989, 1126, 1145, 1219) aveva dichiarato di aver finalmente ricevuto dal maestro Gasparro Ruspa (cfr. Basile 2000, pp. 243-244, che ipotizza un'identificazione con l'edizione in tre volumi del 1588, Lugduni, Apud S. Michaelem). All'*Helenae Encomium* di Isocrate, letto e postillato nell'edizione del 1548 edita a Basilea (Russo 2022, p. 391, n. 24), Tasso fa invece riferimento per sottolineare che il potere della bellezza affascina a tal punto da non consentire «elezione» (Russo 1998, p. 71, nota 52 ha sottolineato in corrispondenza del passo isocrateo una specifica postilla tassiana). Segnaliamo ancora i riferimenti espliciti a Luciano (84-85), che sarà presenza importante in tutta la terza parte (110, 119-120, 124). In particolare, Tasso si sofferma sullo scritto dedicato all'amicizia, il *Toxari*, che egli leggeva probabilmente nella versione latina di Erasmo (cfr. Gigante in *Giudicio*, p. 4, nota 3). Il riferimento a quest'opera consente di passare a una seconda, ulteriore precisazione, la quale si riferisce all'*explicit* del dialogo (in particolare 119-136). Anche qui il solido impianto bibliografico si scompagina a favore di una molteplicità di fonti, che per tipologia risultano molto diverse tra loro. Ritorna appunto l'indicazione esplicita dell'opera di Luciano, che è richiamata per creare un sincretismo con la teoria aristotelica sotto il segno del citato Gerione (i riferimenti a tale figura mitologica sono in Luciano, *Tutti gli scritti*, pp. 1132-1133: 1133, e nello pseudo-aristotelico *De mirabilibus auscultationibus* 843b-844a, che Tasso poteva leggere nell'edizione aristotelica del 1542 da lui compulsata). In questa sezione conclusiva, però, particolarmente significativi risultano i richiami a scritti che consentono, in merito al concetto di amicizia, di andare oltre la tradizione filosofica antica in una direzione che potremmo definire "mistica". Da Plutarco, Aristotele, Platone e Cicerone si passa ora alle «sacre lettere» con il relativo riferimento al lessico del «misterio» e del «velato». Qui contano, più che la rapida allusione all'*Amicitia exulans* di Ciro Teodoro Prodromo ripresa da Stobeo (Basile 1982, pp. 114-124), la citazione del commento di Filone di Alessandria al *Pentateuco* (*Legum allegoriae* I XIX part. 63-65) e il richiamo allo pseudo-Dionigi (*De divi-*

nis nominibus XI 949a), che consentono a Tasso di imprimere al dialogo nella sua ultima parte una sorta di svolta "verticale", verso una dimensione trascendente e cristiana. Grazie a queste fonti la discussione sembra finalmente giungere a un punto d'arrivo: è l'Amicizia a rendere gli umani divini e gli dei umani, a innalzare le anime al livello delle intelligenze angeliche (e Tasso lo dice, in conclusione, con l'evidente calco dantesco del «transumanar»: *Par*. I 70). La lunga ricerca di una definizione dell'amicizia si conclude così con un inno alla scaturigine prima divina di ogni forma di amicizia sperimentabile o definibile nella realtà umana.

Edizioni

Prima edizione: *Il Manso o vero dell'amicitia. Dialogo del sig. Torquato Tasso*, Napoli, Giovanni Giacomo Carlino e Antonio Pace, 1596.

Ulteriori edizioni: *Il Manso, overo dell'amicitia. Dialogo del sig. Torquato Tasso*, Ferrara, Vittorio Baldini, 1602, III, pp. 1-66; *Le prose... divise in cinque parti. Nuovamente poste in luce separate dalle Rime, al reverendiss. P. D. Angelo Grillo... Parte terza*, Venezia, Evangelista Deuchino, 1612, pp. 1-66; *Opere colle controversie sopra la Gerusalemme liberata, e con Annotazioni intere di varj Autori*, Venezia, Stefano Monti e Compagno, 1737, VII, pp. 472-502; *Opere... colle controversie sulla Gerusalemme poste in migliore ordine, ricorrette sull'edizione fiorentina, ed illustrate dal professore Gio. Rosini*, Pisa, Niccolò Capurro, IX, 1824, pp. 273-315; *Dialoghi*, Milano, Tipografia di Commercio, 1825, II, pp. 281-335; *Opere complete... in versi e in prosa*, Venezia, Luigi Plet, 1835, II, pp. 1020-1035; *Prose filosofiche*, Firenze, Alcide Parenti, 1847, I, pp. 125-160; *I Dialoghi...*, a cura di Cesare Guasti, Firenze, Le Monnier, 1859, III, pp. 315-360; Raimondi 1958, II/2, pp. 839-888.

Edizioni commentate di riferimento: Maier 1965, V, pp. 337-388; Baffetti 1998, II, pp. 901-955.

Bibliografia

Sulla genesi del dialogo è tornata di recente con importanti puntualizzazioni Carminati 2016. Da tale punto di vista segnaliamo anche le pionieristiche riflessioni di Borzelli 1916 (recensito da Antonio Belloni in «Giornale storico della letteratura italiana», LXIX, 1917, pp. 151-156), Manfredi 1919 (recensito da Enrico Proto in «Giornale storico della letteratura italiana», XXV, 1920, pp. 215-262) e Locatelli 1925.

Sulle questioni affrontate nel dialogo, oltre alla nota di Croce 1947, segnaliamo – in una riflessione generale sulla dialogistica tassiana – Gigante 2007, pp. 259-260 e soprattutto, anche in rapporto alla produzione tassiana degli anni Ottanta e Novanta, l'importante Russo 1998; si vd. ora anche Centorbi 2017.

Discorso specifico meritano le questioni legate alle fonti dell'opera e al rapporto tra scrittura dialogica e postillati, per le quali rinviamo a Basile 1986/3, Chines 1997 e Basile 1998.

È evidente che la riflessione critica sul dialogo si intrecci, in maniera diretta o indiretta, con l'attività culturale di una figura centrale del panorama letterario seicentesco come Giovan Battista Manso. Sulla sua produzione, dopo i citati studi eruditi di primo Novecento, segnaliamo la voce del *DBI* Calitti 2007 e soprattutto Riga 2015 e Mondola-Riga-Allocca 2021. La vita di Tasso (Manso 1995) è stata edita modernamente da Bruno Basile.

⟨Al molto illustre signor Giovan Battista Manso⟩

Illustrissimo signor mio osservandissimo,

Ne l'amicizia non si può far dono maggiore de l'am⟨icizia⟩ istessa: però, non volendo riserbare a me stesso alcuna parte di me de la quale Vostra Signoria non possa disporre, ho voluto donarle e quasi consacrarle questo quasi ⟨pegno e⟩ imagine de l'amicizia espressa co 'l mio stile, qualun⟨que⟩ egli sia, ma assai simile a quella nobilissima forma ch'⟨io⟩ n'aveva conceputa ne l'animo.[1] La prego dunque ⟨che⟩ non voglia disprezzar quel ch'io posso offerirle. E benché ⟨il⟩ dono fosse più utile al donatore ch'al ricevitore, Vostra Signoria non⟨dimeno⟩ nel ricevere non dee dissimulare la sua liberalità e ⟨la⟩ cortesia con la qual non suol ricusar l'incommo⟨dità⟩ che portan seco l'amicizie de gli uomini amici de la ⟨virtù⟩, ma nemici de la fortuna e da lei perseguita⟨ti e oppressi⟩.[2] Sarà dunque Vostra Signoria liberalissima e cortesissima nel prende-

1. Tasso vuole che il dedicatario Manso possa disporre pienamente di lui, dal momento che il dono maggiore che un amico possa fare è l'amicizia stessa: il concetto riferito all'amore tra moglie e marito è nei *Moralia* di Plutarco in *Quaest. Rom.* 7 («rimossero dal matrimonio tale piacenteria, affinché l'essere amati e l'amare fossero privi di ricompensa e un dono in se stessi»). Più generalmente in Cic. *Amic.*VI 20 l'amicizia è considerata – a eccezione della saggezza – come il più grande dono che gli dèi possano fare agli uomini. Il dialogo si configura – secondo un consueto *topos modestiae* – come un umile dono («co 'l mio stile, qualunque egli sia»), testimonianza scritta («imagine») dell'amicizia tra Tasso e Manso. Emerge qui la dialettica tra idea concepita («quella nobilissima forma ch'io aveva conceputa ne l'animo») e suo esito («pegno e imagine»): sull'operato dell'artefice secondo un modello intellettuale Tasso riflette in particolar modo in *Ficino* 47-52.

2. L'autoritratto replica l'immagine dell'uomo virtuoso perseguitato dalla (cattiva) fortuna: Manso è chiamato a sua volta a mostrare alcune delle sue virtù, come la «liberalità» e la «cortesia», nell'accettare un dono più utile a chi lo fa che a chi lo riceve (cfr. Ac 20,35: «Beatius est magis dare quam accipere»). Russo 1998, p. 56 ha ipotizzato che questa affermazione possa legarsi all'«utilità di cui discute Aristotele (ripresa nella parte conclusiva del dialogo), per la quale parte della felicità di un uomo è la gioia del dono» (*Eth. Nic.* VIII 1155a, ma anche Cic. *Amic.* IX 31, XXIII 86: vd. qui § 121). La riflessione sulla virtù, che attraversa l'intera produzione dialogica tassiana, trova una delle sue più organiche manifestazioni nel *Porzio* (sulla virtù in relazione all'amicizia si torna nel corso del *Manso*).

re in grado quel ch'io le mando, io, se non liberale, almen non inutile nel donare; laonde vorei con questo dono giovare non solamente al signor Giovan Battista, ma a tutti que' prencipi e cavalieri co' quali potrà esser fatto commune.[3] Rimetto nondimeno nel suo arbitrio o 'l ristringere il dono e l'amicizia fra pochi, c⟨ome⟩ è parer di Aristotele, o 'l farne parte a molti, come fu opinione di Plutarco, accioché niuna cosa manchi a la sua virtù, a la felicità, benché molto potesse mancare a l'altrui promesse o a le mie medesime speranze.[4]

⟨Di Vostra Signoria molto illustre⟩
⟨servitore affezionatissimo⟩
⟨TORQUATO TASSO⟩

3. Emerge sulla soglia testuale la questione della disparità sociale tra Tasso, che dona, e l'aristocratico Manso, che accetta il dono e lo diffonde tra «prencipi» e «cavalieri»: il problema dell'asimmetrica relazione nell'amicizia attraversa l'intero dialogo.

4. Si dichiarano subito i due maggiori (ma non unici) punti di riferimento bibliografici per la costruzione del dialogo lungo la dicotomia sviluppata successivamente (l'amicizia è tra pochi secondo la linea aristotelica o è tra molti secondo la linea plutarchea?): cfr., in particolare, ARIST. *Mag. Mor.* II 1213b e PLUT. *Quo pact.* 65a.

Il Manso
overo de l'amicizia

Interlocutori: Il signor Giovan Battista Manso,
Forestiero ⟨Napolitano⟩, B.

[1] Il signor Giovan Battista Manso con la nobiltà del sangue, con la gloria de' suoi antecessori, con lo splendor de la fortuna ha congiunta per lunga consuetudine tanta cortesia e tanta affabilità ne la conversazione ch'a ciascuno è più agevole interrompere i suoi studî che a lui medesimo quelli de' suoi domestici e famigliari:[5] e quantunque egli sia desideroso d'imparare e d'intendere sempre cose nuove, è nondimeno ne le belle e buone lettere ammaestrato e avezzo ne la lezione de gli ottimi libri, e di sì alto intendimento che ne' luoghi più oscuri e ne' passi più difficili de la filosofia o de l'istorie è simile a coloro i quali caminano per via conosciuta; laonde non hanno bisogno di guida, ma possano fare la scorta a gli altri. **[2]** Più tosto adunque a guisa di signore che di peregrino, si spazia ne le scienze e s'avolge quasi nel cerchio de l'arti e de le discipline: e benché l'occupazioni de la corte siano impedimento a lo studio, tutta volta con l'acume de l'ingegno e con l'altezza de l'animo

5. L'*incipit*, che delinea il profilo di un ideale gentiluomo cinquecentesco affabile nel conversare e avvezzo allo studio, allude a un'idea di «nobiltà del sangue» quale virtù perpetuata attraverso le generazioni secondo una concezione già definita da Tasso nel *Forno* (vd. ad esempio la riflessione sulla nobiltà come «virtù antica di schiatta o virtù di schiatta antica», 106-107). Dopo l'introduzione narrativa, che segnala senza specificazioni di luogo e di tempo l'occasione del ragionare, segue a partire dal § 3 e fino alla fine dell'opera la mera registrazione delle voci dialoganti. Sarà proprio questo dialogo (insieme al *Gonzaga secondo*) che Manso indicherà, all'altezza del 1628, come modello (contemporaneo) della forma "mista" in grado di stare accanto agli altri (antichi) modelli dialogici di Platone e Cicerone: «Così in questa sorte di dialoghi [misti] l'autore parte narra le cose da altrui dette sotto la sua medesima persona e parte spogliandosene affatto introduce scenicamente gli altri favellatori a ragionare: e tali sono il *Fedone* e 'l *Protagora* di Platone, il *Lelio* e le *Tusculane* di Cicerone e 'l *Gonzaga* e 'l *Manso* del Tasso» (Manso 1628, pp. 1050-1051: cfr. Pignatti 2001, pp. 115-140).

supplisce al difetto del tempo e de l'occasioni.[6] Però, non dubitando io che le mie visite le fossero moleste soverchiamente, una tra l'altre volte il ritrovai con l'operette di Plutarco davanti e con uno intrinseco amico; e volendo io ritirarmi acciò ch'egli seguisse di leggere, egli mi disse:

Non vi partite, ché le cose lette non si possono meglio ritenere a memoria che di lor ragionando: e a me il vostro ragionamento sarà quasi una nuova lettura.[7]

[3] F.N. E di che leggevate?

G.M. De la differenza tra l'amico e l'adulatore, e come l'uno da l'altro sia conosciuto.

F.N. Teme l'adulatore d'esser conosciuto, ma per opinione d'Aristotele l'amico desidera più d'esser conosciuto che di conoscere: però più mi giova d'aver cognizione del vostro merito che di scoprirvi la mia affezione; non mi doglio nondimeno che insieme con la sincerità de l'animo possiate conoscere l'ignoranza e l'altre mie imperfezioni.[8]

6. Secondo un'affermazione topica, si delinea qui il profilo di un nobile costretto a trovare un punto di equilibrio tra il desiderio dello studio e le esigenze della vita di corte: l'acume dell'ingegno e l'altezza dell'animo suppliscono alla mancanza di tempo (la preoccupazione principale di Vincenzo Malpiglio in *Malpiglio* 69 è che suo figlio Giovanlorenzo debba in gioventù «pensare più a lo studio ch'a la corte», e in *Malpiglio secondo* 4 la biblioteca è rifugio dai negozi dove dimorare «con gli oratori, con gli storici, co' poeti e co' filosofi»). La figura di Manso, allora venticinquenne, è esaltata per le sue ampie conoscenze filosofiche e storiche, che fanno di lui un maestro: egli stesso è una «guida», che non ha bisogno di altra «scorta» negli studi. Ricordiamo che le sue prime pubblicazioni, i dialoghi sui *Paradossi overo dell'amore* (1608) e la *Vita, et miracoli di santa Patricia* (1611), sarebbero uscite molto più tardi rispetto alla data di stesura del dialogo (cfr. Riga 2015).

7. L'allusione dantesca (cfr. *Par*. V 41-42: «non fa scienza sanza lo ritener aver inteso») marca una modalità di avvio dialogico già frequentata da Tasso (vd. il caso del *Costante*, dove è il personaggio Tasso a essere sorpreso «con un libro chiuso davanti [l'*Universa philosophia de moribus* di Francesco Piccolomini]»). Agli *Opuscula* plutarchei, che Tasso lesse e postillò in un'edizione del 1532 (vd. il par. introduttivo *Fonti*), si farà più volte riferimento durante la prima parte della discussione (in particolar modo al *Quo pacto possis adulatorem ab amico dignoscere*: cc. 367*r*-392*r* dell'edizione cinquecentesca compulsata da Tasso).

8. Per il riferimento ad Aristotele, che ha dedicato all'amicizia il Libro VII dell'*Etica Eudemia*, l'VIII e il IX dell'*Etica Nicomachea* e II 11 della *Grande Etica*, vd. in questo caso *Eth. Eud*. VII 1239a: «Il fatto di essere amico, poi, è più conforme all'amicizia di quanto non lo sia il fatto di essere oggetto di amicizia, mentre essere oggetto di amicizia è conforme all'essere benvoluto. E la prova di ciò risiede nel fatto che l'amico, qualora non dovessero essere possibili entrambe le cose, preferirebbe conoscere piuttosto che essere conosciuto»; così in Aristotele 1542, p. 262: «amicus [...] cognoscere vult magis quam cognosci»; vd. anche *Eth. Nic.* VIII 1159a). Su questa scia Tasso sostiene che, se l'adulatore teme di essere (ri)conosciuto, l'amico vorrà invece essere conosciuto: tuttavia, da parte sua egli preferirà comunque «aver cognizione» del merito altrui, ovvero appunto conoscere Manso, che es-

G.M. E chi non conosce il vostro merito e la fama?

[4] F.N. La fama è bugiarda anzi che no: laonde coloro che sono conosciuti per fama mi paiono simili a quelle imagini che non son ritratte dal naturale, ma da un'altra pittura. Sin ora adunque non mi conosce chi per fama mi conosce: ma io direi di volere esser conosciuto per vostro amico, se non dubitassi di parere troppo superbo; ma s'io non aspirassi a la vostra amicizia come a segno troppo sublime, per aventura parrei lusinghiero o pusillanimo più tosto, benché tutti gli adulatori siano pusillanimi. Laonde da l'uno lato e da l'altro veggio il pericolo: e volendo tenere una via di mezzo, somiglierei coloro che in Sicilia navigano tra Scilla e Caribdi, senza avicinarsi più a la destra che a la manca parte.[9]

G.M. Strano paragone è questo, e malagevole navigazione adducete per essempio de l'amicizia.

[5] F.N. L'amicizia è quasi il porto, o sia quel de la filosofia o de la vostra grazia o altro simigliante: la corte è simile al mare, in cui fa uopo d'esperto nocchiero; i cortigiani simili a gli scogli coperti da l'onde, che sogliono occultamente sommergere l'altrui fortune; i venti contrari sono l'avversità di questo mondo; i mostri i vizî de gli infelici cortegiani, la cui virtù consiste ne lo schivargli;[10] il vostro favor, quasi celeste e divina luce, può esser paragonato a l'Orse a ⟨le⟩ quali, come disse un vostro poeta,

sere da lui conosciuto. Segnaliamo che nelle tre *Etiche* (l'*Eudemia* sarà esplicitamente citata di qui a poco) si fa riferimento all'adulazione anche nelle sezioni dedicate in modo specifico all'amicizia: *Eth. Eud.* VII 1239a; *Eth. Nic.* VIII 1159a; *Mag. Mor.* II 1208b.

9. La fama è «bugiarda» (cfr. BOETH. *De cons. phil.* III 6 1: «Gloria vero quam fallax»), dal momento che è assimilabile a un dipinto ricavato da un altro dipinto e non è quindi ritratto «dal naturale»: l'idea dell'immagine tratta da un'altra immagine affonda le radici nella concezione platonica dei prodotti delle arti imitative quali imitazioni di imitazioni piuttosto che del vero (vd., tra gli altri, *Resp.* X 596A-598D). Il Forestiero napoletano aspira, in realtà, a una conoscenza profonda e diretta dell'altro, la quale è possibile solo attraverso l'amicizia. Ne consegue la difficoltà di dover mediare tra la paura di sembrare superbo nel ritenersi degno di aspirare all'amicizia di Manso e il timore opposto di apparire pusillanime (o lusinghiero: ossia falsamente modesto) se pensasse di non poter raggiungere una meta così alta. Da qui l'immagine di colui che, per evitare di apparire presuntuoso da un lato o pusillanime dall'altro, è simile al navigante dello stretto di Messina. Se in *Lettere*, II, n. 196 si dichiara esplicitamente il nesso tra "lodi lusinghevoli" e "adulazioni", l'identità tra adulazione e pusillanimità potrebbe riferirsi a DANTE, *Cv* I XI 18-20: «avviene che 'l magnanimo sempre fa minori li altri che non sono, e lo pusillanimo sempre maggiori» (proprio come l'adulatore).

10. Di fronte ai dubbi del personaggio Manso («strano paragone è questo») l'interlocutore offre un'interpretazione allegorica dell'immagine della navigazione, già spesa in diverse sedi (cfr., ad esempio, il finale del *Gianluca* 34, dove i pericoli sono «acuti scogli ricoperti da l'onde tranquille»): l'amicizia è il «porto» (con identificazione di tale porto con la filosofia o con la grazia dell'interlocutore: vd. l'uso di tale metafora nel *Malpiglio*

Stanco nocchier di notte alza la testa.[11]

[6] ⟨G.M.⟩ Dolcissima cosa è per se medesima la propria lode; tutta volta non è senza sospetto di adulazione.

F.N. Non è segno d'adulazione il lodar le cose degne di loda, ma di nemistà o malignità il tacerle: però io non temo tanto il nome d'adulatore, lodandovi, quanto quello di malevolo e d'invidioso, tacendo de' vostri meriti e di quelli de' vostri nobilissimi progenitori.[12]

[7] G.M. De gli antichi nostri niuna nuova loda potrebbe parer soverchia; ma misurandosi con la misura de' miei propri meriti, tutte parrebbono smisurate. Non vogliate adunque oltramisura lodarmi.[13]

secondo), la corte è il pericoloso «mare», i cortigiani sono insidiosi «scogli» difficilmente visibili, infine i venti contrari rappresentano le «avversità di questo mondo» (per le metafore marine nella scrittura tassiana cfr. in generale PRANDI 2014, pp. 51-72 e CENTORBI 2015, pp. 27-41). La fonte plutarchea subisce un generale processo di attualizzazione: il riferimento bibliografico diviene occasione per una riflessione sullo specifico problema dei rapporti cortigiani (i pestiferi effetti dell'adulazione sono denunciati, come è noto, in *Cort.* I 7 25-27 [I 44]). L'immagine della navigazione pericolosa era già stata utilizzata per connotare la vita di corte (cfr. DOMENICHI 1562, pp. 273-323 e GIRALDI CINZIO 1989, p. 11). Per il "porto" dell'amicizia come luogo di riparo rispetto alle generali insidie della vita è possibile segnalare un altro opuscolo plutarcheo, il *De amicorum multitudine* (*Mor.* 95C: «Non esistono navi varate in mare atte ad affrontare così tante tempeste, né si ergono recinti a protezione di poderi o ripari e argini a difesa di un porto in vista di così tanti e tali pericoli, quanti sono quelli dai quali un'amicizia offre riparo e aiuto, una volta che sia stata valutata con rigore e fermezza»).

11. *Rvf* 73 47 (ma vd. in generale 46-51: «Come a forza di vènti / stanco nocchier di notte alza la testa / a' duo lumi ch'à sempre il nostro polo, / così ne la tempesta / ch'i' sostengo d'Amor, gli occhi lucenti / sono il mio segno e 'l mio conforto solo»). Alle due costellazioni dell'Orsa, le quali indicano il Nord, Tasso ha già fatto riferimento in *Ghirlinzone* 30.

12. All'invidia in relazione alla virtù e alla sua specifica presenza nei rapporti cortigiani Tasso fa spesso riferimento nei suoi dialoghi: vd. soprattutto il *Malpiglio* («vorrei specialmente sapere come s'acquisti la grazia de' principi e come si schivi l'invidia e la malivoglienza de' cortigiani», 11) e il *Porzio* («ve ne sono alcune [qualità] in cui per opinione d'Aristotele non si può introdur alcuna forma di virtù, com'è l'invidia e la malignità», 136). Si tratta di tema topico e diffusissimo (basti pensare a *Inf.* XIII 64-66), che era stato oggetto, ad esempio, di una specifica trattazione da parte di Varchi (vd. l'orazione del marzo 1546: VARCHI 1859, II, pp. 585-611). Anche il tema della lode degli uomini del passato (i «nobilissimi progenitori») e della sua utilità sociale è affrontato in diverse sedi da Tasso: centrale, ad esempio, nel *Cataneo-idoli* e in *Giudicio* I 7.

13. Il passo potrebbe essere così spiegato: tutte le possibili lodi, misurate alla luce dei miei meriti, risulterebbero smisurate. L'apparato di RAIMONDI 1958, II/II, *ad loc.*, riporta anche la lezione alternativa «non misurandosi» in luogo di «misurandosi», che dà senso diverso all'affermazione di Manso: nessuna lode dei miei antenati potrebbe essere eccessiva, ma se le mie lodi non sono misurate, calibrate sui miei meriti (invece che su quelli degli

F.N. Le mie lodi adunque, quelle, dico, che da me sono date, saranno simili a le vostre virtù tutte moderate, anzi tutte misure e tutte mediocrità, com'è la vostra modestia; ma io credeva ch'al poeta e a l'oratore si convenisse il lodare oltremodo.[14]

[8] G.M. I poeti e gli oratori non sono amici, ma adulatori.[15]

F.N. Il falso adunque leggiamo de l'amicizia d'Ennio con Scipione e d'Orazio con Mecenate e di tante altre, di cui non è necessario il far menzione.[16]

⟨G.M.⟩ Se non furono falsi amici, non scrissero il falso.

avi), parranno inevitabilmente smisurate. Tasso sembra qui fare propri alcuni ammonimenti presenti nel *De laude ipsius* di Plutarco, esplicitamente citato in *Giudicio* (I 16): nell'opera si sottolinea che – di fronte a elogi smisurati, tipici degli adulatori – il lodato dovrebbe invitare alla moderazione, in modo da non generare invidia altrui (cfr. *Mor.* 12C-D).

14. La virtù morale si configura, sulla scia aristotelica, come medietà rispetto ai due estremi di eccesso e difetto (*Eth. Nic.* II 1107a). In tal senso, trovare il "giusto mezzo" tra due vizi significa superarli e quindi raggiungere la dimensione più alta sul piano del valore: da questo punto di vista, quindi, la «modestia» è in realtà una virtù. Per quanto riguarda i poeti e gli oratori, ai quali sarebbe concessa la deroga del lodare oltremisura, utile segnalare le lettere a Curzio Ardizio dell'estate del 1584 (part. *Lettere*, II, nn. 290-291) analizzate da Girardi 2016, pp. 25-43 e Alziati 2018, pp. 1-9. Qui Tasso – sulla scorta della *Retorica* di Aristotele – evidenzia come all'oratore e al poeta che vivono in corte sia concessa maggior libertà e benevolenza nel distinguere tra vizio e virtù di cortigiani e signori (e dunque nel lodare questi ultimi) rispetto al rigore necessario al filosofo: «massimamente s'ella [la virtù] sarà accresciuta e adornata, non solo come da gli oratori suole, ma come da' poeti ancora, ne gli encomi e ne' panegirici e ne l'altre varie maniere di piccioli poemi che in lode de' principi si compongono» (*Lettere*, II, n. 291).

15. Il passo sembra echeggiare alcune affermazioni presenti nel *Quomodo adulescens poetas audire debeat* di Plutarco, dove si evidenzia come nella poesia possa celarsi la menzogna («Per prima cosa, dunque, dobbiamo introdurre alla poesia un giovane che niente abbia tanto esercitato e a portata di mano quanto il detto "mentono spesso gli aedi" [Apost. 14,41]»: *Mor.* 16A; ma vd. anche 16C, 17D) e dove si fa esplicito riferimento ai sofisti e alle loro adulazioni («porgere l'orecchio ai melliflui e molli discorsi di certi adulatori o sofisti, che incantano con la loro voce melodiosa, ma priva di utilità e di giovamento», ivi, 46E).

16. Del legame tra Ennio e Scipione, che affianca la coppia di amici Orazio e Mecenate, si parla nell'*Africa* di Petrarca (in particolare il Libro IX). Qui e nei paragrafi subito successivi il discorso di Tasso vira verso la questione del rapporto tra scrittura e lode, letteratura ed encomio. Il tema è centrale nella riflessione tassiana e – sul piano dialogico – è problematizzato principalmente nel *Cataneo-idoli*. Va inoltre evidenziato che l'attacco della discussione tra il personaggio Manso e il Forestiero ricorda, seppur non troppo da vicino, la situazione iniziale del *Liside* platonico, dedicato proprio all'amicizia e citato esplicitamente più avanti. Qui si ragiona inizialmente delle lodi che l'innamorato Ippotale canta per Liside e se esse siano o meno opportune (*Ly.* 205C-D). Tasso lesse i dialoghi platonici nell'edizione latina del 1539 con traduzione di Marsilio Ficino (cfr. Platone-Ficino 1539, pp. 121-129). Nell'*argumentum* introduttivo di Ficino, alle pp. 119-120, ritroviamo, da un'ottica non aristotelica, molte delle questioni affrontate ora dal letterato cinquecentesco.

[9] F.N. Tanta differenza è adunque tra lo scrivere e 'l parlare che, parlando, sia lecito dire per l'amico una menzogna che di verità abbia sembianza, ma, scrivendo, non sia egualmente convenevole. Io avrei più tosto creduto che fosse minor male spargere una fama onorata de gli amici che ingannare i giudici nel giudicio, come fecero molti oratori; ma se in qualche modo si conviene il dir le bugie, è lecito a l'amico.[17]

G.M. A l'adulatore più tosto, il quale, essendo nemico de la verità (come dice Plutarco), è nemico di tutti gli iddii: percioché la verità è divina cosa, da la quale, quasi da fonte, derivano tutti i beni; e quantunque l'adulatore fosse (come dicevano gli antichi filosofi) nemico d'ogni deità, repugnava particolarmente a quella di Apolline: percioché Apolline ci conforta a conoscere noi stessi, ma l'adulatore ci priva di questa cognizione e quasi ci inserisce ne l'animo una falsa opinione, per la quale, ingannando noi medesimi, non conosciamo né i nostri beni né i nostri mali, ma i beni quasi tronchiamo e facciamo tronchi e imperfetti, i mali divengono incorregibili e senza emenda.[18]

[10] F.N. La menzogna de l'adulatore adunque è contraria a quella del poeta, perché l'una è cagione d'ignoranza, l'altra di scienza più tosto: però

17. Si distingue qui tra la scrittura, che tramanda la fama di chi è oggetto della lode poetica, e l'oratoria, che per il suo uso contingente ovvero la sua declinazione forense mira a convincere i giudici e a essere potenzialmente più pericolosa nei suoi effetti immediati. In generale la differenza tra lo scrivere e il parlare è problema affrontato anche nel *Cataneo-conclusioni* 14-18, dove il personaggio Tasso dichiara la propria opzione per la scrittura. La questione della possibilità da parte degli oratori di ingannare i giudici, facendo leva sulle loro emozioni, è centrale nelle trattazioni retoriche antiche (vd., tra gli altri, il *De oratore* di Cicerone).

18. L'adulatore è inviso agli dei perché si oppone al motto delfico del "conosci te stesso": chi è oggetto di adulazione non può avviare un personale processo conoscitivo. Questi elementi, riportati alla lettera, sono presenti nella fonte plutarchea (qui per la seconda volta citata esplicitamente) insieme al riferimento ad Apollo/Apolline: «Quod si divina quaedam res est veritas, ex qua ceu fonte, diis pariter atque hominibus omnia bona proficiscantur autore Platone, videndum est ne adulator cum diis omnibus sit hostis, tum vero maxime Apollini Pythio: Semper enim illi repugnat oraculo: Nosce teipsum, id inferens in animos mortalium, ut unus quisque fallat seipsum, ignoretque sua ipsius bona, ac mala: bona quidem mutila reddens, et imperfecta, mala vero prorsus inemendabilia» (Plutarco 1532, c. 367*v*, per cui cfr. Plut. *Quo pact.* 49B; come evidenziato da Chines 1997, p. 241, Tasso annotò in margine: «Adulator Diis omnibus hostis et precipue Apollini Pythio»). Il motto delfico è riportato da Platone in *Ap.* 21A-D e *Alc. mai.* 129A, cui si guarda nella sezione iniziale del *Malpiglio secondo*; ricordiamo inoltre che nel *Malpiglio* si sottolinea come il cortigiano debba esser «conoscitor di se stesso» (44). Utile richiamare, in ambito cinquecentesco, *Cortegiano* IV (part. IV 2 15-19 [IV 5]), in cui Castiglione affida all'uomo di corte il compito di dire la verità e rendere il principe consapevole di sé e delle proprie circostanze al contrario appunto di quanto fanno gli adulatori: cfr., su tali aspetti, Scarpati 1987.

che ne l'imitazione è una falsità che insegna a conoscere la natura de le cose imitate.[19]

G.M. L'imitazione è simile a lo specchio: il poeta similmente mostra l'imagini de le cose.

F.N. Cotesto è vero; ma lo specchio rappresenta l'imagini de le cose esteriori, il poeta mostra a l'amico quelle de le interiori.[20]

[11] G.M. Se il poeta è imitatore, è per aventura simile a l'alchimista, come per giudicio di Plutarco è l'adulatore: perché gli alchimisti non fanno le cose d'oro, ma imitano solamente lo splendore de l'oro; così l'adulatore imita solamente la piacevolezza de l'amico, non facendo mai resistenza né contendendo in alcuna cosa, ma tacendo la verità o dicendo la bugia per compiacere. E dice il medesimo Plutarco che, sì come la pittura è una tacita poesia, così tacendo alcuna volta suole lodare l'adulatore, ⟨ch'⟩è quasi un tragico istrione de l'amicizia: perché, sì come è un'estrema ingiustizia l'esser riputato giusto, così l'adulazione nascosta nel silenzio è oltre ad ogni altra pericolosissima.[21]

19. La possibilità concessa ai poeti di usare la menzogna è discussa in più punti da Tasso: essa è distesamente trattata in *Giudicio* II 48 e 53-57: «al quale [poeta], come abbiam detto, si conviene il dire la bugia per giovare, come ancora si concede a' magistrati de le republiche, a' principi, a gli imperatori ed a' medici nel dar la medicina a' fanciulli» (II 53). Sull'accostamento tra bugia e medicina vd. qui la nota 31. Nel commento al *Giudicio*, Gigante sottolinea che i contenuti del passo – già presenti in *Messaggiero* 243-244 – sono ricavati da Pl. *Resp.* III 388B e che al tema della bugia poetica aveva dato attenzione Arist. *Poet.* 1460a. Su tale questione si pronunciano anche gli interlocutori di *Cataneo-idoli* 40-44.

20. Anche l'immagine dello specchio è presente in Plut. *Quo pact.* 53A (cfr. Plutarco 1532, c. 371*r*). In questo e in altri casi tra testo di partenza (Plutarco) e testo d'arrivo (Tasso) esiste uno scarto, la cui radice è rinvenibile nelle postille al volume cinquecentesco: Tasso sottolinea tre righe della traduzione erasmiana per poi postillare nel margine inferiore della pagina: «Adulatorem speculi ritu imagines in se recipientem» (cfr. Chines 1997, pp. 242-243). Intorno a questa immagine si consuma lo slittamento, tipico dei dialoghi tassiani, del *focus* relativo alla discussione: l'uno (Manso) sostiene in modi negativi che il poeta è come uno specchio; l'altro (il Forestiero) ribadisce invece che il poeta mostra all'amico le immagini delle cose interiori a differenza dello specchio. La riflessione tassiana sulla contrapposizione tra esterno e interno, *imagini esteriori* e *imagini interiori*, su basi platoniche-plotiniane è al centro di molta produzione dialogica: vd. il caso della discussione sulla bellezza nel *Minturno* (cfr., nello specifico, 56-57). Al campo semantico dell'*immagine*, del ritratto *et similia* attinge spesso Tasso per ragionare sullo statuto difficilmente classificabile della creazione artistica (cfr. Alziati 2018, pp. 29-46: 33-34).

21. L'affermazione di Tasso (il poeta – come l'adulatore – è simile all'alchimista perché non dà la verità ma solo l'immagine di essa) trova la propria fonte in Plutarco: «Sed uti quae non aurea sunt, sed aurum arte mentientia, factitiaque solum splendorem ac nitorem imitantur auri, sic adulator amice iucunditatem ac festivitatem effingens, omni tempore sese hilarem ac blandum exhibere videtur, nusquam repugnans, nusquam obsistens» (Plutarco 1532, c. 368*v* e Plut. *Quo pact.* 50A-B). Nel passo, però, Plutarco non si riferisce al poeta

[12] F.N. Adunque, tacendo e parlando, è pestifero l'adulatore; il poeta a l'incontro dovrebbe esser giovevole ancora con la bugia: e s'alcune bugie sono officiose, cioè che possano giovare, tali estimo che siano le bugie de' poeti, avenga che, lodando l'azioni che meritano loda, accrescano la virtù del lodato, se è vero quel che si dice: *virtus laudata crescit*.[22] Ma ne gli onori non meritati le laudi sono quasi consigli e avertimenti del meritarle e fanno vergognare de la propria imperfezione colui che non se ne conosce degno, perché da' medesimi luoghi e quasi da' medesimi fonti sogliono derivar le lodi e l'ammonizioni; ma il consigliare e l'ammonire si conviene a persona più grave, come è quella di filosofo e di maestro;[23] il lodare è più conveniente a quella virtù de l'amicizia la qual consiste ne la conversazione.

ma al solo adulatore senza fare inoltre alcun riferimento all'alchimista (più semplicemente l'adulatore è una sorta di falsario che spaccia per oro ciò che non lo è). Lo scarto tra i due testi può essere spiegato grazie a un riferimento alle postille tassiane (in una annotazione a margine dello stesso testo a c. 368*v* Tasso indica «Adulator alchimistae similis», mentre per c. 376*v* annota «poeticem [sic] quidam definierunt tacentem esse picturam»: cfr. Chines 1997, p. 244). Anche per il riferimento alla pericolosità del silenzio è possibile indicare la fonte plutarchea: «Nam uti Plato dicit, extremum iniustitiae genus esse, iustum haberi qui iustum non sit, ita sentiendum est et adulationem esse periculosam, quae lateat, non eam quam aliquis prae se ferat» (Plutarco 1532, c. 369*r*; alla stessa carta rinviamo per l'immagine dell'istrione con postilla «Adulator tragicus amititiae hystrio»; vd. Plut. *Quo pact*. 50F). L'immagine topica della pittura come poesia tacita spinge all'associazione – già presente in Plutarco (vd. ancora Plutarco 1532, c. 376*r* e Plut. *Quo pact*. 58B) – con l'adulatore, che talvolta loda tacendo, ovvero compiendo un'azione molto pericolosa: il silenzio e l'adulazione silenziosa sono nefasti perché permettono che passi per giusto ciò che non lo è. L'immagine dell'alchimista, legata alla questione dell'imitazione, ritorna in *Giudicio* II 25.

22. La fonte è Ov. *Pont*. IV II 3536 («laudata virtus crescit et inmensum gloria calcar habet»). La possibilità per i poeti di mentire è contemplata da Tasso ancora nei *DPE* (in part. Libro II, p. 92).

23. I riferimenti espliciti a Plutarco presenti nel testo mettono in gioco la possibilità che per la poesia non valga la condanna formulata per la lode immeritata: il poeta è o meno un adulatore? Una simile questione, relativa al compito encomiastico dei letterati e in generale di coloro che posseggono l'arte della retorica, è affrontata in *Cataneo-idoli* 4, 45. Il personaggio del Forestiero ribadisce con forza la differenza tra adulatore e poeta, al quale è affidato il compito di giovare anche con la bugia: l'azione dei poeti accresce la virtù e, quindi, è giustificabile. La questione specifica della differenza tra lode e poesia è significativamente assente nella fonte plutarchea (vd., in modi molto differenti, l'accenno ai retori: Plut. *Quo pact*. 57B). Sulla bugia giovevole, di cui si tratta più distesamente oltre che nel *Cataneo-idoli* in *Messaggiero* 243 (e in *Lettere*, IV, n. 1091, ad Antonio Costantini), una fonte primaria è la *Repubblica* di Platone (II 382C, III 389B): vd. il commento a *Cataneo-idoli* 41. Qui si tratta, nello specifico, anche del rapporto tra ammonizione, che è propria del maestro, e lode, che è propria del poeta: nella citata lettera all'Ardizio del 1584 si distingue tra il rigore morale richiesto al filosofo e le licenze di oratori e poeti (part. *Lettere*, II, nn. 290-291).

G.M. Questa è un'altra virtù, diversa da quella che noi propriamente chiamiamo amicizia.

[13] F.N. È come voi dite; nondimeno Aristotele quella del conversare chiama virtù senza fallo, l'altra lascia in dubbio s'ella sia virtù, ma vuol nondimeno ch'ella non sia senza virtù.[24]

G.M. O sia virtù o congiunta con la virtù, è diversissima da l'adulazione ne l'operazioni, quantunque ne la similitudine possa esser somigliante.

[14] F.N. Distinguiamo adunque fra l'una e l'altra, o distinguete più tosto: perché distinguendo farete due ottime cose in un tempo, l'una di schifar l'inganno, l'altra di ridurvi in memoria le cose dette, o di ridurmi più tosto.[25]

[15] G.M. La distinzione (come piace a Plutarco) è dal fine e da l'uso, però che 'l fine de l'amico è il giovare, de l'adulatore il compiacere. Diletta nondimeno ancora l'amico; ma sì come ne' profumi e in alcuni unguenti sentiamo l'odore, ma quello apperecchiato per compiacere al senso solamente, questo purga e riscalda e copre la ferita di carne e oltre a ciò è odorifero molto, così la vicendevole benevolenza de gli amici ne le cose oneste suol dilettare, e ne' giuochi e ne gli scherzi e ne la beffa è quasi condimento de le cose oneste e de le gravi;[26] ma l'adulatore ha questo sol fine e a questo solo è intento, al ritrovar, dico, qualche giuoco o qualche ragionamento o qualche

24. *Eth. Nic.* IV 1126b: «Nelle relazioni basate sulle conversazioni e sulle azioni, alcuni sono ritenuti compiacenti, cioè quelli che lodano tutto per far piacere [...], ma ritengono di non dover mai essere sgraditi a coloro che incontrano; invece coloro che, contrariamente a questi, hanno da obiettare su tutto e non si preoccupano affatto di risultare sgraditi sono chiamati misantropi e litigiosi. Non è difficile vedere come tali stati abituali siano da biasimare e come invece quello intermedio tra di essi, secondo il quale noi accettiamo o condanniamo le cose che bisogna lodare o condannare e nel modo corretto, sia lodevole. Esso non ha nome ma assomiglia soprattutto all'amicizia. Infatti ad avere queste caratteristiche è chi vive secondo lo stato abituale intermedio, come intendiamo dire con l'espressione "amico"». Aristotele mette in dubbio l'identificazione tra amicizia e virtù in *Eth. Nic.* VIII 1155a: «[l'amicizia] o è una qualche virtù o è connessa alla virtù, e si configura come un elemento assolutamente necessario all'esistenza».

25. Già evidenziata nell'*incipit* del dialogo (2), la necessità di ridurre a memoria le questioni sull'amicizia spinge in questo caso la conversazione verso il tipico procedere socratico per divisioni («distinguendo farete due ottime cose»). Vd. ancora il problema della memoria in rapporto all'oralità e alla pratica scrittoria come affrontato in PL. *Phdr.* 274C-276A.

26. Per il problema della distinzione e per l'immagine del profumo cfr. ancora PLUTARCO 1532, cc. 373*r*, dove Tasso annota «Distinguendi ratio» e, poco sotto, «usus fini discernuntur» (PLUT. *Quo pact.* 54E-55E). Il tema della piacevolezza è presente nella trattatistica comportamentale (e non solo) cinquecentesca: basti il riferimento a CASTIGLIONE, *Cort.* I 5 52 [I 34] («Né io voglio che egli parli sempre in gravità, ma di cose piacevoli, di giochi, di motti e di burle, secondo il tempo, del tutto però sensatamente e con prontezza e copia non confusa, né mostri in parte alcuna vanità o sciocchezza puerile»).

artificio da piacere. **[16]** E per restringere in poche parole questa materia, non è cosa che l'adulatore non estimi conveniente, sol che diletti;[27] ma l'amico, facendo sempre quel che conviene, spesso è piacevole, spesso è molesto, né soverchiamente studia di piacere, né troppo schifa la molestia, sì veramente ch'egli apporti giovamento e utilità.

[17] F.N. Da Massimo Tirio più brevemente s'ha questa conclusione, che l'amico sia distinto da l'adulatore non dal piacere o da la noia, né dal danno o da l'utile, ma dal vizio e da la virtù: avete udito l'opinione de l'uno e de l'altro. Ma Plutarco con molte altre differenze separa l'uno da l'altro, distinguendolo da la causa e dal principio, perché la similitudine de' costumi è principio d'amicizia, e la necessità de l'adulazione, o altra cosa che faccia gli uomini diseguali.[28]

[18] ⟨G.M.⟩ Ha ciascuno oltre a ciò la sua proprietà e quasi l'officio per opinione di Plutarco, il quale non ci volle solamente insegnare la differenza che è fra loro, ma la proprietà de l'uno e de l'altro. È proprio de l'amico la libertà del parlare, de l'adulatore il parlare a voglia altrui per acquistarsi grazia e benevolenza. Ma essendo l'adulatore astutissimo, cerca d'imitarla a guisa di cuoco, il qual condisce le vivande con diversi sapori e, acciò che la sover-

27. Il rimando è all'opuscolo di Plutarco, dove si dice appunto che l'adulatore ha come unico fine quello di solleticare l'ascoltatore: «Verum unum hoc agit adulator, unum hoc spectat, ut semper vel lusum aliquem, vel rem, vel orationem ad voluptatem comminiscatur, et arte condiat. Sed ut rem in pauca conferam, adulator quo delectet, nihil non faciendum sibi putat» (Plutarco 1532, c. 373*r* e Plut. *Quo pact*. 55A).

28. Anche l'opera di Massimo di Tiro, già citato in *Malpiglio secondo* 26 e *Ficino* 35, è presente tra i postillati barberiniani (cfr. Russo 2022, p. 395, n. 46): Tasso lesse i *Sermones*, tra i quali spicca il *Quomodo distinguatur amicus ab adulatore*, in un'edizione romana del 1517. Nel distinguere l'amico dall'adulatore, Massimo di Tiro contrappone la *virtus* alla *voluptas*: «Vias duas optimum virum duarumque viarum ductores virtutis scilicet loco amicum voluptatis adulatorem reponentes» (Massimo di Tiro 1517, part. cc. XV*r*-XVII*v*: XV*r* per la citazione). In merito al riferimento plutarcheo cfr., invece, Plutarco 1532, c. 370*r*: «Principium autem amicitiae plerisque mortalibus esse dictum est, affectuum ingeniique similitudinem, mores eosdem, eandemque vitae rationem libenter amplectentem, iisdem gaudentem studiis, negociis, exercitamentis» (e Plut. *Quo pact.* 51E). Tasso apprezza, quindi, la distinzione di Massimo di Tiro (virtù *versus* vizio), la quale inframmezza il discorso prettamente plutarchiano: nell'opera di Plutarco, infatti, si individuano le finalità di amicizia e adulazione («giovamento» e «piacere») e poi si passa alla loro distinzione sul piano delle rispettive cause e principi («affinità» e «necessità»). Utile ricordare che una specifica trattazione della differenza tra amicizia e adulazione troviamo anche in Cic. *Amic.* XXV 91-99: l'opera di Cicerone diviene fondamentale per il ragionamento dialogico a partire dal § 103, dove è esplicitamente citata. Segnaliamo, infine, che in questo passaggio si anticipa la questione, centrale nei §§ successivi (30, 39-45, 107), se possa o meno esistere amicizia tra persone di condizione diseguale.

chia dolcezza non venga a noia, la tempera con l'agro e con l'acetoso.[29] Ma ci è insegnato ancora il modo di conoscere questo inganno; **[19]** perciò che l'adulatore non è costante ne l'imitazione, ma mutabile in ciascuna forma e vario e sempre diverso da se stesso: co' cacciatori è cacciatore e giuocatore co' giuocatori, e musico fra' musici, lieto con lieti, mesto co' mesti, e in somma simile al camaleonte, il qual piglia tutti i colori de le cose che gli sono vicine; o più tosto, come ⟨le⟩ linee de' matematici e le superficie non si piegano né si distendano né si movono da se stesse, ma si piegano, si distendano e si movono di luogo co' corpi de' quali sono estremità, così l'adulatore sempre consente con gli altri, e dice il parere e discorre e intende a modo altrui e suole ancora a voglia de gli altri adirarsi.[30] **[20]** Sono differenti oltre a ciò l'amico

29. Nell'intervento di Manso si riprende, al limite della traduzione letterale, l'opera di Plutarco, già ampiamente citata in precedenza: «Ad haec autem, quod est omnium in adulatore astutissimum, quoniam intelligit loquendi libertatem tum dici, tum videri propriam amicitiae vocem, velut animantis cuiuspiam: contra non libere loqui, et ab amicitia, et ab ingenuis moribus alienum, ne hanc quidem inimitatam relinquit. Verum non aliter atque callidi obsoniorum artifices amaris succis, et austeris utuntur condimentis, quo dulcium satietatem adimant, sic assentatores haud veram illam nec utilem, sed velut e supercilio promicantem, palamque titillantem adhibent libertatem» (Plutarco 1532, c. 369*v* e Plut. *Quo pact.* 51C-D). Anche Cicerone, nel distinguere in *Amic.* XXV 91 l'adulazione dall'amicizia, sottolinea che nella vera amicizia si può ammonire ed essere ammoniti, mentre l'adulazione, la lusinga e il servilismo rappresentano i nemici dell'amicizia.

30. «Nam simius quidem, ut videtur, hominem imitari studens capi solet, dum una cum illis movetur ac saltat. Contra assentator ultro alios illicit ac fallit imitando, non quidem eodem modo omnes, sed cum hoc quidem una saltans et cantans, cum illo colluctans et conflictans. Porro nactus hominem venandi studiosum, sequitur [...]. Atqui nihil ille molitur in feram, sed ipsum irretit, ac circumvallat venatorem. Quod si iuvenem venetur et captet, literarum ac discendi cupidum, rursum in libris est totus, barbam ad talos usque demittit, amicitur pallio, in victu nullus delectus, tum in ore habet numeros rectangulos, et triangulos Platonicos» (Plutarco 1532, c. 370*v* e Plut. *Quo pact.* 52B-C). Ancora per la similitudine del camaleonte, cfr. nello specifico Plutarco 1532, c. 371*v*: «Verum adulatori prorsus id accidit, quod solet chamaeleonti: Siquidem et ille colorum omnium exprimit similitudinem, praeterquam albi» (e Plut. *Quo pact.* 53D). Se tra le proprietà dell'adulatore c'è il «parlar a voglia altrui», diviene possibile disvelarne gli inganni. L'adulatore, infatti, è mutevole nella forma e sempre diverso da se stesso (cfr. ancora Cic. *Amic.* XXV 92). La mutevolezza o – meglio – la dimensione camaleontica dei comportamenti e delle opinioni è condannata da Tasso nei dialoghi attraverso l'uso di diverse immagini: vd., ad esempio, l'associazione tra le opinioni mutevoli e le statue di Dedalo («le quali si movevano e fuggivano via, e solamente legate potevano fermarsi», *Porzio* 67, ma cfr. anche *Minturno* 4, 20, 22 e prima ancora *Cavaletta* 10-11) o a Proteo («e gli antichi poeti, per quel Proteo che si trasformava in tante sembianze, altro peraventura non vollero significare che 'l sofista trasmutabile in tutte guise, il quale a fine è legato da' lacci de la ragione», *Porzio* 69). Su queste immagini cfr. Pignatti 1988, pp. 7-43. In tal senso Russo 1998, p. 59 segnala come fonte – oltre a *Eth. Eud.* VII 1239b – anche il Pl. *Ly.* 214C-D, dove i malvagi sono appunto indicati come mutevoli e instabili.

e l'adulatore, che l'amico tralascia ne' negozî alcune cose minute e non mostra soverchia diligenza o curiosità, l'adulatore ne le cose sì fatte è assiduo e infaticabile, e non concede ad alcuno altro luogo o tempo di servire. L'amico concede l'utilità a l'amico, ma l'onestà riserba a se stesso; l'adulatore concede di leggieri la vittoria de le cose oneste e in ciascuna operazione si contenta de le seconde parti, se non ne' vizî, ma in quelli vuole il principato; alcun dice d'amare, egli afferma d'impazzire; s'altri si mostra irato, vuole parer furioso. Ma in niuna cosa meglio si conosce che ne gli offici e nel modo di servire, perciocché gli offici fatti da l'amico non sono esposti a gli occhi di ciascuno a guisa di merce, né ricercano il plauso del vulgo né la vanagloria o l'ambizione, ma il più de le volte sono occulti come il dono di Arcesilao fatto ad Appelle infermo, il quale, ritrovando sotto il cuscino le dieci dracme lasciateli da l'amico, quasi volesse accomodare il capezzale, disse sorridendo a la fante che l'aveva ritrovate: «Questo è un de' furti d'Arcesilao».[31] Non altrimenti per mio aviso gli ottimi medici sogliano sanar gli infermi, quantunque gli infermi non sappian di risanare, o più tosto in questa maniera stessa Iddio fa beneficio a gli uomini, che non si avveggiono di riceverlo. **[21]** Ma a l'incontro l'officio de l'adulatore non ha parte alcuna di giusto, di vero o di semplice o di liberale, ma si appaga del grido e del corso e de l'apparenza e de l'opinione, come di cosa fatta con molta fatica e con molto studio: oltre a ciò l'adulatore non solo rimprovera il fatto beneficio, ma nel farlo è uso di gloriarsene; l'amico, se così fosse necessario, de la cosa medesima parlerebbe modestamente, di sé stesso nulla direbbe.[32] Ma non si conosce principalmente l'amico da l'adulatore perché questo sia avezzo di servire malvolentieri e di promettere agevolmente, ma più tosto perché l'amico serve ne le cose oneste, l'adulatore

31. L'aneddoto su Arcesilao di Pitane, filosofo platonico, e sul suo discepolo Apelle di Chio è ancora in PLUTARCO 1532, c. 381*v* (come il riferimento precedente alla dimensione nascosta del fare amicale): «Huiusmodi fuit Arcesilaus tum in aliis, tum erga Apellem Chium, quem aegrotantem quum egere quoque cognovisset, revisit hominem, et decem drachmas adferens, et affidens proximo: [...] Ac ne cubas quidem satis commode, simul quem movens illius cervical, clanculum pecuniam subiecit. Quam simul atque reperisset anicula quae inserviebat aegrotanti, et admirans quid esset, Apelli retulisset, ridens ille: Arcesilai, inquit, hoc furtum est». Tasso segue la fonte riportando la quantità di dieci dracme e traducendo letteralmente *furtum* con *furto*, nel senso figurato di "inganno" (GDLI, s.v., 5, VI, pp. 501-502); per il testo cfr. PLUT. *Quo pact*. 63D-E. Ricordiamo, inoltre, che l'immagine medica (i medici sanano gli infermi senza che questi sappiano di essere sanati) – già aristotelica (*Eth. Eud*. VII 1238b) – è cara al Tasso dialogista: vd. riferimenti di tal tipo in *Nifo* 155-158, *Cavaletta* 139, *Cataneo-idoli* 41, *Porzio* 82-85, ma anche *DPE* I, p. 67 e *Giudicio* II 53 (su tale immagine cfr. PRANDI 2014, pp. 100-143: 133-34).

32. A differenza dell'amico, che non si vanta di un beneficio fatto e di esso quasi non parla, l'adulatore *rimprovera*, nel senso di "rinfaccia", di aver fatto del bene agli altri.

ne le brutte, l'uno per far giovamento, l'altro per acquistar grazia.[33] **[22]** E fra l'altre differenze aggiungerò questa, che l'amico è partecipe più tosto de l'infelicità e de l'infortunî che de l'ingiustizia, l'adulatore a l'incontro fugge con la mala e ritorna con la buona fortuna, ma, fuggendo e ritornando, è sempre congiunto co 'l vizio.[34] Ma l'amico ne' pericoli ci sovviene, ne le fatiche e ne le spese e ne le cose malagevoli, e solamente in quelle che sono congiunte con qualche vergogna ricusa d'adoperarsi; l'adulatore tutto al contrario si scusa ne le fatiche e ne l'operazioni che hanno difficultà e malagevolezza, non si trova con l'amico a difender la causa, non a consigliare; non l'accompagna ne le contese o ne le battaglie, ma a' conviti, a le commedie, a le feste, a' giuochi corre non chiamato, fidele ministro e messaggiero d'amore e diligentissimo investigatore de' più fini e preziosi vini e de le più delicate vivande, e de la feminile onestà nemico e insidiatore.[35] **[23]** Necessario ancora è l'amico, inutile l'adulatore: laonde è simigliante a la simia, la quale sa imitar solamente, ma non può guardare la casa come il cane, non portare la soma come il cavallo, non arare la terra come il bue; però sostiene l'ingiurie e disprezzi, e non si reca ad onta d'esser beffato e schernito e di farsi quasi gioco e trastullo de gli adulati.[36] Ecco alcune de le molte cose dette da Plutarco per insegnarci a conoscere l'uno da l'altro per le similitudini e per le dissimilitudini, per le proprietà e per le differenze di ciascuno. **[24]** Proprietà è de l'amico il parlar libe-

33. «Sic amicus, si qua inciderit necessitas, quae sumptum, aut periculum, aut laborem postulent, cupit vocari primus, citraque tergiversationem et prompte negocium in se suscipit: tantum ubi res cum dedecore coniuncta est, detrectat obsequium, sibique parci postulans. Adulator vero contra facit. In laboriosis quidem ac periculosis officiis excusat. Quod si ceu vasa solemus, ita pulsu tentes hominem, causans aliquid, insyncerum quendam et minime generosum tinnitum redit. Ceterum in dedecorosis, sordidis, et infamibus obsequiis, abutere, calca, nihil illic grave, nihil contumeliosum existimat» (Plutarco 1532, c. 382v e Plut. *Quo pact.* 64D-E). Come in precedenza, si condanna nuovamente la ricerca del plauso del volgo e l'ambizione, che sono definite «apparenza» e «opinione»: tali elementi sono biasimati da Tasso anche nell'esordio del *Cataneo-idoli* (9, 59) e in *Cataneo-conclusioni* 15.

34. Lievemente diverso il passo plutarcheo, dove la natura malvagia dell'azione (ovvero il vizio) serve a individuare l'adulatore, che è sempre accondiscendente: «Ego non in hoc potissimum possis hominis naturam cognoscere, quod adulator inservit moleste, et pollicetur facile, sed longe magis hoc, quod amicus inservit in rebus honestis, adulator turpibus: hic ad gratiam, ille ad utilitatem» (Plutarco 1532, c. 382r e Plut. *Quo pact.* 64B-C).

35. «In factis enim adiutandus est amicus, non in malefactis: et in consiliis non in insidiis: et in testimoniis, non in fraudibus. Atque adeo infortunii partecipem esse convenit amico, sed non iniustitiae» (Plutarco 1532, c. 382r-v e Plut. *Quo pact.* 64A-F).

36. «Vides ne simiam? Non potest custodire domum, ut canis: non gestare sarcinas, ut aequus: non arare terram ut boves, et ideo tolerat iniurias, scurratur, lusus, ac risus se praebet instrumentum. Sic et adulator, quem nec in dicendo, nec in consulendo, nec in certaminibus, ac periculis adesse potest amico» (Plutarco 1532, c. 382v e Plut. *Quo pact.* 64E).

ramente, de l'adulatore il favellare in grado; ma ne l'operazioni è proprio de l'amico l'essere officioso, de l'adulatore il ricusare i pericoli e le fatiche. Sono differenti nel principio, perché l'amicizia nasce da similitudine, l'adulazione da dissimiglianza; ne l'elezione, perché l'amico elegge di esser partecipe de la sciagura e de la colpa, l'adulatore fugge la mala ventura, ma del vizio non è nemico; dal fine, perché l'uno ha per fine il giovare, l'altro il piacere; da l'uso, perché l'amico è necessario, l'altro inutile; dal modo, perché l'amico, pur che non manchi ne le più vili cose, ne le grandi non ha difetto, ma l'adulatore in queste è difettoso, in quelle soperchio; da gli effetti ancora, avenga che giovi l'amico ne l'operazioni, noccia l'adulatore; e in somma da lo studio e da la contesa, perché l'adulatore cede la vittoria de le cose oneste, ma in questa sola non si contenta l'amicizia d'esser superata. Quinci avenne che risonarono di grida e d'applauso gli antichi teatri nel contrasto di Pilade e d'Oreste, quando ciascuno voleva morir per l'amico e vincer di magnanimità, e i nuovi parimente con le medesime voci si maravigliarono, s'io n'intesi il vero, per l'emulazione di Ruggiero e di Leone e di quella lor magnanima contesa.[37]

[25] F.N. Di molte cose mi maraviglio e di molte son dubbio;[38] e prima noi abbiamo conchiuso che l'amicizia ami la verità e aborrisca la falsità.

G.M. Senza fallo.

F.N. Ma se ciò è vero, più laudevole sarà ne l'amicizia la verità detta d'Oreste, d'esser Oreste, che la bugia detta da Pilade, d'essere Oreste, per morire in vece de l'amico.

G.M. L'una e l'altra è parimente laudevole.

37. È la prima volta, nel corso del dialogo, che la voce di uno dei personaggi prende nettamente il sopravvento. La lunga requisitoria rappresenta il momento culminante della "sezione plutarchea" (i riferimenti agli *Opuscula* si diradano da questo momento in poi). In tal senso si riassume in questa battuta l'intera riflessione fin qui svolta, rimarcando le differenze sostanziali tra amicizia e adulazione (principio, elezione, fine, uso, modo, effetti). Per quanto riguarda la proverbiale amicizia tra Oreste e Pilade, essa si esplica nell'episodio che vede il secondo prendere l'identità del primo, nel momento in cui questi è stato condannato a morte per aver ucciso Clitennestra ed Egisto (nell'*Orestea* di Eschilo si narra in tre tempi la storia dell'assassinio di Agamennone da parte della moglie Clitennestra e la vendetta del loro figlio Oreste uccisore della madre). L'episodio, richiamato anche da Dante (*Purg.* XIII 32-33), è verosimilmente tratto da Cic. *Amic.* VII 24, dove si sottolinea – come fa Tasso – che il teatro risuonò di applausi durante la rappresentazione di una tragedia di Pacuvio relativa a questo mito (ma vd. anche Cic. *Fin.* V 63: cfr. Centorbi 2017, pp. 7-8). La casistica si amplia, inoltre, con una sorta di caso moderno. Ruggiero e Leone sono personaggi ariosteschi (*OF* XLIV-XLVI): il secondo è innamorato di Bradamante, a sua volta innamorata di Ruggiero. Nonostante la rivalità amorosa, tra i due nasce un'amicizia grazie alla quale Ruggiero e Bradamante riusciranno a sposarsi.

38. La formula ricalca il tipico atteggiamento con cui il Socrate platonico si rapporta alle lunghe dissertazioni, per poi avviare il confronto dialettico.

[26] F.N. Adunque l'amicizia non ama più il vero del falso, ma l'uno e l'altro egualmente, anzi più tosto concede la somma laude a la falsità, perché la verità detta da Oreste non meritava gran fatto d'esser lodata, non potendo egli consentire a la morte e a la bugia de l'amico senza colpa; ma la menzogna di Pilade è quella che mosse la maraviglia e fece risonare i teatri con applauso de la sua incredibile costanza. **[27]** E se quello è vero che si conchiude per questo argomento, in niuna occasione la verità confermò tanto l'amicizia quanto in questa la menzogna detta non a l'amico ma per l'amico: ecco un de' miei dubi ne' quali io sono avviluppato; e 'l signor Giovan Battista, che può, non si sdegnerà di scioglier questo nodo. L'altro mio dubbio è ne la proprietà che voi con le parole di Plutarco attribuite a l'amicizia, perch'io avrei detto che l'amicizia non avesse cosa alcuna di proprio, ma tutte fossero comuni.

G.M. Tutte sono communi le cose utili, ma ne l'oneste ha l'amico qualche proprietà.

[28] F.N. In questa guisa l'amicizia non sarà avara cosa, ma ambiziosa molto, poiché riserba per sé la vittoria de le cose oneste, da le quali nasce l'onore.[39]

G.M. Diciamo adunque che fra gli amici ogni cosa è commune, ma alcune nondimeno sono proprie di tutti gli amici e non communi a gli adulatori, come è la libertà del parlare, la qual Plutarco assomiglia a l'asta d'Achille: perché, sì come Patroclo, vestendosi l'arme del compagno, condusse i cavalli in battaglia e solamente la lancia non fu ardito di toccare, così conviene che l'adulatore, mentre va quasi ombreggiando il culto e gli ornamenti de l'amico e imita l'insegne e l'imprese, lascia solo la libertà del parlare come peso troppo grave.[40]

[29] F.N. Da un dubbio nascono molti: né so la cagione perché Patroclo sia assimigliato a l'adulatore, se forse non ci vuol significare che, se fu aman-

39. La questione dell'onore, centrale nella riflessione tassiana, è trattata in special modo nel *Forno*, dove – nel distinguere onore e gloria – si sottolinea che il primo «risguarda più la possanza di benificare» (173). A essa si torna nel corso di questo dialogo (vd. in particolare 108-109, con citazione dal *Laelius* di Cicerone).

40. Come sottolineato più volte, è proprietà specifica dell'amicizia, rispetto all'adulazione, la libertà nel parlare. Tasso costruisce un parallelismo tra Patroclo, che in battaglia usò armi e cavalli di Achille ma lasciò la sua lancia, e l'adulatore, che utilizza tutti i requisiti tipici dell'amicizia ma mette da parte la franchezza. Per tale immagine rinviamo ancora a PLUTARCO 1532: «Itaque quemadmodum Patroclus Achillis induens arma, et equos in pugnam educens, solam hastam Peliacam non ausus est attingere, sed hanc omisit, sic conveniebat ut adulator, quum amici cultum et supellectilem adumbrat, hucusque notas et insignia imitatur, solam loquendi libertatem, tanquam eximium amicitiae gestamen, grave videlicet, ingens, et validum, intactam et inimitatam relinqueret» (c. 377*r*, vd. inoltre PLUT. *Quo pact.* 59B).

te, fu adulatore, percioché tutti gli amanti sono in qualche modo lusinghieri; ma se fu amico, non doveva lasciar la lancia, cioè la libertà del parlare, la quale si conviene a' maggiori d'età. Ma Patroclo (come leggiamo in Omero e in Platone) era men giovane d'Achille: poteva adunque ammonirlo, e doveva farlo; ma forse ebbe riguardo a la disugualità del valore e de la fortuna.[41]

G.M. A questa senza fallo.

[30] F.N. Ma l'amicizia dovrebbe esser fra gli eguali e fra' disuguali, come dice Aristotele, il quale, oltre quella amicizia che è propriamente detta amicizia, ragiona d'un'altra ch'egli ne' libri a Nicomaco chiama in supereccelenzia, la quale è fra' superiori e gli inferiori di virtù o di fortuna; ma gli amici diseguali, essendo ne la disegualità simili a gli adulatori, deono esser somiglianti nel rispetto del ragionare e conceder tutte le cose a' maggiori.[42]

41. L'identità tra amante e adulatore e la difficoltà di distinguere l'amico dall'adulatore erano state discusse, ad esempio, nel primo libro di Guazzo, *Civile conversazione*, dove si evidenzia, in linea con quanto precedentemente osservato, anche la pericolosità dell'"adulazione silenziosa" (vd. nello specifico pp. 54 e 59). Se Patroclo fu amico e non amante-adulatore di Achille, avrebbe dovuto invece utilizzare la lancia, ovvero non si sarebbe dovuto trattenere dall'ammonirlo, tanto più che – come sottolineano le fonti segnalate da Baffetti 1998, *ad loc.* (Hom. *Il.* XI 786 e sgg., e Pl. *Symp.* 180A) – era più anziano di lui (sulla differenza tra amici per età, nobiltà e ricchezza si sofferma anche Pl. *Ly.* 207B-C). L'unica giustificazione possibile di Patroclo risiede per Tasso nel fatto che la sua condizione inferiore non gli avrebbe permesso il parlare liberamente ad Achille. L'esempio di Patroclo e Achille consente lo slittamento della discussione sulla questione dell'amicizia tra eguali e diseguali. Costante la riflessione tassiana sulla figura del Pelìde a partire dalle *Lettere poetiche*, dove l'eroe rappresenta il modello attorno al quale costruire l'immagine di Rinaldo («Così mi governo ne i canti seguenti per far necessario il ritorno di Rinaldo, come necessario alla vittoria de' greci ch'Achille vesta l'armi»: *Lettere poetiche*, XII, pp. 91-116: 101), fino ad arrivare al *Giudicio*, dove invece è centrale per la figura di Riccardo («Per divina grazia, adunque, s'acquistano l'arme di luce, o siano le virtù o le buone operazioni, che bastano a vincere potestates umbrarum et tenebrarum; similmente però è detto a Riccardo»: *Giudicio* I 173). Su Achille ci si sofferma anche in *Forno* 195-201, *Padre di famiglia* 362-363 e *Porzio* 187-200: cfr. Caputo 2017, pp. 117-137. L'ennesimo riferimento ad Achille, accompagnato dalla figura di Patroclo, ci consente di sottolineare come, lavorando in quegli anni alla *Conquistata*, Tasso ponesse particolare attenzione all'amicizia: nel poema riformato il letterato cinquecentesco inserì il tema dell'«amicizia eroica, sul modello (in sé polisemico) di Achille e Patroclo, che Tasso realizza con la vicenda di Riccardo e Ruperto» (Gigante 2007, pp. 259-260, nota 84, e Russo 1998, pp. 78-79, nota 73).

42. La battuta segna il passaggio a quella che potremmo definire la "sezione aristotelica" e il nome di Plutarco tornerà esplicitamente soltanto nel § 122. In *Eth. Nic.* VII 1158b-1159b Aristotele ha appunto ragionato di amicizia tra eguali e diseguali: «C'è, poi, un'altra forma di amicizia che è basata sulla superiorità, come ad esempio quella del padre verso il figlio e, in generale, del più anziano verso il più giovane, del marito verso la moglie e, in generale, di chi comanda e di chi è comandato [...]. D'altra parte la gente comune, a quan-

G.M. Senza fallo.

[31] F.N. Ma questa maggioranza in qual cosa principalmente deve essere considerata? ne la fortuna, ne l'età o ne la virtù?

G.M. Ne la virtù più tosto e nel valore.

F.N. Adunque fu lecito ad Achille, che era valoroso cavaliere, ragionare con tanta libertà contra Agamennone, più vecchio di lui e di maggiore autorità.

G.M. Non parve a molti conveniente.

F.N. Forse fu lecito a Calistene, com'a vecchio e a filosofo, il ripigliare Alessandro così acerbamente e con sì rigido parlare.

G.M. Né Calistene meritò lode de l'acerba riprensione.[43]

to pare, a causa dell'ambizione, vuole essere amata piuttosto che amare; per questo sono in molti ad amare gli adulatori; infatti l'adulatore è un amico in condizione di inferiorità o uno che fa finta di esserlo, e che finge di amare più di quanto è amato [...]. D'altra parte sono l'uguaglianza e la somiglianza che determinano il legame affettivo, e soprattutto la somiglianza degli amici secondo virtù; infatti, essendo stabili in sé, lo rimangono anche nel rapporto con gli altri» (ma vd. anche *Eth. Eud.* VII 1238b e *Mag. Mor.* II 1208b). Tasso aveva spiegato chiaramente questo concetto nella famosa lettera/orazione del 1579 a Scipione Gonzaga, dove si evidenziano molte delle questioni poi trattate all'interno del dialogo: «l'amicizia è di due sorti; una fra gli eguali, che propriamente si chiama amicizia, e propriamente quando ella è fondata non sovra l'utile né sovra il dilettevole, ma sovra l'onesto; l'altra fra' diseguali, e questa è detta amicizia in eccellenza, non essendo dovuti i medesimi uffici né le medesime dimostrazioni d'onore da l'amico maggiore al minore, che sono debiti dal minore al maggiore: e si governa questa seconda amicizia con la proporzion geometrica, come la prima con l'aritmetica» (*Lettere*, II, n. 123). Sulla proporzione geometrica e aritmetica si torna esplicitamente in seguito (§§ 37-40).

43. Questi due casi, evocati nel tentativo di comprendere quando sia possibile la libertà del parlare (quando si è superiori per virtù o per età?), hanno una illustre tradizione: cfr. Hom. *Il.* I 148-171 (per l'episodio di Agamennone e Achille) e Plut. *Alex.* 52 7 (per l'episodio di Alessandro e Calistene: Baffetti 1998, *ad loc.*). Essi sono già segnalati nella fonte plutarchea (*Quo pact.* 65D, 66F, 67A). Su Agamennone e Achille, Alessandro e Callistene Tasso si è già soffermato nella citata lettera del 1579 a Scipione Gongaza: «S'addira Achille, ma s'addira contra Ettore e contra Agamennone, e sovra loro desidera di vendicarsi [...]. Ma s'addira Alessandro, e uccide Calistene suo filosofo: l'uccide per violenza d'un subito affetto» (*Lettere*, II, n. 123). Sul piano dialogico il riferimento a Callistene è presente anche nel *Costante* 61 («e dogliomi che dopo Filippo io non rincontri Alessandro suo figliuolo, il quale a Calistene e a Clito crudele si dimostrò vie più ch'a magnanimo re non era conveniente») e nel *Porzio* 197 («Io non so s'Achille o Alessandro fossero giamai lodati giustamente ne l'ira: ma l'uno, uccidendo Calistene, l'altro, non sapendo perdonare a' corpi morti, mi paiono giustamente ripresi»). Si veda, infine, *Lettere*, I, n. 109 al duca d'Urbino Francesco Maria della Rovere, in cui i casi esemplari sono ripresi proprio in rapporto al tema della libertà del parlare: «Dunque parlerò io con esso voi, non come i persiani o i medi parlavano con Astiage o con Serse; né meno come Calistene osava parlare con Alessandro; ché né io sono Calistene, né voi porgete a' riprensori quella materia che ne porgeva Alessandro».

[32] F.N. In qual maggioranza adunque d'amicizia è lecita la libertà del parlare, se non conviene in quella de la virtù o de la età? in quella de la fortuna? Adunque gli amici maggiori non sono i più nobili, i più valorosi, ma i più ricchi, come piacque a monsignor de la Casa, che de' beni de la fortuna fu oltremodo abbondevole.[44]

G.M. Io direi ch'ivi si convenga maggior libertà del parlare, ove sia maggior dignità.

F.N. Cotesto potrebbe esser vero, se la dignità fosse congiunta con la potenza; ma, essendo disgiunta, a' più degni sarebbe molto pericoloso il parlare rigidamente.

G.M. Senza dubbio.

[33] F.N. Dunque, se la dignità sola ritiene la libertà, la ritiene con pericolo; ma se la riserva congiunta con la potenza, la maggioranza è pur de la fortuna: laonde, per non concedere a la fortuna alcuna superiorità, non permetterei che fosse alcuna superiorità ne l'amicizia, ma direi che la vera amicizia fosse tra gli eguali solamente, seguendo in ciò il giudicio de' Pitagorici, i quali (come referisce Alessandro Afrodiseo, comentatore d'Aristotele sopra i libri scritti da lui de la *Filosofia divina*) definirono l'amicizia parimente pari: quasi non bastasse quello ch'è eguale inegualmente, ma a la vera amicizia si richiedesse la vera equalità.[45] E agevolmente credo che dal signor Giovan

44. Russo 1998 sottolinea che un richiamo al trattato di Della Casa, *De officiis inter potentiores et tenuiores amicos*, era stato fatto proprio nella lettera precedentemente citata del 1579 a Scipione Gonzaga: «Ma né questa [l'amicizia] si può conservare quando a l'amico minore non sia dato quel che gli si conviene; perché altramente sarebbe servitù non sol di nome, ma di effetto: dico d'effetto, perché, secondo l'essenza de la cosa, non solo non è servitù la conversazione che comunemente s'ha con privati maggiori, ma né anche quella che s'ha co' principi è propriamente servitù; ma più tosto amicizia in eccellenza, la quale per riverenza s'ha preso il nome di servitù, che da l'adulazion del mondo e de le corti è stato poi molto addolcito, come ben mostra monsignor De la Casa nel suo Trattato de gli uffici de gli amici minori verso i maggiori; e solo gli schiavi son quelli che propriamente servi si possono dimandare» (*Lettere*, II, n. 123). Nel trattato, al quale Tasso fa qui specifico riferimento, si ragiona appunto dell'amicizia che si instaura tra gli uomini potenti e ricchi, da un lato, e quelli poveri e di bassa condizione, dall'altro (vd. la dichiarazione che introduce il trattato nel volgarizzamento Della Casa 1559: «insieme ho raunato alcuni ammaestramenti, e quasi composto un'arte di quella amicitia; la quale è tra gli huomini potenti, e ricchi, e le persone basse, e povere, e a cui l'odioso nome della servitù, per la somiglianza, che con lei ha, è stato posto», c. 2*v*). All'opera di Della Casa Tasso ha fatto riferimento anche nel *Padre di famiglia* («e sovra questi particolarmente fu scritto dal signor Giovanni della Casa quel trattato degli uffici minori il qual da te, che molto sei vago di legger l'opere sue, so che molte fiate dee esser letto e riletto: sì ch'altro di loro non dirò di quello ch'ivi n'è scritto», 117).

45. Risultando errate le ipotesi precedenti, il Forestiero finisce per negare che possa esserci una vera amicizia fra diseguali: da qui parte la ricerca della «vera egualità», supposta

Battista mi sarà conceduto che si ritrovi la vera equalità, quantunque quel che ella sia o quale, per sentenza di Platone nel dialogo decimo de le *Leggi* è occulto ad ogni altro giudicio, se non a quello de gli iddii.[46]

G.M. E come si può negare quel che approva Platone?

[34] F.N. Ma concedendosi che si trovi una vera equalità, per nascosta ch'ella sia, è necessario ancora che ci sia una falsa equalità, ne la quale di leggieri ci avegnamo, e quasi altra equalità non conosciamo: laonde non possiamo conoscere agevolmente ch'ella sia falsa. Dico che è necessario ch'ella ci sia, perché non può esser l'un contrario che non sia l'altro; ma la vera e la falsa equalità sono a mio parere contrarie, se forse a la vera equalità non vogliamo più tosto dar per contrario la falsa inegualità.[47]

come fondamento della vera amicizia. Come testimoniato dai postillati barberiniani (cfr. Russo 2022, p. 390, n. 20), Tasso lesse il commento di Alessandro di Afrodisia alla *Metafisica* aristotelica in un'edizione del 1536 (Aristotele-Alessandro di Afrodisia 1536). Richiede più volte una copia di tale commento nelle epistole del 1586-1587 a Costantini (10 ottobre 1586: *Lettere*, III, n. 662), a Manuzio (15 ottobre 1586: *Lettere*, III, n. 666), a Pignata (25 gennaio 1587, *Lettere*, III, n. 759), ancora a Costantini (13 maggio 1587 e 7 giugno 1587, *Lettere*, III, nn. 814 e 828): cfr. Basile 2000, p. 231. Per la questione del *pariter par* con riferimento ai pitagorici vd. – come segnalato da Baffetti 1998 *ad loc.* – Alex. Aphr. *in Metaph.*, nell'esposizione di *Met*. A 987a, in cui la riflessione sull'amicizia serve a esplicitare (e a criticare su base aristotelica) la dottrina pitagorica riguardante le definizioni («Se, ad esempio, capitava loro di chiamare l'amicizia "uguaglianza" e per questo assumevano che la definizione dell'amicizia era il numero quadrato, dicevano che il primo numero al quale inerisce questa definizione era l'amicizia, comportandosi allo stesso modo di colui che ritiene che siano la stessa cosa il doppio e il numero due, in quanto il doppio si predica innanzitutto del numero due»). Ancora una volta per Tasso testo e commento, sul piano delle *auctoritates*, finiscono per sovrapporsi e divenire entrambi oggetto di lettura e riflessione (segnaliamo che tra i *marginalia* della parte di commento citata, nell'edizione a disposizione di Tasso, è segnalata una specifica sezione testuale con l'indicazione «Amicitia quid»: Aristotele-Alessandro di Afrodisia 1536, p. 22).

46. Qui Tasso cita probabilmente a memoria, facendo riferimento al Libro X delle *Leggi* platoniche: più calzante per il discorso elaborato è – come sottolineato da Baffetti 1998 *ad loc.* – Pl. *Leg.* VI 757B («Questa [l'uguaglianza autentica e migliore] corrisponde al giudizio di Zeus e fra gli uomini prevale solo in minima parte [...]. Essa attribuisce a chi è di più, di più e a chi è di meno, di meno, dando in giusta misura secondo la natura di ognuno»).

47. Seguendo le tesi sulla contrarietà, che Aristotele ha affrontato soprattutto nel suo *corpus* logico (vd. in generale *Cat.* X 11b-12a e XI 14a, ma anche *Met.* Γ 1005b-1006a), il Forestiero sostiene che se esiste una «vera equalità», la cui individuazione risulta davvero difficile («per nascosta ch'ella sia»), deve esistere al contempo anche il suo contrario, ovvero una «falsa equalità», che invece riscontriamo facilmente e quindi sembra l'unica da noi conosciuta e alla quale siamo abituati («quasi altra equalità non conosciamo»). È questa per il Forestiero la contrarietà (vera con falsa equalità), a meno che non si voglia considerare contraria alla vera equalità la «falsa inegualità» – il che, come il Forestiero lascerà intendere nella battuta successiva, sarebbe un errore logico.

G.M. Come vi pare.

[35] F.N. Ma per aventura la falsa inegualità e la egualità vera potrebbono esser l'istesso o in istesso subietto; ma la falsa egualità e la vera egualità non possono in alcun modo essere insieme. Ma ricercando la vera egualità, non so s'andremo cercando quello che è eguale per sé, il qual si ricerca nel *Menone* di Platone: ma o sia l'istesso l'equale per sé a quello che è veramente eguale, o pur diverso, bastici ora di trovar quello che è veramente eguale.[48]

G.M. Non fia mica picciolo acquisto il ritrovarlo.

[36] F.N. Ma dove l'andrem noi cercando? ne le republiche popolari, dove coloro che sono eguali ne la libertà vogliono essere eguali in ciascuna altra cosa e tutte le governano con la proporzione aritmetica? Diremo dunque che eguali fossero Iperbolo e Aristide, e che fra loro fosse vera egualità perché erano pari ne la libertà.[49]

48. In quanto contrarie, «falsa equalità» e «vera equalità» non possono stare insieme: cfr. ARIST. *Int.* 24b («non è possibile che i contrari siano allo stesso tempo in relazione alla stessa cosa») e *Top.* II 113a («è impossibile che alla stessa realtà appartengono contemporaneamente caratteristiche contrarie»). Per quanto riguarda Platone, BAFFETTI 1998, *ad loc.*, indica qui *Men.* 82C sgg. Nel passo segnalato Socrate, per affermare il concetto di reminiscenza, dialoga con un servo e lo sprona a ragionare sulla figura del quadrato e sui suoi lati uguali, sul rapporto tra essi e la dimensione della figura. A tale approccio matematico, relativo all'uguaglianza, si torna subito dopo, segnalando la differenza tra "proporzione geometrica" (i premi sono ripartiti in considerazione del singolo valore) e "proporzione aritmetica" (i premi sono ripartiti in misura uguale). Il passo platonico è indicato da Tasso come esempio dell'«uguale per sé» (uguaglianza tra i lati di un quadrato, vale a dire un ideale ipostatizzato di uguaglianza irrealizzabile nell'esperienza mondana degli uomini): questa uguaglianza non è detto coincida o sia associabile al «veramente uguale» (uguaglianza tra gli uomini), che è l'oggetto della ricerca dialogica.

49. L'accostamento tra la figura di Iperbolo, demagogo ateniese ostracizzato intorno al 416 a.C., e di Aristide, importante politico ateniese dello stesso secolo, serve a decretare l'impossibilità di stabilire un principio di uguaglianza: benché abbiano entrambi vissuto in epoca repubblicana, dunque in condizione di egualità politica, i due sono infatti profondamente diseguali sul piano della virtù. In questo senso le due figure sono citate insieme nell'*Oratio de pace* di Isocrate (alle orazioni di Isocrate si fa subito dopo esplicito riferimento), con il seguente significato: la repubblica del passato fu superiore a quelle successive proprio come Aristide, Temistocle e Milziade furono superiori a Iperbolo e Cleofonte. Tasso lesse Isocrate in un'edizione del 1548 edita a Basilea (*Isocratis Orationes omnes [...] per Hieronymum Vuolfium Oetingensem*, per la quale cfr. RUSSO 2022, p. 391, n. 24): «Respublica certe superiore tempore tanto melior et praestantior fuit, quam ea qua secuta est, quanto viri meliores fuerunt Aristides et Themistocles et Miltiades, Hyperbolo et Cleophonte, et istis qui iam regnant in concionibus» (ISOCRATE 1548, p. 159). I due personaggi, singolarmente, sono citati anche altrove nel *corpus* dei dialoghi (vd., ad esempio, il *Nifo* per Iperbolo: «per ignoranza de' consigli de' principi e per inesperienza de l'arte de la guerra si lasci di leggieri volgere e rivolgere da' Cleoni e da gli Iperboli», 67; il *Messaggiero* per Aristide: «in questa

G.M. Ciò a niun modo può tolerarsi.

[37] F.N. Dunque la vera egualità non sarà ne le republiche, dove ciascuno si stima degno de' medesimi onori; né i buoni e i rei, come dice Isocrate, deono esser egualmente onorati.[50]

G.M. Non per opinione de' più savî.

F.N. E non vi essendo la vera egualità, non vi fia per aventura la vera amicizia: la cercherem adunque più tosto ne le republiche de gli ottimati, ne le quali gli onori e i premi sono compartiti con proporzione geometrica.

G.M. Così mi pare più convenevole.

[38] F.N. Ma se ciò è vero, la vera egualità fie quella che premia inegualmente: perciò che, sì come insegna Aristotele nel quinto de le sue *Morali*, deono pigliarsi quattro termini, cioè due cose e due persone. Sia Achille di degnità e merito quasi dodici, Patroclo come sei; siano due cose, l'una di prezzo d'otto, l'altra di quattro. Sì come Achille, il quale è di dodici, si considera in rispetto di Patroclo, ch'è il sei, così la cosa ch'è otto, data per mercede ad Achille nel compartimento de le prede, ha 'l medesimo riguardo a quella di quattro che si diede a Patroclo. Dunque l'egualità consiste ne' premi dati a gli ineguali disegualmente.[51]

[39] G.M. Così pare convenevole.

F.N. Questa è dunque vera egualità.

⟨G.M.⟩ Vera.

F.N. E fra costoro potrà esser vera amicizia.

corrozione de prencipi e di cittadinanze egli ad Aristide vorrà agguagliarsi», 239; il *Porzio* ancora per Aristide: «Aristide parimente, cognominato il Giusto, non poté insegnare al suo figliuolo Lisimaco la giustizia in guisa ch'egli fosse più giusto de gli altri», 44).

50. BAFFETTI 1998, *ad loc.*, ipotizza qui un riferimento all'orazione *Ad Demonicum* 29: «In multis Demonice rebus, multum interesse comperimus inter bonorum virorum rationes, et improborum hominum cogitationes: sed in mutua vitae consuetudine, longe maxime discrimen deprehenditur» (ISOCRATE 1548, p. 1; ma vd. anche p. 4).

51. Per comprendere il passo bisogna rifarsi ai concetti di «proporzione aritmetica» (36) e «proporzione geometrica» (38), i quali sono spiegati proprio in *Eth. Nic.* V 1131b-1132a. Ciò che è veramente uguale non può essere ritrovato nelle repubbliche popolari, dove vige la prima forma di proporzione (tutti, al di là del proprio valore, si stimano degni degli stessi onori), ma piuttosto nelle repubbliche aristocratiche, dove vige invece la seconda forma (i premi sono ripartiti in base al valore). Se le cose stanno così, la vera egualità coincide con il dare premi diseguali a persone diseguali. Tasso esemplifica il ragionamento generale aristotelico, applicandolo ai casi specifici di Achille e Patroclo (*Eth. Nic.* V 1131a: «Necessariamente, quindi, il giusto si realizza almeno tra quattro termini: infatti due sono gli individui tra cui si instaura un rapporto che sia giusto, e due le cose rispetto a cui si ha un rapporto con queste caratteristiche», ma esplicativo anche un passo di *Eth. Eud.* VII 1241b, dedicato all'uguaglianza aritmetica e proporzionale).

G.M. Tale fu l'opinione di quei tempi.[52]

F.N. Dunque al contrario abbiamo conchiuso di quel che prima credevamo, cioè che la vera egualità sia disegualmente eguale: e questa è quella egualità, se non m'inganno, la quale è nel cielo, dove non tutti participano egualmente de la gloria, benché fra l'anime beate sia somma amicizia e somma concordia.[53]

[40] G.M. Assai è certa questa dimostrazione.

⟨F.N.⟩ S'ingannaro adunque i Pitagorici, e io con essi, stimando che la vera amicizia sia quella ch'è parimente pari: perch'ella non è ne le republiche de gli ottimati, né pur nel cielo. S'ingannarono ancora dicendo che la giustizia è quella ch'è parimente pari, come referisce Aristotele ne' libri ad Eudemo: perché la giustizia e l'amicizia sarebbe il medesimo, e oltre di ciò la vera giustizia non si troverebbe ne la proporzione geometrica ma ne l'aritmetica, non fra gli dii o fra gli ottimi principi ma ne le republiche popolari: il che è falso.[54]

G.M. Così mi pare senza dubbio.

52. Dietro l'affermazione del Forestiero è possibile scorgere l'ipotesi che quel modello di amicizia, definito nel ragionamento precedente (la vera egualità consisterebbe nel premiare in modi diseguali gli ineguali), non sia replicabile nel mondo moderno.

53. È possibile qui indicare un richiamo alla strutturazione gerarchica del *Paradiso* dantesco: così come in cielo le anime partecipano in modi diversi della gloria divina (cfr., ad es., *Par*. III 58-90 e *Par*. VI 112-126), allo stesso modo la vera egualità è – secondo la formula tassiana – «disegualmente eguale».

54. Il Forestiero Napolitano, che ha ormai preso il sopravvento nella discussione, giunge così a un primo punto d'approdo: i Pitagorici hanno sbagliato a identificare la vera amicizia con il «parimente pari», che non esiste né nelle repubbliche aristocratiche né in cielo, dal momento che la vera amicizia è uguaglianza nella diversità. L'errore è doppio, poiché definendo anche la giustizia come "parimenti pari" i Pitagorici hanno trasformato giustizia e amicizia nella stessa cosa: così facendo anche la vera giustizia non sarebbe distributiva/geometrica, ma correttiva/aritmetica, e ciò è falso. In sostanza si ribalta, per il momento, quanto affermato nel § 33, dove – attraverso il commento aristotelico di Alessandro di Afrodisia – si è fatto riferimento ai pitagorici. Per il riferimento ad Aristotele, Baffetti 1998, *ad loc.*, indica *Eth. Eud*. IV 1131a-b, dove si ribadisce il concetto di giustizia e distribuzione: «Se gli individui non saranno uguali non otterranno cose uguali, e di qui gli scontri e le rivendicazioni, nel caso in cui persone uguali ottengano cose disuguali o persone disuguali ottengano cose uguali. Questo, inoltre, risulta chiaro anche dal principio della distribuzione secondo il merito; infatti nelle distribuzioni tutti concordano che il giusto deve essere valutato rispetto a un certo merito, ma non tutti intendono il merito allo stesso modo, ma i democratici lo intendono come il fatto di essere liberi, gli oligarchici lo fanno risiedere nella ricchezza e talvolta nella nobiltà di nascita, gli aristocratici nella virtù. Quindi il giusto è, in qualche modo, il risultato di una proporzione. Infatti la proporzione non riguarda solo il numero *strictu sensu* ma ciò che è misurabile in generale; infatti la proporzione costituisce un'uguaglianza di rapporti e implica almeno quattro termini» (ma sulla questione dell'attribuzione in proporzione vd. anche *Eth. Nic*. VIII 1162b-1163a).

[41] F.N. Ma forse non è inconveniente che la giustizia e l'amicizia sia l'istessa cosa o molto congiunta, come parve ad Aristotele; e quando i Pitagorici definirono che l'amicizia fosse quella che parimente è pari, vollero ch'ella fosse fra due persone eguali non solamente di libertà, ma d'età, di merito, di valore e di degnità, a' quali tutti gli onori e tutti i premi egualmente eguali si dovessero concedere.[55] **[42]** Ma tali per aventura non furono Teseo o Piritoo, né Achille o Patroclo, né Pilade e Oreste, né Lelio e Scipione: laonde è più tosto l'idea de l'amicizia, da la quale potevano per aventura prendere essempio Torquato e Valerio Corvino, o Cesare e Pompeo, se fossero stati contenti d'essere amici, o Bruto e Cassio, se giusta fosse stata la loro azione: e io in questa idea riguardai, quando descrissi l'amicizia del re di Gotia e di quel di Svecia; ma l'amor non consentì ch'io potessi descriverla perfetta.[56] **[43]** Molto adunque sono dubbioso se la vera amicizia, la quale dee consistere ne la vera equalità, sia quella che egualmente è eguale o pur l'altra ⟨ch'⟩è pari imparimente; percioché è malagevol molto l'affermare che fra Lelio e Scipione e fra gli altri già detti non fosse vera amicizia, quantunque fosse in eccelenzia, non essendo egualmente eguale e non potendo la virtù di Lelio agguagliarsi

55. Per il nesso tra giustizia e amicizia cfr. *Eth. Nic.* VIII 1160a ed *Eth. Eud.* VII 1234b (vd. inoltre *Mag. Mor.* II 1211a). Nelle etiche si ribadisce che le forme di amicizia corrispondono a forme di comunità e che in una comunità può esistere amicizia e giustizia "diseguale" («anche tra le amicizie ve ne sono alcune più strette e altre meno. Inoltre anche tra le forme di giustizia vi sono delle differenze: infatti non è la stessa quella dei genitori verso i figli e quella dei fratelli tra di loro, né quella che si instaura tra gli amici e i concittadini, e lo stesso vale per altri tipi di amicizie», *Eth. Nic.* VIII 1160a). Il riferimento alla giustizia serve a Tasso per riflettere ancora in merito al tipo di uguaglianza sulla quale si fonda l'amicizia (uguaglianza nella diversità o uguaglianza nell'uguaglianza?).

56. Alle coppie già citate (Achille e Patroclo, Oreste e Pilade) si aggiunge ora un riferimento al tessalo Piritoo e al compagno ateniese Teseo: a essi si affiancano Gaio Lelio e Scipione l'Emiliano, protagonisti del *Laelius de amicitia* di Cicerone. Queste prime quattro coppie non corrispondono all'idea pitagorica dell'amicizia come perfetta uguaglianza ma sono esempi intramontabili di amicizia affettiva (cfr., ad esempio, CASTIGLIONE, *Cort.* I 5 31-42 [I 32]). Alla loro amicizia Tasso ha fatto riferimento nella citata lettera a Scipione Gonzaga del 1579: «Ma potrete affermar ragionevolmente, che se voi siete Scipione, io non son però Lelio; e che s'amico vi sono stato, io non merito d'esser più tale» (*Lettere*, II, n. 124). A questi casi si sommano poi esempi di altre coppie, che sono composte da persone di condizione uguale e dunque potenzialmente amiche nel modo più perfetto ma che per motivi diversi (rivalità politiche o amorose) non hanno saputo intessere un legame reale di amicizia: Cesare e Pompeo, rivali ma valorosi allo stesso modo; i due cesaricidi Bruto e Cassio; Tito Manlio Torquato e Marco Valerio Corvino, entrambi protagonisti di un vittorioso duello contro un nemico gallo. La casistica si chiude con un'autocitazione relativa ai protagonisti del *Re Torrismondo*, ovvero i sovrani Torrismondo e Germondo, innamorati di Alvida (IV 2 2175-2179): la riflessione su amicizia e amore struttura l'intera opera (vd. almeno il coro dell'Atto III, 1995-2011).

co 'l valor di Scipione, né quella di Patroclo con la fortezza d'Achille, e così ne gli altri. Da l'altro lato non devrebbe parerci maraviglia se l'amicizie, per così dire, de gli uomini non siano così perfette com'è quella considerata da' Pitagorici quasi in idea: dico quasi in idea perch'altro sono i numeri, altro l'idee; tutta volta non vi mancarono di quelli che dissero che erano il medesimo.[57]

G.M. Questa mi pare assai sottile ragione.

[44] F.N. Forse con maggiore applauso si potrebbe affermare che l'amore non è men possente de la morte: laonde, se la morte agguaglia tutte le nostre diseguaglianze, come dice il Petrarca, può l'amor parimente far pari le cose dispari, e, come disse Aristotele, quando si ama come si conviene a la degnità di ciascuno, si fa alcuna egualità.[58] Laonde, se la sapienza di Lelio era eguale a la magnanimità di Scipione, o la prudenza di Ulisse a la fortezza di Diomede, bastava la benevolenza e la concordia a far l'equalità. Potremo adunque riporre la vera amicizia più tosto fra gli eguali che fra gli ineguali, e diremo con Aristotele ch'avenga il contrario ne la giustizia e ne l'amicizia: perché ne la giustizia primieramente si ricerca quella egualità la qual è per degnità e per convenienza, ne l'amicizia prima quello ch'è eguale per quantità, l'altro dopo.[59]

57. Platone considera i numeri non intrinseci alla realtà sensibile: essi finiscono per essere mediatori tra il mondo naturale e le idee (cfr., tra gli altri, *Resp.* VI 511D e VII 534A). Il riferimento a chi considerò le due dottrine (quella pitagorica e quella platonica) come «il medesimo» potrebbe essere ad Aristotele, che nella *Metafisica* (A 987a-988a) – pur evidenziandone le differenze – confuta come un analogo sistema interpretativo sia il pitagorismo sia l'idealismo platonico (in part. 987b: «Per quanto concerne la "partecipazione", Platone ha innovato soltanto il nome»).

58. Per il riferimento a Petrarca segnaliamo, oltre a *Tr. Mor.* II (Baffetti 1998, *ad loc.*), *Rvf* 316 4 («chi le disaguaglianze nostre adegua»), mentre per Aristotele vd. *Eth. Nic.* VIII 1158b, da dove Tasso preleva alla lettera qui e subito dopo («Che, poi, l'uguaglianza non si realizzi nello stesso modo nella giustizia e nell'amicizia, è evidente; infatti nella giustizia l'uguaglianza si stabilisce in primo luogo secondo il valore e in secondo luogo secondo la quantità, mentre nell'amicizia si stabilisce in primo luogo secondo la quantità e solo secondariamente secondo il valore»). L'attacco della battuta conserva forse una memoria di Cn 8,5: «quia fortis est ut mors dilectio».

59. Sulla scia aristotelica (nell'edizione latina del 1542 letta da Tasso si utilizzano i termini *dignitate* e *quantitate*) Tasso mette in campo due metri di misura, appunto la dignità e la quantità, applicandoli in forme gerarchizzate («prima» e «dopo») all'amicizia e alla giustizia. Esiste in primo luogo l'amicizia che si fonda sulla pari dignità degli individui coinvolti (una parità quantitativa/aritmetica, anche declinata in ambiti diversi, come nel caso della sapienza di Lelio pari alla magnanimità di Scipione): in questo caso basta una generica e reciproca benevolenza o concordia a renderli del tutto uguali e dunque amici. Quando non è così, ovvero c'è un'asimmetria fra i due soggetti, per colmare il divario è necessario rifarsi al concetto di proporzione: l'equilibrio di tipo proporzionale ridistribuisce (come fa la giustizia distributiva) l'amore e l'affezione in modo proporzionato alle effettive gerarchie di valore

G.M. Così estimo convenevole.

[45] F.N. Ma qual vorremo che sia il suo genere?

⟨G.M.⟩ L'equalità per le ragioni che sin ora sono addutte.

F.N. Il pari più tosto, ch'è uno de' dieci ordini de' Pitagorici o de le dieci opposizioni ordinate a l'incontro, che sono quasi sommi generi de le cose; ma ponendo l'amicizia sotto il pari, convenevolmente la nimicizia e la discordia sarà riposta sotto l'impari.[60]

G.M. Così pare assai conveniente, perché assai volte la disegualità è cagione di nemistà, come suole avvenire ne le republiche e ne' regni, ne' quali gli onori e i premi disugualmente dispensati sogliono generare discordia.[61]

[46] F.N. Ne l'istesso modo potremo dire che l'amicizia debba riporsi sotto il genere de la similitudine e la nimicizia sotto quello de la dissimilitu-

(«in tutte le amicizie tra persone differenti, inoltre, la proporzione restaura l'uguaglianza e salva l'amicizia», *Eth. Nic.* IX 1163b). Se chi più è virtuoso deve essere amato in modo proporzionato al suo merito, ciò significa che egli sarà amato dall'amico inferiore più di quanto egli lo ami: questo amore, che non è in sé uguale come quello fra pari, permette di arrivare all'uguaglianza, condizione dell'amicizia. Da qui è possibile precisare meglio la differenza tra giustizia e amicizia. Nell'ambito della giustizia, invece, si deve garantire in primo luogo un equilibrio tra le parti che tenga conto della dignità di ciascuno nella «ripartizione di onori, di ricchezze [...] tra i membri della comunità politica» (*Eth. Eud.* IV 1130b). Questo è il compito della giustizia distributiva, che opera sul piano politico, mentre un criterio di tipo aritmetico/quantitativo è appannaggio della giustizia correttiva, che «regola i rapporti tra i privati» (ivi, 1131b e sgg.), intervenendo a colmare le eventuali disparità che si creano tra gli individui a causa di danni o torti o reati, senza tener conto della differente dignità delle persone coinvolte, ma semplicemente restaurando la parità col compensare al danno subito dalla vittima. Dunque, in amicizia prevale il criterio aritmetico, che garantisce la forma più nobile possibile di amicizia; al contrario, nell'ambito della giustizia, la realizzazione politica e sociale di essa si fonda primariamente su un criterio geometrico. Su tali questioni si ragiona anche in seguito (vd. § 106).

60. Per elaborare una definizione di amicizia è necessario individuare, in senso aristotelico, a quale genere essa appartiene (per i concetti di genere e di specie, che «definiscono una certa qualità riguardo alla sostanza», vd. *Cat.* 3b e *Met.* Δ 1024b). Nei prossimi paragrafi Tasso cerca di comprendere in quale dei sommi generi, ovvero categorie, possa rientrare l'amicizia (con particolare riferimento a *sostanza*, *qualità*, *quantità*, *relazione*). In *Met.* A 986a Aristotele espone la dottrina pitagorica, che considera il pari e il dispari elementi fondamentali del numero, in cui si riconosce il principio di tutta la realtà, e di seguito discute un'ulteriore visione elaborata in ambito pitagorico, che contempla dieci elementi fondamentali opposti ai rispettivi contrari: «Essi pongono, poi, come elementi costitutivi del numero il pari e il dispari; di questi, il primo è illimitato, il secondo limitato. [...] Altri Pitagorici affermano che i princìpi sono dieci, distinti in serie ⟨di contrari⟩: (1) limite-illimite, / (2) dispari-pari, / (3) uno-molteplice, / (4) destro-sinistro, / (5) maschio-femmina, (6) fermo-mosso, / (7) retto-curvo, / (8) luce-tenebra, / (9) buono-cattivo, (10) quadrato-rettangolo».

61. La questione della disuguaglianza, che qui serve a evidenziare le ricadute sul piano politico-sociale del nesso giustizia-amicizia, è trattata nel Libro V dell'*Etica Nicomachea*.

dine, perché la somiglianza de' costumi è cagione di benevolenza, la dissimilitudine d'odio.

G.M. Ne l'istesso modo senza fallo.

[47] F.N. Tutta volta Aristotele ne' suoi libri *Morali*, adducendo l'opinione de gli antichi filosofi, disse che alcuni volsero che l'amicizia fosse una similitudine, come Empedocle, altri più tosto una dissimilitudine e una contrarietà, come Eraclito, il qual disse:

> Quando è secca, la terra ama la pioggia;
> Ma quando più di pioggia è gonfio il cielo,
> A la terra desia cader nel grembo.

Ma queste ragioni sono naturali più tosto che morali: laonde ci atterremo a la primiera opinione, perché veramente la similitudine è amata per sé, ma per accidente la contrarietà.[62]

G.M. Sotto la similitudine dunque e sotto l'egualità sarà l'amicizia.

[48] F.N. Per aventura non può esser sotto l'uno e sotto l'altro genere; ma sotto qual più convenevolmente si riponga, si potrà in questa guisa considerare. I Pitagorici non supponevano altra natura al numero: laonde, quando elli dissero che l'amicizia fosse quello che parimente è pari, volsero che fosse numero senza fallo.

62. Il passo tassiano ricalca *Eth. Nic.* VIII 1155b: «Alcuni ritengono che l'amicizia rappresenti una sorta di somiglianza e che ad essere amici sono coloro che sono simili [...] altri, al contrario, dicono che tutti quelli che sono simili sono come vasai tra di loro. Su questi temi alcuni conducono la ricerca ad un livello più elevato e più vicina alla scienza della natura, come Euripide, quando dice che la terra inaridita ama la pioggia e che il venerando cielo, quando è pieno di pioggia, ama cadere sulla terra, e come Eraclito, quando dice che l'opposto è utile e che dai suoni differenti nasce l'armonia più bella, e che tutte le cose nascono dalla discordia; al contrario altri, tra cui Empedocle, sostengono che il simile tende al simile. Ma lasciamo perdere le difficoltà di carattere fisico (infatti non riguardano questo tipo di ricerca); noi, infatti, ci occupiamo di questioni che riguardano l'essere umano e che hanno a che fare con gli stati abituali e le passioni». Insieme a Baffetti 1998, *ad loc.*, sottolineiamo che il noto frammento tradotto da Tasso con tre endecasillabi sciolti non è di Eraclito, bensì di Euripide (è il Fr. 898 Nauck; lo cita, tra gli altri, Plut. *Amat.* 770A). L'affermazione del Forestiero mette fine all'analisi dell'amicizia sul piano dell'egualità e della disegualità: la similitudine è amata di per sé; la contrarietà invece è amata solo in modo accidentale, a seconda del variare delle contingenze. Da segnalare che anche in *Giudicio* I 113 Aristotele e Platone sono accostati in merito al problema dell'amicizia: «e da questa cagione Platone nel *Lisia* ed Aristotele ne le *Morali* fûr mossi a dubbitare se l'amicizia nascesse fra' simili o fra' dissimili» (allusione al citato passo di Aristotele, *Eth. Nic.* VIII 1155a-b e a Pl. *Ly.* 214A-216B).

G.M. Numero, e non altro.

F.N. Ma il numero o è sostanza, come essi credevano, o quantità, come i Peripatetici e gli altri hanno voluto.[63]

G.M. Questa opinione più mi piace.

F.N. Adunque, essendo l'amicizia numero, o sarà sostanza o quantità.

⟨G.M.⟩ Per fermo.

[49] F.N. Ma ne l'altro modo nascono grandissime sconvenevolezze: perché la sostanza è quella che non è in altro soggetto, ma l'amicizia è ne l'amico come in suo soggetto; oltre a ciò la sostanza non riceve né più né meno: ma de l'amicizia diciamo ch'ella sia più o meno, o maggiore o minore amicizia. Ultimamente a la sostanza niuna cosa è contraria, ma a l'amicizia è contraria la nemicizia; però Empedocle, che fu uno de gli altri filosofi che posero i princìpi de le cose contrarî, oltre i quattro elementi che sono princìpi materiali aggiunse l'amicizia e la discordia: non è dunque l'amicizia sostanza.[64]

⟨G.M.⟩ Non è possibile ch'ella sia.

F.N. Or consideriamo s'ella sia quantità. S'ella è quantità, è quantità non continova, ma discreta, o disgiunta che vogliam dirla.[65]

G.M. È necessario.

[50] F.N. Sarà dunque non solamente l'interrotta e redintegrata, ma la continua amicizia quantità discreta e disgiunta: e ciò non pare convenevole, perché a l'amicizia si conviene d'unire e di congiungere tutte le cose; laonde

63. Nella sua *Metafisica*, Aristotele affronta più volte la questione delle differenti concezioni legate al numero (per la dottrina pitagorica il numero è sostanza in sé, mentre per quella aristotelica è espressione della categoria della quantità): cfr., ad esempio, *Met.* A 985b e Δ 1020a-b.

64. La riflessione del Forestiero Napoletano è volta a dimostrare che l'amicizia non può essere sostanza intesa in termini aristotelici, dal momento che essa è rivolta verso un altro individuo (l'amico); ha inoltre un suo gradiente (può essere minore o maggiore); ha infine un suo contrario come l'inimicizia: tutte caratteristiche incompatibili con la categoria di sostanza, secondo il dettato delle *Categorie* e della *Metafisica*. Per il riferimento a Empedocle, che Tasso cita spesso nel *Malpiglio secondo* (37, 86, 91-92, 94-95), vd. soprattutto la confutazione delle dottrine presocratiche che Aristotele fa in *Met.* A 984a-b: «Ora, poiché appariva chiaro che, nella natura, vi sono anche cose contrarie a quelle buone [...] ci fu un altro pensatore che introdusse Amicizia e Discordia [...]. Infatti, se si segue Empedocle, [...] si troverà che l'Amicizia è causa dei beni, mentre la Discordia è causa dei mali» (ma cfr. anche il relativo commento di Alex. Aphr. *in Metaph*, *ad loc.*). A Empedocle e al concetto di coesione e divisione legato ad amicizia e discordia fa riferimento anche Cic. *Amic.* VII 23-24.

65. La nozione di quantità, nei termini qui esposti da Tasso, è in Arist. *Cat.* 4b, dove si sottolinea che «le realtà di una certa quantità sono alcune discrete, altre continue». Il numero, insieme all'enunciato, appartiene secondo Aristotele (qui ripreso da Tasso) alla prima categoria. Il ragionamento è volto a dimostrare che l'amicizia non può essere "quantità".

più convenevolmente si può riporre sotto il genere de la relazione o de la qualità, come la ripose Aristotele, chiamandola mutua benevolenza.[66]

G.M. È miglior opinione senza dubbio.

[51] F.N. Ma la relazione, come dice Aristotele, è un non so che nato dapoi a guisa di germoglio: laonde nasce sovra la qualità, quasi sovra suo fondamento.[67] Porremo adunque l'amicizia sotto la qualità ne la quale è l'amore, e diremo ch'ella sia amore, come disse Empedocle, il quale confuse assai volte questi nomi d'amore e d'amicizia; ma chiamandola amore, la chiameremo con un nome più sommo che non è quello de la benevolenza.[68]

G.M. Non disdegnerà questo nome l'amicizia, il quale è più divino di quello de la carità stessa.

F.N. Ma l'amore o è amore di concupiscenza o di benevolenza: e lascian-

66. Se l'amicizia fosse quantità, ci troveremmo nella situazione assurda di dover considerare la continuità nel tempo dell'amicizia (e il tempo è per Aristotele "quantità continua") come "quantità disgiunta". L'amicizia non può essere considerata quindi neppure quantità: a questo punto l'analisi si basa sui concetti di relazione e qualità. Per il riferimento ad Aristotele, che sembra portare il discorso verso un'identificazione dell'amicizia con la relazione (anch'essa tra poco smentita), vd. *Eth. Nic.* VIII 1155b-1156a («Quindi costoro sono manifestamente benevoli uno verso l'altro; ma, d'altro canto, come li si potrebbe dire amici quando il sentimento che hanno gli uni verso gli altri rimane nascosto? Quindi, per le ragioni che abbiamo appena detto, si deve essere benevoli gli uni con gli altri e volersi bene senza nasconderlo»). Nel passo aristotelico si sottolinea esplicitamente che l'amicizia è una benevolenza, un voler bene, contraccambiato ed esplicito: su tale questione si torna successivamente.

67. Per l'immagine del "germogliare" BAFFETTI 1998, *ad loc.*, indica *Eth. Nic.* I 1096a: «ciò che è per sé ed è sostanza per natura viene prima di ciò che è relativo (infatti quest'ultimo sembra come un germoglio e un accidente dell'essere)». Il nesso tra relazione e qualità è esplicitato, però, in *Cat.* 11a.

68. Escluse le precedenti categorie, l'amicizia è inserita tra le «qualità», la cui specie Aristotele (*Cat.* 8b) divide in «stato abituale» (stabile e duraturo) e «disposizione» (facilmente mutabile). Alla prima tipologia appartengono le virtù e da qui l'idea che l'amicizia possa rientrare in questo ambito, ma non si dice in modi espliciti per quale motivo vada inserita tra le qualità in cui è amore. Si evidenzia il problema cruciale del rapporto tra amicizia e amore, sul quale si concentrerà una cospicua parte del dialogo. Per ora esso si risolve con una possibile sovrapposizione tra i due sentimenti e allo stesso tempo con una precisazione relativa alla maggiore elevatezza dell'uno nei confronti dell'altro: mettere in relazione l'amicizia con l'amore – piuttosto che con la benevolenza – significa attribuire a essa secondo le teorie platoniche (vd. soprattutto il *Simposio* e il *Fedro*) una valenza divina. Per il generico riferimento ad Empedocle e ai principi di Amore (o Amicizia) e Odio, Concordia e Discordia, i quali rappresentano le due cause di generazione delle cose (unione delle quattro radici per opera dell'Amore o disgregazione per opera dell'Odio), che Tasso rimarca anche in *Molza* 8 («l'amor buono sia la concordia e 'l reo la discordia»), vd. ancora *Met.* A 985a.

do da parte quel primo amore di cupidigia, porremo l'amicizia sotto quest'altro di benevolenza.[69]

G.M. Così più conviene.

[52] F.N. Diremo adunque che l'amicizia è benevolenza: ma la benevolenza alcuna volta è vicendevole, altra non è. E qual diremo che sia l'amicizia?

G.M. La vicendevole senza dubbio: perché l'amore può esser senza corrispondenza, ma l'amicizia non può trovarsi se non da l'uno e da l'altro lato.

[53] F.N. È dunque l'amicizia benevolenza reciproca; ma de le benevolenze sì fatte alcune possono essere occulte e fra persone non conosciute se non per fama, altre sono manifeste: e fra queste vuole Aristotele che sia l'amicizia, che per suo parere è benevolenza mutua e non occulta; e noi a niuna altra opinione più volentieri debbiamo appigliarci.[70] **[54]** Ma non seguiremo l'opinione di coloro i quali essistimavano ch'una solamente fosse l'amicizia, percioché il più e 'l meno, come lor pare, non fanno diversità di specie, avenga che ne le cose ancora differenti di specie sia il più e 'l meno:[71] il che per aventura sarà manifesto se fia conosciuto quel che s'ama, o l'amabile che vogliamo dirlo, il quale suole essere o buono o piacevole o utile; e quello si sti-

69. Per il rapporto tra amicizia e carità vd. in particolare i §§ 87, 130, 132, dove la carità è associata all'amicizia divina e all'Amore verso Dio. Sulla scia soprattutto del *Fedro* (230E-234C e 237A-241D) e del *Simposio*, con il relativo commento ficiniano (ma vd. anche la trattatistica amorosa cinquecentesca, in particolar modo de' Nobili e Speroni), Tasso aveva già condannato l'amore derivante dalle pulsioni dei sensi nel suo *Dialogo* (part. §§ 43, 59). Cfr., inoltre, *Molza* 43-44 e *Cataneo-conclusioni* 24-25 (su tale questione si torna successivamente).

70. Nel lungo intervento del Forestiero (53-56 e 58-67) si continua a seguire, fino alla traduzione letterale, l'esposizione sull'amicizia condotta da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, a partire dalla quale si possono spiegare questo e i passaggi successivi. Per l'identificazione dell'amicizia come reciproca e manifesta benevolenza cfr. *Eth. Nic.* VIII 1155b-1156a: «quando la benevolenza viene ricambiata diventa amicizia. Oppure bisogna aggiungere "quando non rimane nascosta"? Infatti molti sono benevoli verso persone che non hanno mai visto, ma che sono ritenute corrette e utili; e lo stesso sentimento potrebbe provare per loro uno di quelli. Quindi costoro sono manifestamente benevoli uno verso l'altro; ma, d'altro canto, come li si potrebbe dire amici quando il sentimento che hanno gli uni verso gli altri rimane nascosto? Quindi, per le ragioni che abbiamo appena detto, si deve essere benevoli gli uni con gli altri e volersi bene senza nasconderlo».

71. Qui il Forestiero riprende più semplicemente l'idea aristotelica che esistano diverse specie di amicizia, distinte a partire dall'oggetto di ciascuna di esse (utile, piacevole, bene). Lo Stagirita, dopo essersi chiesto «se vi è una sola specie di amicizia oppure più di una», aveva infatti sostenuto in *Eth. Nic.* VIII 1155b: «Coloro che ritengono che ve ne sia una sola poiché ammettono il più e il meno non giudicano correttamente; infatti anche cose diverse per specie ammettono il più e il meno» (vd. anche *Eth. Eud.* VII 1236a).

merà utile co 'l quale si acquisterà qualche bene o qualche piacere.[72] **[55]** Laonde aviene ch'el piacevole e l'onesto s'amino come fine, l'utile più tosto per mezzo di qualche fine: e pare che ciascuno ami non tanto quel che è bene semplicemente, quanto quel che stima bene a se stesso; laonde i beni apparenti sono il più de le volte i più desiderati, quasi non sia gran differenza tra l'amare quel ch'è bene per sé e quel che solamente consiste ne l'apparenza.[73] **[56]** Essendo adunque tre cose per le quali gli uomini si muovono ad amare, non si chiama amicizia quella de le cose inamorate, perché l'amore non è vicendevole, ma ne l'amicizia conviene che la benevolenza sia reciproca. Tante adunque sono le specie de l'amicizie quante de gli amori.[74]

[57] G.M. De gli amori introducon i vostri poeti un numero quasi infinito, ne' quali, se ben mi sovviene, il vostro Tibullo avenendosi di notte tempo, non uscì senza molto pericolo de le loro mani.[75]

72. Cfr. *Eth. Nic.* VIII 1155b-1156a: «Forse si potrebbe fare chiarezza su questi problemi se si conoscesse che cosa deve essere amato; infatti sembra che non si ami tutto, ma ciò che è degno di esserlo, e questo consiste o in ciò che è buono o in ciò che è piacevole o in ciò che è utile. Ma sembrerebbe che utile sia ciò per mezzo del quale si genera un qualche bene o un qualche piacere, e quindi amabili nel senso del fine verranno ad essere solo il bene e il piacevole».

73. «Ma, allora, amiamo ciò che è bene o ciò che è bene per noi? Infatti talvolta le due cose sono in disaccordo, come accade anche per il piacere. Sembra che ciascuno ami il proprio bene e che, se in assoluto è il bene a dover essere amato, per ciascuno a dover essere amato è il proprio bene. E anzi ognuno ama non ciò che è veramente bene per lui ma ciò che gli appare tale» (*Eth. Nic.* VIII 1155b-1156a).

74. «Ora sono tre le cause per cui qualcosa può essere amato, mentre il legame che si instaura con le cose inanimate non si chiama amicizia. Infatti in questo caso l'amicizia non viene ricambiata [...]. Dunque, le specie di amicizia saranno tre, esattamente dello stesso numero dei legami affettivi» (*Eth. Nic.* VIII 1155b-1156a). Nel tradurre l'Aristotele latino, Tasso commette un errore, trasformando il termine *inanimato* in *inamorato* e rendendo il senso del discorso non pienamente comprensibile (non può esserci amicizia con elementi inanimati): cfr. Russo 1998, p. 64. Aggiungiamo che la sovrapposizione tra amabile e animato può essere avvenuta in virtù del citato passo di *Eth. Nic.* VIII 1155b, dove Aristotele dichiara che «il legame che si instaura con le cose inanimate non si chiama amicizia», subito dopo aver ribadito il seguente concetto: «sembra che non si ami tutto, ma ciò che è degno di esserlo [*NdR* l'amabile], e questo consiste o in ciò che buono o in ciò che è piacevole o in ciò che è utile» (vd. anche *Mag. Mor.* II 1208b). Al di là di questo, l'associazione tra amore e amicizia è momentanea: subito dopo si ribadisce come appunto l'amore non sia necessariamente vicendevole, a differenza dell'amicizia, per poi tornare sull'identità tra le tipologie di amicizia e le tipologie d'amore. Per queste tipologie, determinate dal fine di ciascuna (utile, piacere, bene), vd. anche *Eth. Eud.* VII 1236a, 1239a e *Mag. Mor.* II 1209b.

75. Come segnalato da Baldassarri 1972/2, pp. 265-293: 281, nota 25, il rinvio a Tibullo per l'immagine di Amore e amoretti, già in *Cataneo-idoli* 97 («accompagnato [Amore] da tanti Amoretti quanti son quelli che vide la notte un de' famosi poeti»), è inesatto: l'immagine è presente, in realtà, in Prop. II 29 1-22.

[58] F.N. Tre nondimeno sono le specie principali, eguali di numero a le cose amate: perché altri amano l'onesto, altri il piacere, altri vanno dietro a l'utilità, ma coloro che sono amati per utile o per piacere non sono amati per sé ma per accidente:[76] laonde queste amicizie di leggieri si dissolvono, perché le medesime cose non sono sempre utili né sempre piacevoli egualmente; però, cessando l'utilità o 'l piacere, cessa l'amicizia. L'una nondimeno, quella, dico, che si restringe per cupidità d'avere, è propria de' vecchi, perché quell'età non suole seguire il piacere ma l'utilità. Fra queste amicizie Aristotele ne' libri a Nicomaco pone quella de gli ospiti e de gli albergatori; ma ne gli altri ad Eudemo vuol che sia oltre ad ogni altra principalissima.[77] Ma l'amicizia de' gioveni si congiunge per il piacere: però che quell'età è tutta inchinata al diletto; però tosto si fanno l'amicizie fra gioveni e tosto finiscono, e sono simiglianti a gli amori.[78] **[59]** Ma l'amicizia di coloro che sono simili per virtù è perfetta amicizia: percioché l'amicizia sì fatta è per sé, non per accidente, avegna che l'uno vuol bene a l'altro non per altra cagione se non perché è buono; ma sono buoni per se stessi, perché la virtù è una perfezione che fa gli uomini buoni e buone le loro operazioni.[79] Laonde è grandissima

76. L'origine della tripartizione è ancora nell'VIII libro dell'*Etica nicomachea* (1156a): «Dunque, le specie di amicizia saranno tre, esattamente dello stesso numero dei legami affettivi [...]. Quindi coloro che si vogliono bene in vista dell'utile si amano a causa del proprio bene, e coloro che si vogliono bene a causa del piacere lo fanno a causa di ciò che è piacevole per loro, e non in quanto la persona amata è quella che è, ma in quanto è utile o in quanto è piacevole. Perciò tali legami rappresentano delle amicizie solo accidentalmente; infatti colui che viene amato non è amato per quello che è, ma perché alcuni ne traggono un qualche bene e altri ne ricavano un piacere».

77. Cfr. *Eth. Nic.* VIII 1156a: «Quindi simili amicizie sono destinate a durare poco, dato che gli amici non rimangono uguali a se stessi; infatti, qualora essi non risultino più reciprocamente piacevoli o utili, smettono di amarli. [...] Ma un'amicizia di questo tipo si trova soprattutto tra i vecchi (infatti le persone di quell'età non vanno alla ricerca del piacere ma dell'utile), e anche tra le persone nel fiore dell'età e tra i giovani che perseguono il proprio utile [...]. Tra queste amicizie va posta anche quella verso gli ospiti». Si aggiunga il riferimento a *Eth. Eud.* VII 1236a («Dunque è necessario che ci siano tre specie di amicizia e che non siano tutte ricondotte ad un'unica definizione né ad un unico genere [...]. Di queste, l'amicizia fondata sull'utile è quella propria della maggior parte delle persone»). L'utile e il piacere sono legati alla contingenza e quindi alla mutevolezza delle cose: quando terminano, termina anche l'amicizia.

78. *Eth. Nic.* VIII 1156a-b: «Invece l'amicizia tra i giovani, a quanto pare, è causata dal piacere; infatti i giovani vivono sotto l'influsso della passione e perseguono innanzi tutto sia il loro proprio piacere sia il piacere immediato [...]. Per questo i giovani diventano amici in poco tempo e in poco tempo rompono l'amicizia [...] amano e smettono di amare nel giro di poco tempo».

79. Cfr. Arist. *Met.* Δ 1021b: «la virtù che è propria di ciascuna cosa è una perfezione»; al medesimo luogo fa riferimento *Porzio* 109.

amicizia, perciò che quello che è per sé buono è maggior di quel che è buono per accidente. Essendo adunque per se stessa questa amicizia e l'altre per accidente, ne segue necessariamente che i virtuosi, i quali vogliono bene a gli amici per se stessi e non per altra cosa, siano grandemente amici: e perché si amano per la virtù, essendo la virtù abito stabile e permanente, il quale non trapassa di leggieri, questa sola amicizia dura quanto la vita e quasi s'invecchia.[80] **[60]** Questa ancora è quella sola amicizia a la quale non manca alcuna cosa; laonde questa sola è perfetta, sì come quella la quale comprende in se stessa tutto quello ch'è di buono e di laudevole ne l'altre amicizie. Perch'ogni amicizia è per qualche bene o per qualche piacere, o semplicemente considerato o per rispetto de l'amico; ma questa amicizia ha tutte queste cose insieme, io dico non solamente quel ch'è per sé bene, ma 'l piacere e l'utilità: in lei adunque si congiungono tutte le cagioni che muovono l'uomo ad amare, e in niuna più s'ama che in questa, non ne gli amori medesimi, quantunque ne gli amori più si pianga e più si sospiri, perché non è sempre maggior la benevolenza dov'è maggior la privazione.[81] **[61]** Rare adunque sono tali amicizie: imperoché pochi sono gli uomini così fatti per la malagevolezza ch'è nel toccare il mezzo, quasi quel punto in cui saetta l'arciero, o quella strada angusta che suole esser fra i dirupi e fra i precipizî.[82] Oltre a ciò fa mestieri in sì

80. Si parafrasa ancora Aristotele: «L'amicizia perfetta [...] è quella che si instaura tra i virtuosi e tra coloro che sono simili per virtù. Costoro, infatti, in quanto virtuosi, vogliono allo stesso modo l'uno il bene dell'altro e sono virtuosi di per sé; inoltre, coloro che vogliono il bene dei loro amici per loro stessi sono amici al massimo grado; infatti sono in questo modo per se stessi e non per accidente. Quindi l'amicizia fra di essi rimane stabile finché essi rimangono virtuosi e, d'altro canto, la virtù è qualcosa di stabile. E ciascuno di essi è virtuoso sia in senso assoluto sia rispetto all'amico; infatti i virtuosi sono sia virtuosi in assoluto, sia utili reciprocamente» (*Eth. Nic.* VIII 1156b); «Dunque la prima amicizia, grazie alla quale sono denominate le altre, è quella fondata sulla virtù e sul piacere che caratterizza la virtù» (*Eth. Eud.* VII 1238a); vd. anche *Mag. Mor.* II 1209b: «l'amicizia tra gli individui moralmente retti, che è fondata sulla virtù e sul bene, è naturalmente la più salda, la più solida e la più bella. Infatti la virtù, su cui è fondata l'amicizia, è immutabile, cosicché è naturale che tale amicizia sia immutabile». La vera amicizia può risiedere, quindi, solo nella virtù, dal momento che la virtù non è soggetta a nessun cambiamento, secondo il dettato di *Eth. Nic.* II 1103a, e contiene in sé anche le altre tipologie (la vera amicizia, quella virtuosa, è anche utile e piacevole). L'idea che l'amicizia possa essere solo tra uomini virtuosi è inoltre in Cic. *Amic.* V 18.

81. L'eco di tali affermazioni si ritrova nella precedentemente citata *Eth. Nic.* VIII 1156b, dove si evidenzia anche che l'amicizia perfetta, ovvero quella virtuosa, «assomma in sé tutte le caratteristiche proprie degli amici» e che «tali cose sono degne di essere amate in massimo grado, e quindi in massimo grado e in modo eccelso sono degni di essere amati anche il voler bene e l'amicizia che si trovano in individui di questo tipo».

82. L'immagine dell'arciere – già in *Cort.* IV 5 83-84 [IV 40] – viene da *Eth. Nic.* II 1106b e serve a indicare, in senso aristotelico (a partire dall'idea della virtù come "giusto mez-

fatta amicizia di lungo tempo o di lunga consuetudine; percioché l'uno non è ricercato da l'altro per amico se non dopo la perfetta cognizione, la qual non può farsi in pochi giorni né senza molta esperienza de la lor virtù; ma coloro che fanno tosto quelle operazioni che appartengono a l'amicizia vogliono esser amici, ma non sono, ove non siano degni d'essere amati e conoscano il merito, avenga che si faccia quasi incontinenti non l'amicizia ma la volontà d'essere amico.[83] **[62]** Questa adunque amicizia è perfetta, e per tempo e per ciascuna altra cosa e per tutte insieme si fa e si conferma; e perché in questa l'uno amico a l'altro è simile ne la virtù, in ogni altra cosa divien somigliante, come si ricerca ne la amicizia.[84] Ma l'amicizie che si fanno per l'utile e per il piacere hanno similitudine con questa: perché gli amici sono buoni e utili e piacevoli vicendevolmente, e per niuna altra cagione sogliono durare l'amicizie così fatte se non perché si rende quasi diletto per diletto, de l'istessa maniera come suole avenire fra i faceti ne la piacevole conversazione, ma non in quella guisa che suole incontrar fra gli amanti: perché gli amanti non godono de le cose medesime, ma l'uno de l'aspetto e de la bellezza de l'amato, l'altro

zo"), l'amicizia perfettissima legata appunto alla virtù. Quella dell'arciere è immagine cara al Tasso autore di dialoghi (la ritroviamo in *Messaggiero* 49 e in *Porzio* 149): essa è al centro dell'opera di Bernardino Baldi intitolata appunto *L'Arciero overo de la felicità del Principe* (1587), la quale testimonia – insieme ad altri dialoghi di Baldi (l'incompiuto *Il Genio overo la misteriosa peregrinatione*, da far risalire al 1583; *Il Goselino, ovvero della cortesia*, 1586; *Della dignità*, 1587; *La Lucerna e l'Hipnofilo*, 1586; *Della corte*, 1586; *Il Tasso*, 1592) – la precoce fortuna della dialogistica tassiana (cfr. Caputo 2017/2, pp. 77-93). Dietro l'immagine della «strada angusta» potrebbe celarsi un velato riferimento alla porta stretta e all'angusta via di derivazione evangelica (Mt 7,13-14).

83. Ancora *Eth. Nic.* VIII 1156b: «un'amicizia di questo tipo ha bisogno anche di tempo e di una condivisione di esperienze di vita [...]; prima di ciò, quindi, non ci si può accettare e riconoscere reciprocamente come amici, cioè prima che ciascuno si mostri reciprocamente all'altro come degno di amicizia e di fiducia. Al contrario quelli che mostrano affrettatamente sentimenti di amicizia reciproca vogliono essere amici, ma in realtà non lo sono, a meno che non siano anche tali da dover essere amati, e ne siano consapevoli. Infatti, la volontà di essere amici nasce rapidamente, mentre l'amicizia no». Segnaliamo, in particolar modo, che legare il desiderio impellente di essere amici all'incontinenza significa riportare l'amicizia a una dimensione mutevole, instabile o meglio – per restare a un lessico aristotelico – indirizzarla su un piano di opinioni e non di scienza («l'incontinente, quando si lascia dominare dai piaceri, non possiede scienza, ma solo opinione», *Eth. Eud.* VI 1145b).

84. Attraverso questa affermazione, per la quale è possibile rinviare a Cic. *Amic.* XXI 80 («amicus verus [...] est enim is qui est tamquam alter idem»), si risolve definitivamente la questione della somiglianza o differenza tra gli amici, sulla quale tanto si è discusso precedentemente: l'amico è simile all'altro per virtù e – grazie a essa – i due diventano simili in tutte le altre cose. Questo ragionamento, che segue da vicino la fonte aristotelica più volte indicata, consente successivamente un riferimento a un altro male tipico della società cortigiana: solo l'amicizia basata sulla virtù può non temere la calunnia.

de la servitù e de l'obedienza de lo amatore; laonde spesse volte suol mancare l'amicizia co 'l fior de l'età e de la bellezza, perciò che a l'uno di loro non piace più l'aspetto come soleva, a l'altra non si fa più la medesima servitù.[85] **[63]** Sono alcuni i quali non cambiano ne l'amore il diletto, ma l'utilità: e questi sono meno amici e meno continuano ne l'amistà, avenga che coloro che sono amici per l'utilità sono amici più tosto de l'utile che de l'amico; laonde tanto dura l'amicizia quanto l'utilità.[86] Però aviene ch'i malvagi a' malvagi e i buoni a' malvagi e a gli uni e a gli altri coloro che non sono né buoni né rei siano amici per utilità e per diletto; ma i buoni solamente per se stessi; e sola l'amicizia de' buoni è quella ne la quale non ha luogo alcuno la calunnia, perché non è agevole il prestar credenza ad alcuna cosa contra l'amico di cui si è fatta esperienza per lungo tempo: onde è proprio di questa amicizia che l'uno creda a l'altro e che siano tanto lontane da lei l'ingiuria quanto la calunnia.[87] **[64]** Ma ne l'altre specie d'amicizie suole avvenire il contrario; però solamente la prima è propria amicizia, l'altre sono dette amistà per qualche similitudine che hanno con la prima, a la quale sono simili nel piacere e ne l'utilità: laonde non sono amicizie assolutamente, ma, perché così avviene e così incontra, sono dette amistà, e per la somiglianza principalmente.[88] **[65]** Ma sì come ne le virtù altri sono buoni in abito, altri in atto, così avviene ne l'amicizia, perciò che de gli amici alcuni vivono insieme e godono de la conversazione e de la scambievole utilità, altri, come dice Aristotele, dormono e, separati di luogo, non fanno alcuna operazione, ma sono disposti ad operare amichevolmente: perché i luoghi non dissolvano l'amicizia, ma l'operazio-

85. Cfr. *Eth. Nic.* VIII 1157a: «In effetti questi ultimi non traggono piacere dalle stesse cose, ma l'uno dal vedere l'altro e l'altro dal fatto di essere corteggiato da colui che lo ama; ma quando la bellezza sfiorisce, talvolta si spegne anche il legame amoroso (infatti per l'uno la vista dell'amato non è più piacevole, mentre l'altro non viene più corteggiato); però, d'altra parte, in molti il legame rimane inalterato, se capita che la consuetudine di vita li porti ad amare il rispettivo carattere, avendo caratteri simili».

86. Ancora *Eth. Nic.* VIII 1157a: «Coloro, poi, i cui legami amorosi non sono fondati sul piacere ma sull'utile sono meno amici, e la loro amicizia dura meno. Al contrario quelli che sono amici per l'utile, non appena quest'ultimo elemento viene meno, sciolgono l'amicizia».

87. *Eth. Nic.* VIII 1157a: «Ora, va anche detto che per il piacere e per l'utile anche i viziosi diventano amici tra di loro, oppure che lo diventano persone viziose e persone corrotte, o che chi non è né l'uno né l'altro diventa amico di chi capita, anche se resta chiaro che, per se stessi, diventano amici solo i virtuosi [...]. Solo l'amicizia tra virtuosi, poi, è inattaccabile dalla calunnia; infatti non è facile fidarsi di chi calunnia qualcuno che è stato da noi stessi messo alla prova per lungo tempo».

88. *Eth. Nic.* VIII 1157a: «chiameremo "amicizia" in senso primario e fondamentale quella che si ha tra i virtuosi in quanto virtuosi, e le altre per somiglianza rispetto a quella; infatti si è amici in quanto c'è un qualche bene e una qualche somiglianza; in effetti anche il piacere è un bene per chi ama i piaceri».

ni più tosto, quantunque la lunga assenzia par che generi quasi oblivione de l'amicizia come de l'amore: ma estinguendo l'amore, fa quasi operazione di giovevole medicina; dissolvendo l'amicizia, è simile ad un lento veleno.[89] È dunque necessaria la presenzia, senza la quale l'amicizia è quasi priva del suo diletto: però né i vecchi né i severi paiono atti a la amicizia, perché sogliono apportare poco diletto ne la conversazione.[90] **[66]** Ma ⟨fra⟩ coloro fra' quali non è domestichezza può essere più tosto benevolenza che amicizia: perché niuna cosa è più propria de l'amico che il vivere insieme, avenga che i poveri e i mendici desiderano l'utilità; ma il vivere insieme è desiderato ancora da i felici, i quali non è convenevole che vivano ne la solitudine, essendo la solitudine grandissimo male: e sarebbe molesta nel cielo, come disse alcuno.[91]

89. «Come accade, poi, nel caso delle virtù, in cui alcuni vengono detti virtuosi per il proprio stato abituale, altri per l'attività, così si verifica anche nell'amicizia; infatti alcuni, vivendo insieme, traggono piacere l'uno dall'altro e si procurano i beni, mentre altri, dormendo o vivendo separati, non realizzano in atto l'amicizia, ma hanno la disposizione a farlo; infatti le distanze non impediscono l'amicizia in quanto tale, ma ne impediscono la realizzazione in atto. Qualora, però, la lontananza si prolunghi nel tempo, si ritiene che essa faccia dimenticare l'amicizia» (*Eth. Nic.* VIII 1157b). Per l'immagine della medicina vd., *supra*, le note 19 e 31.

90. *Eth. Nic.* VIII 1157b: «Inoltre sembrerebbe che, mentre il legame affettivo costituisce una passione, l'amicizia stessa rappresenti uno stato abituale; infatti si hanno legami affettivi anche per le cose inanimate, ma l'amicizia viene ricambiata sulla base di una scelta, e la scelta si origina da uno stato abituale» (vale a dire, alla base di una scelta consapevole e ragionata c'è una condizione virtuosa perdurante). Si ribadisce – come più volte segnalato – che la vera amicizia necessita della frequentazione. Cfr. anche *Eth. Nic.* VIII 1157b e 1158b: «Inoltre non sembra che i vecchi e le persone scostanti siano adatti a stringere amicizie; difatti essi concedono poco spazio al piacere e nessuno può trascorrere le giornate con chi è triste o con chi non è piacevole [...]. Anche per questo è necessario fare esperienza di una lunga consuetudine di vita in comune, il che è difficile».

91. Dopo aver parlato di «piacevole conversazione», il Forestiero torna a considerare l'amicizia come "forma del vivere" (cfr. Quondam 2010). Anche la precisazione sulla differenza tra benevolenza e amicizia è aristotelica. In *Eth. Nic.* VIII 1157b si sottolinea che coloro i quali accettano l'amicizia ma non hanno frequentazione dell'amico sembrano spinti piuttosto da benevolenza. Vd., inoltre, *Eth. Nic.* IX 1166b e 1167a: «La benevolenza, poi, assomiglia a un sentimento di amicizia, anche se non si tratta di amicizia». Questa benevolenza è vista come il punto di partenza dell'amicizia, una sorta di amicizia in potenza (cfr. anche *Eth. Eud.* VII 1241a e *Mag. Mor.* II 1212b). Come fonte è possibile segnalare inoltre Cic. *Amic.* 88, dove il «qualcuno» indicato da Tasso è Archita di Taranto: «Verum ergo illud est quod a Tarentino Archyta, ut opinor, dici solitum nostros senes commemorare audivi ab aliis senibus auditum: "si quis in caelum ascendisset naturamque mundi et pulchritudinem siderum perspexisset, insuavem illam admirationem ei fore; quae iucundissima fuisset, si aliquem, cui narraret, habuisset." Sic natura solitarium nihil amat semperque ad aliquod tamquam adminiculum adnititur; quod in amicissimo quoque dulcissimum est».

[67] Ma non è possibile che usino insieme se non coloro che si compiacciono de la domestichezza, e tale suol esser l'amicizia de' compagni, ch'insieme sogliono godere. Principalissima nondimeno oltre tutte l'altre è l'amicizia de' buoni: percioché quel ch'è bene assolutamente è amabile e desiderabile per sé; ma a questo o a quello suole esser piacevole quel ch'a lui particolarmente è bene o gli pare, come suole parere a gli amanti. Ma fra l'amore e l'amistà è questa differenza, che l'amore è simile a l'affetto, l'amicizia a l'abito; e l'amore si stende ancora a le cose inanimate, le quali non possono riamare: ma de gli amici l'uno ama l'altro per elezione, ma l'elezione procede da l'abito.[92]

G.M. Io credeva che non solamente l'amicizia, ma l'amore nascesse per elezione.

[68] F.N. O quanto bene avete fatto, signor mio, a rompere il corso del mio ragionamento, nel quale io non era tanto veloce che potessi schivare la noia de gli ascoltatori. Ma avendo comincio a referire le cose d'Aristotele, da l'un lato mi vergogno di non dire cosa che a voi potesse parere nuova, né di saperla in guisa ornare che a voi piacesse almeno per l'ornamento; da l'altro non aveva ardire di mescolare le mie o l'altrui opinioni con le sue: perché, sì come l'argento, giunto a l'oro, non può farlo più prezioso, così la dottrina de gli altri, congiunta con quella d'Aristotele, non la fa di maggior pregio, e se ci è alcuna loda nel sapere accoppiarle, è più tosto ne l'artificio che ne la materia. **[69]** Ma de l'opere sì fatte avviene nondimeno quello che suole avvenire de' vasi d'argento indorati, i quali sono ricercati per minore spesa; e se la spesa diminuisce il diletto de le cose comprate, costando meno, piacciono più.[93]

92. Sono contrapposti l'«affetto» e l'«abito»: l'amore è legato al primo, ovvero al sentimento prodotto dai sensi sull'anima; l'amicizia al secondo, ovvero a una disposizione attiva perseguita per scelta personale. Per i concetti di desiderio, scelta, volontà, sui quali Tasso si soffermerà a breve, cfr. *Eth. Nic.* VIII 1157a-b: «ma l'amicizia viene ricambiata sulla base di una scelta, e la scelta si origina da uno stato abituale». Vd., inoltre, la distinzione tra elezione e volontà (ovvero tra scelta razionale e assecondamento volontario degli impulsi dei sensi) condotta in *Eth. Nic.* III 1113a. L'idea che l'amore nasca principalmente da elezione è discussa e confutata dai portavoce tassiani nel *Dialogo* e nel *Cataneo-conclusioni*, in cui si propende piuttosto per individuare all'origine dell'amore un atto della volontà. L'ipotesi che anche l'amore possa essere generato da una scelta consapevole dà avvio alla riflessione sul rapporto fra amore ed elezione.

93. Assistiamo a una modalità di "esplicitazione bibliografica" (sono state riferite, in traduzione pressoché letterale, «le cose d'Aristotele») già utilizzata per Plutarco ai §§ 18-24 (l'intervento del personaggio Manso è lì interpretato come una spiegazione «con le parole di Plutarco» delle proprietà relative all'amicizia). Le doppie scuse meritano una riflessione: da un lato il Forestiero si vergogna per aver riportato ciò che l'ascoltatore sicuramente già conosce e per averlo fatto in modi non adeguati alla sua altezza («ornamento»); dall'altro egli è consapevole che mescolare le proprie alle considerazioni di Aristotele è inutile o –

[70] G.M. Chiamate forse il tempo e la fatica quasi un prezzo de le cose imparate?

F.N. Senza fallo: però carissime oltre tutte sono quelle che n'insegna Aristotele, l'altre si apprendono più di leggieri; ma al vostro dubbio si potrebbe rispondere con Aristotele e con gli altri insieme.[94]

G.M. È più tosto opinione che dubbio: perch'io non dubito s'un amante debba eleggere di amare, ma credo che debba eleggere.

[71] F.N. E quai cose dovrebbe elegger di amare, le belle o le brutte o quelle che participano de l'uno e de l'altro estremo?

G.M. Le belle senza dubbio.[95]

F.N. Ma de le cose che non hanno dubbio sono certe o incerte?

G.M. Certe.

F.N. E de le certe non si fa consultazione, ma de le incerte solamente.

G.M. Così dice Aristotele.

[72] F.N. Dice similmente Aristotele che la consultazione o 'l consiglio va avanti a l'elezione: laonde non possono essere elette quelle cose che non possano essere consigliate; e se non possiamo rivocare in dubbio e quasi sottoporre al consiglio l'amore de le cose belle, non possiamo anco eleggere

meglio – equivale a mescolare l'argento all'oro. L'unico modo per giustificare la mescolanza è ragionare non sul piano contenutistico («materia), ma su quello del modo («artificio»): proprio ciò che egli ha appena dichiarato di non essere riuscito a fare (da qui l'immagine successiva dei vasi d'argento «indorati» che però, costando di meno, piacciono di più). Per l'immagine dell'oro e dell'argento vd. la vita dell'imperatore Tacito dell'*Hist. Aug.*, dove si legge appunto che Tacito proibì di mescolare l'oro con l'argento (9 3), e PLIN. *Nat. Hist.* XXXIII 1-5, dedicato a oro e argento.

94. Il dubbio del personaggio Manso (anche l'amore, oltre all'amicizia, nasce per elezione?), che si dichiara poi essere una certezza (cfr., *infra*, 70), è stato già formulato al § 67: esso inaugura l'ampia sezione relativa al rapporto tra amore ed elezione, la quale è ancora costruita su basi aristoteliche (il già citato passo di *Eth. Nic.* VIII 1157a): cfr. RUSSO 1998, pp. 66-67. Il riferimento «agli altri» grazie ai quali – insieme ad Aristotele – si risponderebbe ai dubbi di Manso potrebbe essere un'allusione alla trattatistica amorosa cinquecentesca, alla quale Tasso attinge abbondantemente nell'affrontare il medesimo argomento sia nel *Dialogo* sia nel *Cataneo-conclusioni* (vd. le relative introduzioni e i relativi commenti).

95. Il discorso sull'amore si intreccia ovviamente con quello sulla bellezza, come in altri testi tassiani, tra cui soprattutto (ma non solo: cfr. *Dialogo* 35: «le cose belle sono amate») il *Minturno*, dove gli interlocutori sono alla ricerca di una definizione della bellezza. Sulla scia di una lunga tradizione platonico-plotiniana, che era stata sancita dal Bembo degli *Asolani* (III 6) e dal Castiglione del *Cortegiano* (IV 6 13-21 [IV 51]), in quella sede l'amore si configura come «desiderio di bellezza» (*Minturno* 26) e si discute anche di elezione, la quale è fondamentale per scongiurare l'ipotesi che la bellezza possa essere violenza nei confronti di chi la subisce («Tuttavolta noi sappiamo che molti non solamente vogliono amare, ma eleggono d'amare; e questa deliberazione da lungo consiglio è confermata», 41).

d'amarle.[96] Oltre a ciò ditemi, signor mio: stimate vera questa opinione di Aristotele, che l'amore sia somigliante a l'affezione, l'amicizia a l'abito?

G.M. Concedasi che Aristotele abbia detto il vero.[97]

[73] F.N. Io avrei più tosto desiderato che da voi mi fosse negato; ma concedendosi, ne segue che, se l'amore è simile a l'affetto, non è affetto; se l'amicizia è somigliante a l'abito, non è abito.

G.M. Aristotele ha detto che l'amore è simile a gli affetti, perché è simile a l'altre passioni, sì come l'amistà è somigliante a gli altri abiti.[98]

[74] F.N. Il dottissimo signor Manso ha dichiarato Aristotele con san Tomaso, e con questa parola «a gli altri abiti» datomi la vita. L'amicizia è adunque abito.

G.M. E se non fosse, siasi per me.[99]

F.N. E l'amore è passione o affetto?

96. La riflessione del Forestiero tende a minare le affermazioni dell'interlocutore: se è certo che in amore si sceglie la bellezza, vuol dire che – in quanto certezza – su tale scelta non dovrebbero esserci valutazioni («consultazioni»). Aristotele però in *Eth. Nic.* III 1112b («Il valutare, d'altro canto, si dà nei casi che avvengono per lo più e in cui l'esito è incerto») e 1113a («ciò che viene scelto, è ciò che è stato precedentemente giudicato sulla base della valutazione») dice il contrario, ovvero che la consultazione sta prima dell'elezione (cfr. anche *Eth. Eud.* II 1226b).

97. L'affermazione che la valutazione precede la scelta e che, dunque, non c'è elezione in merito a ciò su cui non può esserci un'opinione diviene funzionale per tornare alla questione anticipata al § 67 (l'amore è simile all'«affetto», l'amicizia all'«abito»). Tasso fa anche qui riferimento all'*Etica Nicomachea* (in part. VIII 1157b), dove Aristotele sostiene che l'amore costituisce una passione («affezione»), mentre l'amicizia rappresenta uno stato abituale («abito»). Si possono, infatti, avere legami affettivi anche per le cose inanimate: l'amicizia invece è ricambiata sulla base di una scelta e si rafforza grazie alla frequentazione nel tempo.

98. L'ammissione di Manso che l'amore è simile all'«affezione» (quindi legato ai sentimenti) e l'amicizia è simile all'«abito» (quindi legata a una disposizione consapevole e virtuosa) risulta per il Forestiero implicita dichiarazione del fatto che i primi non sono i secondi. La via di fuga è sottolineare che Aristotele (l'Aristotele riletto da San Tommaso nella *Summa*, come si dichiara subito dopo) ha sostenuto in realtà che l'amore è simile alle altre passioni – è cioè una passione come le altre –, così come l'amicizia è simile agli altri abiti, proprio in quanto è essa stessa un abito.

99. Cfr. Thom. *ST* I-II q. 26 a. 3, dove si sostiene che esistono quattro termini (amore, dilezione, carità, amicizia) indicanti qualcosa di simile: «Differunt tamen in hoc, quod amicitia, secundum philosophum in 8 Ethic., est quasi habitus; amor autem et dilectio significantur per modum actus vel passionis; caritas autem utroque modo accipi potest» (alla carità si farà riferimento a breve). Molte sono le testimonianze epistolari del 1589, in cui – rivolgendosi a Costantini – Tasso dichiara di aver finalmente ricevuto dal maestro Gasparro Ruspa la «Somma di san Tommaso» (vd. *Lettere*, IV, nn. 1091, 989, 1126, 1145, 1219). Basile 2000, pp. 243-244 ha ipotizzato che Tasso possa riferirsi in queste lettere all'edizione in tre volumi edita nel 1588 (Lugduni, Apud S. Michaelem).

G.M. Ne l'istesso modo.

[75] F.N. Ma Aristotele ne' libri ad Eudemo divide gli affetti co 'l voluntario e con l'involuntario, non con l'elezione o co 'l destino.[100]

G.M. E questo ch'importa?

F.N. Che noi, ragionando d'amore, non debbiamo chiedere s'egli sia per elezione o per destino, ma s'egli è voluntario o non voluntario: perché può essere voluntario e non essere per elezione né per destino, e se 'l destino è il fato, le cose che sono per fato sono per natura; ma quel che si fa per natura è in qualche modo opposto a quel che si fa per voluntà.[101]

G.M. Non è alcun amore naturale?

F.N. Non dico questo, ma più tosto che due siano le spezie de gli amori, come dice Dante:

100. La distinzione tra volontarietà, da un lato, e scelta, dall'altro, è esplicitata in *Eth. Eud.* II 1223b-1224a. Tasso pare riprendere in termini assoluti soprattutto l'avvio dell'argomentazione dell'*Etica Eudemia* su volontarietà e involontarietà, associando un po' liberamente desiderio/affezione e volontarietà: «Sembrerebbe che tutto ciò che è conforme al desiderio sia volontario. [...] D'altra parte tutto ciò che è contrario al desiderio è doloroso [...], cosicché è forzato e involontario» (II 1223a). Gli interrogativi sul ruolo dell'elezione in merito all'amore attraversano la produzione dialogica tassiana (il sentimento amoroso è originato dal destino o da una scelta individuale?) e si affiancano alla riflessione sulla volontarietà e involontarietà della passione. Nel *Dialogo* (12-16) e nella *Molza* (13) l'amore volontario è originato, in senso negativo, da una spinta della volontà verso i sensi, la quale non è dettata dalla ragione («Ma volontari sono detti quelli ancora i quali si fanno per cupidigia», *Dialogo* 16): è una linea di condanna dell'amore passionale che arriva al *Cataneo-conclusioni* (53-69). Qui il ragionamento su destino ed elezione, da un lato, volontarietà e involontarietà, dall'altro, si lega alla diciottesima delle *Conclusioni amorose* tassiane (1570) e si oppone al *Trattato dell'amore umano* di Flaminio de' Nobili (1567): per tali aspetti cfr. Russo 1998, pp. 66-70 e Ardissino 2003, pp. 49-71 (ma che siano questioni di lunga frequentazione lo dimostrano anche i riferimenti "di striscio" in *Malpiglio secondo* 34 e *Minturno* 41).

101. Per tali affermazioni (ciò che avviene per natura è opposto alla volontà) cfr. ancora *Eth. Eud.* II 1226b. Per escludere che l'amore dipenda dall'elezione o dal destino, il Forestiero riconosce nell'amore un affetto/passione assecondato dalla volontà e sostiene che ciò che è volontario non coincide necessariamente con ciò che è frutto di una scelta razionale, ma nemmeno con il destino, adottando l'idea che il destino sia una disposizione naturale non equivalente alla volontà. Nel *Cataneo-conclusioni* 66, quest'ultima posizione è esplicitamente riferita al *De fato* di Alessandro di Afrodisia, nel quale il destino degli individui (assimilato al "demone" individuale) è ricondotto alla disposizione naturale, al carattere, alle inclinazioni, evocando l'idea di Eraclito secondo cui «mos [...] est hominum Daemon» (VI 170, nella moderna edizione di riferimento; si cita dalla prima edizione cinquecentesca comprensiva anche delle *Quaestiones* e del *De anima*, procurata a Venezia da Geronimo Scoto: Alessandro di Afrodisia 1546, p. 64). Alla medesima fonte rimanda Flaminio de' Nobili nel *Trattato dell'Amore humano* quando concede «che il destino, come ottimamente in una particolar Operetta dichiarò Alessandro, sia poco differente dallo inchinamento naturale» (cfr. de' Nobili 1567, cc. 37*r*-*v*).

...Ogni amore
È naturale o d'animo, e tu 'l sai;[102]

[76] le quali si distinguono per opposte differenze. Ora io comincio a mescolare le cose de gli altri con quelle d'Aristotele: e se non vi spiace la mescolanza, siami lecito anche egli di mescolare questa opinione d'Isocrate: le cose belle fanno così tosto la sua operazione che togliano lo spazio al consiglio e per conseguente a la elezione. Laonde io stimarei che gli amanti siano simili a' percossi dal fulmine, i quali non hanno tempo di schifare il pericolo; però disse il Petrarca:

Come co 'l balenar tuona in un punto,
Così fui io da' begli occhi lucenti
E da un dolce saluto insieme aggiunto.

S'ama adunque, signor mio, o per natura o per voluntà, non per consiglio né per elezione.[103]

[77] G.M. Del consiglio sia quel ch'a voi ne pare; perché Alessandro non propose al consiglio de' Macedoni s'egli dovesse amar Rossane, né Massinissa si consigliò co' Numidi s'a lui si convenisse di consentire a l'amore di Sofonisba; e se prima si fosse consigliato, sarebbe per aventura avenuto quello che dapoi avvenne, come disse il Petrarca:

Però d'un tale amico un tal consiglio
fu quasi un scoglio a l'amorosa impresa;

102. L'interrogativa di Manso (si può negare l'esistenza di un amore "naturale"?) spinge il Forestiero alla precisazione sulle due opposte tipologie amorose (naturale e volontario), la quale avviene su base dantesca: per la citazione – qui riportata in modi non precisissimi – vd. *Purg*. XVII 91-93 («"Né creator né creatura mai", / cominciò el, "figliuol, fu sanza amore, / o naturale o d'animo; e tu 'l sai"»).

103. Esistono, quindi, per il Forestiero due tipi di amore (naturale e volontario), per spiegare i quali egli è costretto a mescolare – secondo l'immagine utilizzata precedentemente – Aristotele con altre fonti. Qui si fa esplicito riferimento a Isocrate e, in particolar modo, all'*Helenae Encomium*, dove si sottolinea appunto il potere della bellezza capace di abbagliare gli uomini (cfr. ISOCRATE 1548, p. 33; all'orazione rimanda anche BAFFETTI 1998, *ad loc.*). Come sottolineato da RUSSO 1998, p. 71, nota 52, in corrispondenza del passo isocrateo Tasso postilla tra margine sinistro e margine inferiore: «Pulchror(um) amor consult(atio) ne(m) antevertit vide Aris(tote)lem in Eudemiis affec(tio)nem dividit p(er) voluntarium et involut(a)rium contra eos qui amore dicunt fato vel electione oriri». Insomma la bellezza opera in modo a tal punto veloce da non consentire a colui che è affascinato da essa né opinione né decisione (da qui l'immagine petrarchesca del fulmine: *Rvf* 110 12-14).

avenga che l'operazioni de gli amanti, come voi diceste, sian veloci, ma il consiglio ritarda tutte le cose;[104] ma io ne l'amore ricerco una elezione senza consiglio, una deliberazione senza contesa di varie opinioni, una costanza senza opposizione. E come potrebbe esser costanza ne l'amore se non vi fosse elezione? Se sono adunque alcuni amanti costanti, sono per elezione: anzi, se non è amore quello che non è costante, non è alcuno amore che non sia con l'elezione. Gli altri, ne' quali l'amante non elegge d'amare, di servire e di meritare amando, non sono amori, ma umori, appetiti, cupidigia, sensualità: l'amore conviene che sia stabile, fermo e fondato ne l'elezione e nel proponimento d'amar continuamente.[105]

[78] F.N. Né io ricercava ne l'elezione il consiglio d'altrui che di se stesso come necessario:[106] ma mi pareva assai convenevole quel modo di consigliarsi che suol fare l'amante fra se medesimo, come si legge ne' poeti:

> Che fai, alma? che pensi? avrem mai pace?
> Avrem mai tregua? od avrem guerra eterna?
> Quel che sarà non so; ma a quel ch'io scerna,
> A' suoi begli occhi il nostro mal non piace.

104. I due esempi servono a dimostrare come in amore il consiglio non abbia molto valore, dal momento che la passione opera in tempi veloci e quindi non lascia la possibilità di una riflessione. Il legame di Alessandro per Rossane, figlia del satrapo nemico del Macedone, è evidenziato anche nella *Risposta di Roma a Plutarco*, p. 45: leggendo l'opuscolo plutarcheo sulla fortuna di Alessandro, Tasso postillò accanto al passo dedicato a tale vicenda «Roxanes amore captus» (cfr. PLUTARCO 1532, c. 295*r* e PLUT. *De Alex. fort.* XLVII 7-8). Il re della Numidia Massinissa sposò Sofonisba, moglie dello sconfitto rivale Siface; Scipione l'Africano, temendo la donna potesse influenzare il nuovo marito, decise di farla prigioniera, spingendo Massinissa a ucciderla con un veleno per evitarle l'umiliazione della cattività. La vicenda è ricordata – tra gli altri – da Petrarca, non solo nell'*Africa* (in generale il Libro V) ma soprattutto in *Tr. Cup.* II 53-54, da dove sono tratti i due versi citati con lieve variante («di tanto amico» diviene «d'un tale amico»: l'amico, a cui si fa riferimento, è il menzionato Scipione). Anche in CIC. *Amic.* XVII 62 si sostiene che l'amicizia precorre il giudizio e finisce per eliminare la possibilità di una verifica.

105. Il personaggio Manso recupera il concetto, precedentemente scartato dal suo interlocutore, di elezione, dal momento che esso consente di inquadrare l'amore in una dimensione di dominio razionale: senza il proponimento di amare esistono solo l'appetito, la cupidigia e la sensualità, i quali hanno caratteri effimeri e quindi negativi. L'amore dal suo punto di vista è, invece, una scelta che non necessita di preventive valutazioni contrapposte e si basa sulla costanza. Tale visione sarà superata da un maggiore approfondimento in senso cristiano della questione nella parte conclusiva del dialogo.

106. Qui il Forestiero sottolinea di non aver voluto presupporre, in caso di amore per elezione, il consiglio altrui ma piuttosto quel consiglio che l'amante elabora in dialogo con se stesso; la lezione testuale potrebbe pertanto essere interpretata in tal senso: «Nè io ricercava ne l'elezione ⟨più⟩ il consiglio d'altrui che di se stesso come necessario».

O in quelli altri:

> Che debbo far, che mi consigli, Amore?
> Tempo è ben di morire,
> Ed ho tardato più ch'io non vorrei.
> Madonna è morta ed ha seco il mio core,
> E volendol seguire,
> Interromper convien questi anni rei;

[79] quantunque tardi fossero questi consigli.[107] Ma 'l principio de l'amore fu senza consiglio e senza elezione e simile al terrore e a la cattività di un uomo assalito a l'improviso: come si legge in questi altri versi:

> Però, turbato nel primiero assalto,
> Non ebbe tanto di vigor né spazio
> Che potesse al bisogno prender l'arme,
> O vero al poggio faticoso ed alto
> Ritrarmi accortamente da lo strazio,
> Da⟨l⟩ quale oggi vorrei, non posso aitarme.[108]

Non è maraviglia adunque che ⟨ne⟩ l'amore nel quale non è elezione non sia costanza; ma sarebbe per aventura maraviglia se bastasse l'elezione a far costante l'amore, non altrimenti che se l'elezione del navigare potesse far costante la fortuna del mare.[109]

[80] G.M. L'elezione può far costante il nocchiero, quantunque sia instabile la fortuna.

107. Le due citazioni petrarchesche, tratte da *Rvf* 150 1-4 (con variantistica nel terzo verso e lieve inversione nel quarto: «Che fia di noi, non so; ma, in quel ch'io scema, / a' suoi begli occhi il mal nostro non piace») e 267 1-6, servono al Forestiero per sottolineare la propria idea di consiglio in relazione all'amore. In entrambe, infatti, il poeta parla a se stesso della difficoltà di trovare pace: insomma l'unica valutazione possibile durante la scelta amorosa è quella dell'amante che si confronta con se stesso e lo fa ovviamente quando l'amore ha ormai fatto breccia nella sua anima (sono «tardi consigli»).

108. Si cita da Petrarca (*Rvf* 2 9-14 con mutazione del verso conclusivo: «del quale oggi vorrebbe, et non pò, aitarme»), per ribadire che il principio dell'amore sorprende l'uomo come un assalto improvviso e non ha quindi necessariamente né elezione né consiglio.

109. Al tentativo di Manso di riportare l'amore alla sua dimensione razionale, il Forestiero sostiene che non basta l'elezione a rendere costante il sentimento amoroso e lo fa attraverso un paragone con la navigazione: nell'amore non c'è elezione, ma anche se ci fosse non basterebbe, così come la scelta di chi decide di mettersi in mare non ha nulla a che fare con il fatto che quello si mantenga poi sempre calmo.

F.N. Ma io assomiglierei il nocchiero più tosto a la ragione, la quale dee sedere al governo e sedare gli affetti concitati d'amore ne l'onde agitate da la fortuna.[110]

G.M. Tutta volta il Petrarca pose Amore al timone, dicendo:

> ... Ed al governo
> Siede il signore, anzi il nemico mio.[111]

[81] F.N. Vi parla il poeta d'una disperazione amorosa, ne la quale niuna cosa si elegge, ma tutte sono violente e fortunose: laonde per mio aviso la costanza non è propria de l'amore, perché l'amore non è abito, ma passione, cioè movimento. Oltre a ciò Aristotele, scrivendo ad Eudemo, chiama costanti quelle cose solamente le quali non si fanno tosto né tosto si dissolvono; ma l'amor nasce incontinente a guisa di fuoco che subito s'appiglia: l'amicizia a l'incontro tardi si ristringe e tardi o non mai si rallenta; dunque de l'amicizia è propria la costanza.[112]

[82] G.M. Già mi son pentito d'aver creduto che l'amicizia sia abito: e per

110. Per l'immagine di Amore convocato a giudizio nel tribunale della Ragione, che Tasso rievoca più volte nei dialoghi, è possibile fare riferimento alla canzone tassiana *Quel generoso mio guerriero interno* (*Rime d'amore* 2016, n. CIV, part. 4-5).

111. Ancora *Rvf* 189 3-4, che serve qui al personaggio Manso per controbattere all'affermazione del Forestiero: Petrarca ha posto al comando la passione amorosa diversamente da quanto sostenuto dal Forestiero, per il quale la ragione deve fare da nocchiero e sedare i sensi concitati dalla tempesta dei sentimenti.

112. Il passo petrarchesco è, nell'ottica del Forestiero, male interpretato dall'interlocutore: Petrarca ha voluto, ponendo a capo l'amore, sottolineare che nella passione amorosa tutto è dettato dal sentimento e dal caso e non vi è nessuna elezione. Si torna, quindi, su quanto dichiarato già precedentemente: l'amore – a differenza dell'amicizia – non è costante, poiché non è abito ma passione. Per il riferimento ad Aristotele vd. *Eth. Eud.* VII 1237b, dove si evidenzia appunto che a essere stabile è ciò che è sottoposto a giudizio e che tale operazione necessita di tempo. Facendo riferimento ad alcuni dei dialoghi tassiani precedentemente citati e inerenti alla questione dell'amore è possibile, sulla scia di Russo 1998, p. 65 e nota 60, evidenziare come nel *Manso* non ci si distacchi da quanto già affermato: «L'immediatezza, ma anche l'inconsistenza e la mutevolezza sono infatti le caratteristiche di Amore [...] su cui si fonda la posizione del Forestiero, ad esplicitare una condanna già presente tra le righe del *Cataneo* e che il prosieguo del dialogo sull'amicizia avrebbe reso evidente». Si tengano però in considerazione anche gli esiti della riflessione sull'amore-*caritas* della *Molza*, dove esso è presentato come quiete («direi più tosto che l'amore fosse una quiete nel piacevole che un movimento verso il piacevole», 42), e alcune posizioni espresse nel *Commento* alle *Rime*, dove si ragiona di Amore come abito con riferimento a Thom. *ST* I-II q. 50 a. 5. Sulla questione della quiete e della pace in relazione all'amicizia si torna, appunto in modi diversi, nella conclusione del dialogo.

aventura Aristotele volle intendere ch'ella fosse passione o disposizione ne la stabilità, simile a gli abiti.

F.N. Cotesto potrebbe esser vero, perché ne la *Topica* non volle ch'el subietto de l'amicizia fosse la voluntà, come parve dapoi a san Tomaso, ma la parte sensuale; ma per aventura non intese d'altra amicizia che di quella che ha per fine il piacere: perché l'altra, il cui obietto è l'onesto, ragionevolmente dovrebbe avere la sede e quasi la reggia ne la voluntà. Comunque sia, se l'amistà fosse passione simile a gli abiti, l'amore sarebbe abito somigliante a le passioni.[113]

[83] G.M. Non so quale sconvenevolezza sarebbe questa.

F.N. L'amore adunque, tutto che fosse abito, sarebbe instabile come le passioni, e l'amicizia, quantunque fosse passione, sarebbe costante come gli abiti.

G.M. Io crederei più tosto che l'amicizia somigliasse a gli abiti ne la facilità de l'operare o in altra cosa sì fatta, e l'amore fosse simile a le passioni ne la malagevolezza e nel fervore: perché niuno amico opera con tanto ardore e con tanta sollecitudine con quanta sogliono adoperare gli amanti quelle cose che sono in servigio de la persona amata.[114] Ma voi che ne dite, signor B., che

113. In un passaggio dei *Topici*, dove si ragiona di genere e specie, Aristotele fa uno specifico esempio, ipotizzando che l'amicizia risieda nella parte appetitiva dell'animo e non in quella intenzionale («anche l'amicizia, se sta nella parte desiderativa dell'anima, non potrà configurarsi come volontà; infatti ogni volontà è nella parte razionale»: IV 126a; al passo rimanda BAFFETTI 1998, *ad loc.*). Bisogna comunque far attenzione a non eliminare la distinzione tra volontà e ragione: la volontà non coincide con la ragione, ma con la componente razionale della facoltà appetitiva. San Tommaso, invece, colloca l'amicizia nella dimensione della volontarietà, come si sostiene nella lettura citata *supra*, dove si ragiona di amicizia come *dilectio*: «Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam amor communius est inter ea, omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso. Addit enim dilectio supra amorem, electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat. Unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura. Caritas autem addit supra amorem, perfectionem quandam amoris, inquantum id quod amatur magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat» (*ST* I-II q. 26 a. 3). Il Forestiero propone, in modo quasi paradossale, un'idea di amicizia comunque simile alle disposizioni virtuose (quand'anche essa fosse passione) e una concezione di amore comunque incline alla passionalità (quand'anche la si intenda come abito).

114. La differenza netta tra amicizia e amore risiederebbe – stando a quest'ultima specificazione – nella volontarietà nell'operare: l'amante si adopera con sollecitudine e ardore guidato dal solo desiderio di soddisfare la persona amata. Relativamente all'amicizia, invece, in *Eth. Nic.* IV 1126b lo stato abituale intermedio tra compiacenti e misantropi è quello «secondo il quale noi accettiamo o condanniamo le cose che bisogna lodare o condannare, e nel modo corretto [...]. Esso non ha nome ma assomiglia soprattutto all'amicizia. Infatti ad avere queste caratteristiche è chi vive secondo lo stato abituale intermedio, come intendiamo dire con l'espressione "amico", quando si aggiunge il fatto di voler bene».

sì lungamente avete taciuto non a guisa d'arbitro, ma quasi ascoltatore de le nostre o più tosto de l'altrui differenze?

[84] B. Io per me reputo l'amor cosa divina: però non mi può capere ne l'animo in modo alcuno che le cose divine siano più instabili de l'umane, avenga che, se v'è alcuna certa costanza, è ne le cose celesti e ne l'intelligibili; ma ne l'altre, che son fatte a quella similitudine, si trova solamente una quasi imagine de la costanza.[115] Però, se è vera quella opinione ch'il nome d'amore sia più divino di ciascun altro, non debbiamo dubbitare che l'amore sia costantissimo; ma se l'amicizia ancora è sì fatta, l'amicizia similmente è cosa divina e non pare che sia umana virtù, anzi per opinione di Luciano merita divino onore e fa divine operazioni.[116] **[85]** Laonde non è maraviglia ch'ella fosse adorata fra gli Sciti e che dei ed eroi fossero reputati quei Greci che meritarono d'essere celebrati ne le lodi d'amicizia e adorati da' barbari e da' nemici medesimi; e alcuna volta ho creduto che la virtù eroica e divina altro non sia che l'amicizia: perché non è operazione d'umana virtù l'anteporre l'altrui vita a la propria, ma le cose divine da le divine non sono distinte di genere. Laonde io non porrei l'amore e l'amicizia così diseguali e quasi contrarî, cioè l'amicizia sotto il genere de gli affetti, l'amore sotto quello de gli abiti; ma direi che l'amicizia e l'amore fossero sotto un genere stesso o che l'amore fosse genere de l'amicizia e principio, come si dice, de la benevolenzia.[117] **[86]** E

115. Per il rapporto tra l'operato del Creatore e quello di natura ed arti umane (ma anche per l'idea delle realtà mondane quali "immagini" delle idee divine) è utile considerare gli esordi del *Ficino* (part. 1-9; vd. il commento relativo).

116. BAFFETTI 1998, *ad loc.* evidenzia che qui si fa riferimento al *Toxaris seu amicitia* di Luciano, esplicitamente citato in seguito: l'opera si apre con una domanda di Mnesippo a Tossari relativa all'usanza degli Sciti di fare sacrifici agli eroi Oreste e Pilade come se fossero due divinità (vd. LUCIAN. *Tox.*: «Che dici, o Tossari? Voi Sciti sacrificate a Oreste e a Pilade, perché li credete dèi?», 41 [57], 1). Luciano non è presente tra i postillati barberiniani, ma Claudio Gigante (*Giudicio*, p. 4, nota 3) sottolinea che Tasso poteva leggerlo nella versione latina di Erasmo, ad es. negli *Opuscola* lucianei del 1516 (Venetiis, In aedibus Aldi, et Andreae soceri) o del 1519 (Florentiae, Per haeredes Philippi Iuntae), che contengono anche il *Toxaris*. All'opinione che «il nome d'amore sia più divino di ciascun altro» Tasso ha già alluso al § 51 («ma chiamandola amore, la chiameremo con un nome più sommo che non è quello de la benevolenza»).

117. Per il riferimento agli Sciti rinviamo ancora al *Toxaris seu amicitia* lucianeo (vd. LUCIAN. *Tox.*, 41 [57], 49-51). Alla virtù eroica, che si propone di identificare con l'amicizia, Tasso dedicò una specifica riflessione: nel *Discorso della virtù eroica e della carità* (pp. 190-191) sono definiti eroi coloro i quali trapassano la condizione umana, collocandosi a metà strada tra gli uomini e gli dèi (secondo il modo in cui l'eroismo virtuoso è presentato in *Eth.* VII 1145a). Da qui l'affermazione nel *Manso* che questa virtù possa identificarsi con l'amicizia, la quale consente all'uomo di compiere gesti divini come anteporre la vita altrui alla propria (per l'affermazione sull'anteporre l'altrui vita alla propria è possibile ipotizzare una memoria da Io 15,13: «maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam quis ponat

più mi piace l'opinione di coloro che vogliono che l'amore sia amicizia quasi nascente e l'amicizia sia un amore invecchiato; né concederei che l'amico necessariamente ami l'altro, ma l'amato possa non amare l'amante; ma più tosto approvo l'antichissima sentenza di Solone, che l'amato sia l'amico. Né per mio aviso ne segue alcuno di quelli inconvenienti, che molti siano inimici de gli amici e a l'incontro amici de' nemici: perché

Amore a nullo amato amare perdona;

e sì come ne la vera amicizia, così ne lo amore non finto è necessario che l'amato riami.[118] **[87]** Non s'estingue dunque l'amore prima de l'amicizia per difetto di chi riami, ma l'uno e l'altro è costante e divino e maraviglioso egualmente.

F.N. Se tanto è simile l'amore a l'amicizia che siano per poco l'istesso, dubito de la costanza de l'amicizia medesima e non veggo altra fuga o altro refugio che la distinzione: perché, distinguendo le specie de l'amicizia secondo le specie de gli amori, potrei concedere ch'alcuna fosse divina amicizia come è la carità, altra umana amicizia; ma ferina amicizia come ferino amore, se pur si trova, a pena ch'io ardissi d'usare questo nome.[119] **[88]** Ho letto nondimeno de gli amori e de gli odî non solamente tra le fiere, come è quello di cui fa menzione Aristotele o Plinio, ma tra le piante e tra gli elementi: tutta volta non udii dire giamai che tra fiera e fiera fosse amicizia ferina, ma ferina nemistà o nemistà naturale, cioè passioni e affetto senza consiglio e senza elezione.[120] Laonde il nome d'amore da l'uno estremo

pro amicis suis»). Ricordiamo che nel *Malpiglio secondo* (122) solo «a gli uomini che vogliono esser molto più ch'uomini e poco meno ch'iddii» è concessa la possibilità di elevarsi alla contemplazione divina («fuga»): cfr. Ardissino 2003, p. 164 e Rossi 2007, p. 133, dove si richiama *Enn.* VI 9 11.

118. Il riferimento a *Inf.* V 103 rafforza l'idea che la persona amata debba necessariamente contraccambiare l'amore. Si ribadisce, insomma, che amore e amicizia sono entrambi costanti e divini. La sentenza di Solone è nell'*Argumentum* introduttivo di Ficino al *Liside* platonico, nell'edizione letta e postillata da Tasso: «Solonis sententiam, qui amatos inquit amicos esse», dove ritroviamo l'immagine – annotata da Tasso a margine destro e sinistro della pagina – dell'amore come "exoriens amicitia" e dell'amicizia come "amor inveteratus" (Platone-Ficino 1539, p. 120): cfr. Russo 1998, p. 75, nota 63.

119. Il Forestiero insiste sulla necessità di distinguere («non veggo altra fuga [...] che la distinzione»), ma nel contempo distinguendo i vari tipi d'amicizia in base alla classificazione dell'esperienza amorosa nasce un problema. Esiste infatti l'amicizia divina, che equivale alla carità e che quindi può essere considerata nei modi costanti espressi da B., ma dovrebbe anche esistere un grado più basso dell'amicizia, detto "ferino" e corrispondente all'amore ferino, che difficilmente può essere preso in considerazione.

120. Arist. *Hist. An.* IX 608b-611a descrive appunto molti dei confitti tra animali e, sulla sua scia, cfr. inoltre Plin. *Nat. Hist.* VIII 32 e X 203 (Baffetti 1998, *ad loc.*).

è più divino, il che vi si concede, da l'altro è più ferino; ma l'amicizia, che non può tanto aspirare a la divinità, molto più è sicura da la ferità. Non lodo adunque né Empedocle né Eraclito, che non distinsero l'amicizia da l'amore: né tanto mi piace il distinguer le spezie de l'amicizia secondo quelle d'amore, quanto secondo le spezie de la giustizia, come le distingue Aristotele ne' libri ad Eudemo; né porta opinione molto diversa da questa scrivendo a Nicomaco, avenga che egli c'insegni che l'amistà sia ne le medesime cose o intorno a le stesse, perché in ogni compagnia pare che si trovi qualche giustizia o qualche amistà.[121]

[89] G.M. Io mi maraviglio de la diversità de le opinioni, perché alcuna volta avete detto che l'amicizia e l'amore sia l'istesso, altre volte che l'amistà e la giustizia sia il medesimo: laonde, se queste due opinioni fossero insieme vere, seguirebbe che la giustizia e l'amore fosse il medesimo. Ma questa mi pare falsa opinione, perché ho letto:

> Gran giustizia a gli amanti è grande offesa;

e altrove:

> Amor regge suo imperio senza spada.

Ma la giustizia adopera la spada ne' regni da lei governati.[122]

[90] F.N. Io ho letto chi cinge la spada al fianco d'Amore, ma non so chi gli ponga le bilancie in mano: ma s'egli ha usurpato il fulmine di Giove, gli poteva anco un giorno involar le bilancie con le quali pesasse le colpe e i meriti de gli amanti.

121. Su Empedocle ed Eraclito vd. l'*Argumentum* introduttivo di Ficino al *Liside* in PLATONE-FICINO 1539, p. 120, che Tasso riprende molto da vicino («ex Empedoclis et Heracliti dictis, in quibus amoris desiderium ab amicitia non distinguunt: quare una cum amicitia cupiditas perpetua sit necesse est»). Per il riferimento ad Aristotele cfr., in particolare, *Eth. Eud.* VII 1241b («vi saranno anche forme del giusto, dell'amicizia e della comunità. Basate sull'uguaglianza numerica, infatti, saranno la comunità politica e l'amicizia politica, dato che si misurano sulla base dello stesso criterio») ed *Eth. Nic.* VIII 1159b («in ogni comunità si ritiene che vi sia una qualche forma di giustizia e un tipo di amicizia»).

122. L'affermazione del personaggio Manso inchioda l'interlocutore alle sue molte oscillazioni ragionative: il Forestiero ha da ultimo associato l'amicizia all'amore e – allo stesso tempo – ha ora associato l'amicizia alla giustizia: da qui deriverebbe ciò che non può essere condiviso, ovvero che l'amore e la giustizia siano la stessa cosa. Le due citazioni petrarchesche corrispondono a *Tr. Cup.* II 52 e *Rvf* 105 11.

G.M. Gentile impresa sarebbe far figurar un Amor con le bilancie, ma s'io chiedessi il motto, agevolmente trapasserei di materia in materia.[123]

[91] F.N. Seguiamo adunque il nostro ragionamento: e vediamo quanto si acquisti o si guadagni, presupponendo che l'amore e l'amicizia sia l'istesso o non molto dissimigliante. E prima ditemi, vi priego, signor B.: non è egli vero che l'amore è un desiderio de le cose buone e de le belle?[124]

B. Questa è opinione da ciascuno approvata.

[92] F.N. Ma il desiderio è de le cose che ci mancano, perché non è uomo il qual non desideri quelle di cui sia privo. Se l'amore dunque è desiderio del bello e del bene, egli non è né bello né buono: non può essere ancora di mala natura, perché il male non desidera il bene, né il brutto desidera il bello.

B. Questo ancora vi si concede, quantunque Eraclito portasse opinione ch'un contrario fosse amico de l'altro.

F.N. È necessario il concederlo, perché altrimenti l'odio sarebbe amico de l'amore e la nemistà de la concordia: cosa sconvenevolissima.[125]

123. In Dante (*Così nel mio parlar vogl'essere aspro* 35-37) si canta di Amore che avrebbe utilizzato la spada di Enea per uccidere Didone. In sostanza il personaggio dichiara di aver letto di Amore armato di spada, ma di non aver mai riscontrato l'immagine di Amore con le bilance (con ovvio riferimento all'identità tra amore e giustizia). Se però Amore ha usurpato il fulmine di Giove (e precedentemente l'amore è stato accostato a un fulmine), allora può anche darsi che possa avere le bilance della Giustizia, ossia può succedere che valuti colpe e meriti degli amanti. Si fa qui riferimento al genere dell'impresistica (sarebbe appunto una «gentile impresa» ritrarre Amore con le bilance), al quale Tasso dedicò il dialogo postremo *Conte*: nell'opera si indica esplicitamente l'immagine di Amore con il fulmine (111-112). Per le fonti di tali imprese rinviamo alle relative note in questa edizione (Tasso indica esplicitamente Alessandro di Afrodisia con riferimento a *Pr.* I 85). Riferimento simile in *Malpiglio secondo* 14 («Che dirò de l'Amore, che si dipinge alato, e alcuni gli pongono la spada al fianco, quasi egli per la velocità del corso non abbia sempre bisogno di saettare»): anche in tal caso rinviamo alle relative note.

124. Il Forestiero non ha negato che amore, amicizia e giustizia possano coincidere e ora passa a verificare l'ipotesi che amore e amicizia possano essere considerati la stessa cosa: si vuole verificare se, assumendo l'identità come vera, sia possibile definire in modi più precisi l'amicizia.

125. Come evidenziato da Russo 1998, p. 63, nota 30, Tasso segue adesso, quasi alla lettera, il *Liside* di Platone: «lo stesso Forestiero orchestra per qualche pagina la ripresa delle tematiche del *Liside*: dall'amicizia tra buoni e cattivi alla questione della medietà tra queste due condizioni» (ma vd. anche il discorso di Socrate nel *Simposio*, dove troviamo la famosa identificazione di amore con il desiderio del buono e del bello: Pl. *Symp.* 201D-206E). Alla sezione plutarchea e aristotelica si affianca ora una sezione che potremmo appunto definire "platonica". Per Eraclito, al quale si è fatto riferimento in precedenza, vd. *Eth. Nic.* VIII 1155b: egli – a differenza di Empedocle – ha ipotizzato che l'armonia nasca dagli opposti (e quindi anche l'amicizia sia tra opposti: cfr. *Malpiglio secondo* 102).

[93] G.M. Io non so se a' dialettici sia lecito provare tutte le cose come a' poeti di fingerle; ma se v'ha poeti c'hanno finto Amore innamorato, e filosofi ancora, come Apuleio, non vi dovrebbe mancare chi descrivesse l'odio o la concordia innamorata:[126] e fu sottile avvedimento di quel nostro poeta, che accennò questa opinione in quel verso:

Amor, tu pria farai con l'odio pace.

Perché, se l'amore può far pace con l'odio, può amar l'odio.[127]

[94] F.N. Fu addotta per cosa impossibile: laonde, s'io non sono errato, con tre sillogismi, come insegnano i logici, si potrebbe provare che impossibile fosse che l'un contrario fosse amico de l'altro.[128] Falsa adunque per mio parere è l'opinione d'Eraclito, e vera quella ch'amore, essendo desiderio del bello e del buono, non sia né bello né buono; ma se l'amicizia ancora desidera le cose belle e le buone similmente, non fie né bella né buona, né buoni fiano gli amici né rei, ma tra buoni e rei senza l'una e l'altra qualità.

[95] G.M. Saranno adunque come le persone de le tragedie.

F.N. Tragiche persone sono Pilade e Oreste, non meno eroiche Achille e Patroclo; ma gran perdita ha fatto l'amicizia con questa mutazione di sentenze, se non può essere amicizia fra' buoni, là dove con Aristotele avevam provato che tra' buoni fosse solamente la vera amicizia. Ora con questa ragione s'è conchiuso che i buoni non possono essere amici de' buoni.[129]

126. In *Minturno* 78 Tasso afferma: «Ma voi, signor Minturno, sete troppo severo ne l'opinioni e ne' pensieri, e quasi dimenticato de' vostri amori e del vostro amore innamorato». Molto probabile qui che il poeta sia proprio Antonino Minturno (cfr. BAFFETTI 1998, *ad loc.*), protagonista dell'omonimo dialogo tassiano, il cui prosimetro *L'amore innamorato* fu edito nel 1559 (Venezia, Rampazetto). Oltre al poeta Minturno è possibile indicare ovviamente l'Apuleio di *Amore e Psiche*: ad Apuleio, evocato appunto come filosofo, Tasso fa esplicito riferimento in un significativo elenco (insieme ad Ammonio, Plotino, Porfirio, Giamblico, etc.) del *Malpiglio secondo* (26).

127. Il verso, citato con una lieve inversione («farai pria»), è di LUIGI TANSILLO, *Rime* 32 73, e rafforza l'idea di Manso (subito dopo smentita dal Forestiero) che, se poeti e filosofi hanno finto Amore innamorato, si può ipotizzare – come si fa qui sul piano dialettico – che anche l'odio possa essere innamorato.

128. Tasso sembra rimandare alla dimostrazione per riduzione all'impossibile esposta ad esempio da ARIST. *An. pr.* II 61a-62b.

129. Lo scatto logico che dalla riflessione del Forestiero (l'amicizia è tra chi non è né pienamente buono né pienamente malvagio) porta all'esempio di Manso relativo ai personaggi delle tragedie diviene più facilmente comprensibile grazie a un riferimento ai *Discorsi dell'arte poetica*, dove Tasso afferma su base aristotelica che «richiede la tragedia persone né buone né cattive, ma d'una condizione di mezzo» (p. 12). Per la riconduzione del genere eroico al macro-genere tragico si veda la *Cavaletta* e il relativo commento (§§ 177-178). Sulle

G.M. La ragione m'è fuggita de l'animo, come fanno quelle cose che non hanno fermezza.

[96] F.N. Replichiamla adunque con le parole usate da Platone medesimo nel *Lisia*, e consideriam di quanto valore ella sia. Se crediamo al vecchio proverbio, pare che il bello ci sia amico, percioché il bello è un non so che di molle, di liscio, di piacevole e di polito: perciò di leggieri serpe, trapassa e penetra per ciascuna parte. Ma io dico ch'il buono è bello, e a gli altri dovrebbe parere il medesimo.[130]

B. A ciascuno.

[97] F.N. Ma del buono e del bello è amico quel che non è buono né maligno: perciò che sono tre generi ne l'anima, l'uno buono, l'altro reo, l'ultimo né buono né reo; fra' quali né il buono è amico al buono, né il maligno al maligno, né il buono al malivolo, come dimostra la ragione addotta di sopra.

B. Più tosto la profezia o 'l vaticinio di Platone, perché egli disse queste cose quasi indovinando.[131]

[98] F.N. Questa conclusione non è senza prova; perché già s'è detto che, se il male fosse amico al buono, l'un contrario sarebbe amico a l'altro; ma s'il reo fosse amico al reo o il buono al buono, ciascuno sarebbe amico di quelle cose le quali possiede; ma l'amicizia come l'amore paiono di quelle che sono ne gli altri. Oltre a ciò, se il buono fosse amico al buono o 'l malevolo al malevolo, l'amicizia sarebbe tra' simili: ma per opinione d'Esiodo ciò è inconveniente, essendo la similitudine cagione di nemicizia, come c'insegna quel vecchio proverbio.[132] Resta adunque che il buono sia amico di quello che non

figure di Oreste e Pilade, Achille e Patroclo, ci si è già soffermati in precedenza (41). Nell'ipotesto aristotelico, già prima richiamato (*Eth. Nic.* VIII 1156b), si sottolinea appunto che la vera amicizia si basa sulla virtù, ovvero è tra buoni.

130. Cfr. Pl. *Ly.* 216C, che Tasso traduce dalla versione ficiniana: «Vacillo enim ob sermonis ambiguitatem. Et videtur, ut vetus habet proverbium, pulchrum ipsum amicum esse. Apparet enim molle quiddam, lene, ac pingue, ideoque in nos facile forte illabitur, serpit et penetrat quasi lubricum quiddam atque lene. Dico enim ipsum bonum pulchrum esse» (Platone-Ficino 1539, p. 126). In tale sezione dialogica emerge un rapporto con le fonti di tipo "agonistico": si assumono delle ipotesi autorevoli per poi verificarne la tenuta nel corso della riflessione. Sottolineiamo, inoltre, che qui si ribadisce un'idea già precedentemente esplicitata: per rendere fermi nella mente i concetti letti e discussi, è necessario replicarli (vd., supra, 2 e 14).

131. Cfr. Pl. *Ly.* 216D: «divinans tibi id profero, boni et pulchri amicum esse, quod neque bonum est neque malum. Quorsum haec vaticinor, audi. Videntur mihi tria quaedam genera esse. Unum bonum, alterum malum: postremum, quod neque bonum est, neque malum, tibi autem?» (Platone-Ficino 1539, p. 126).

132. Come indica già Baffetti 1998, *ad loc.*, anche questo passaggio segue Platone: cfr. *Ly.* 215C-216C (e Platone-Ficino 1539, pp. 125-126), dove troviamo in forme più esplicite il riferimento ad Esiodo, di cui si riprende una citazione poetica a conferma dell'idea

è né buono né reo; e questa amicizia fra quello che non è buono e 'l buono è per la presenza del male: perciò che il corpo sano per la sanità non è amico al medico, ma sì come egli inferma, subito si fa quest'amicizia tra il medico e 'l corpo infermo, il quale ricerca e ama la medicina per la presenza del male.[133] **[99]** Ma il corpo in se stesso non è né buono né reo; ma quello che non è buono o reo, alcuna volta per la presenza del male non è ancor maligno, alcun'altra è divenuto maligno quando ancora non è maligno. La presenza del male ci sforza a desiderare il bene; ma la presenzia del male, che faccia malevolo il soggetto, corrompe l'appetito del bene e rifiuta l'amicizia, perché non è più né l'uno né l'altro, ma è divenuto l'altro, cioè il male: ma il male non può essere amico al bene o 'l bene al male. Per questa cagione coloro che sono già sapienti non sogliano più filosofare, né coloro che troppo sono corrotti da l'ignoranza. Coloro adunque solamente i quali per soverchia ignoranza non hanno perduto gli occhi de la mente, ma conoscono di non sapere quel che non sanno, sono veramente filosofi e amatori de la sapienza.[134]

che il simile sia nemico del proprio simile («et Hesiodi testimonio utebatur dicentis figulum invidere figulo, cantorem quoque cantori, et mendicum mendico»: per questo riferimento platonico vd. HES. *Op.* 25-26); non è chiaro se Tasso interpreti questa citazione testuale alla stregua di un'asserzione divenuta proverbiale, oppure se faccia riferimento al «vetus proverbium» evocato di lì a poco da Socrate, che però riguarda la fascinazione esercitata dal bello, che ce lo rende amico («ut vetus habet proverbium, pulchrum ipsum amicum esse», PLATONE-FICINO 1539, p. 126). Si escludono prima, in base ai ragionamenti svolti, le due ipotesi, per le quali il male è amico del bene (l'uno non può essere amico del suo contrario) e il male è amico del male così come il bene del bene (l'amicizia non avviene tra i simili), per poi ribadire che il buono è amico di chi non è né buono né malvagio.

133. Si sottolinea, attraverso la metafora del corpo infermo, che a spingere verso l'amicizia tra non buono e buono è il male (solo il corpo malato ricerca l'amicizia del medico) ossia, come si è spiegato sopra accostando amicizia e amore, una qualche mancanza: cfr. ancora PL. *Ly.* 217A-B e PLATONE-FICINO 1539, p. 126 («Cogitur autem corpus ex morbo quaerere et amare medelam»).

134. Il concetto potrebbe essere così parafrasato: è il male a spingere verso l'amicizia tra non buono e buono, ma questo male deve essere in realtà – sia consentita la formula – un "principio di male", il quale non si sia diffuso totalmente nel soggetto. Insomma la presenza del male ci spinge a desiderare il bene, ma un soggetto completamente malvagio non ricerca l'amicizia. L'esempio – calzante se si considera l'accusa principale rivolta nei paragrafi iniziali agli adulatori (non consentono di avviare un reale processo di conoscenza di sé) – è ancora, su base platonica, quello della filosofia: i sapienti e gli incolti non filosofano (cfr. nello specifico, oltre a *Symp.* 204A-B, *Ly.* 218B-C e PLATONE-FICINO 1539, p. 127). Cruciale risulta qui il riferimento agli «occhi della mente» (vd. per affermazioni simili il *Minturno* 75, dove si cita PLOT. *Enn.* I 6 8): la dimensione negativa del soggetto avvia un percorso di miglioramento verso il bene, che si configura come personale processo di conoscenza. Qui e in seguito Tasso riprende letteralmente PL. *Ly.* 217B-218B: «Constat autem id fieri, prius quam illud ob mali praesentiam malum efficiatur. Neque enim malum effectum est loco boni quod

[100] G.M. I filosofi adunque non sono buoni né rei.

F.N. Non per questa ragione: perciò che né i maligni possono filosofare, né i buoni più se ne curano, avenga che il contrario non sia amico al contrario, né il simile, come abbiamo dimostrato.[135]

G.M. I buoni dunque doppo l'acquisto de le scienze sono simili a' mercanti arricchiti, i quali non si curano di traricchire.

[101] F.N. Queste cose mi paione dette da Platone più tosto per riprovare l'altrui opinione che per confermar la sua, la qual fu che l'amicizia fosse non solamente tra 'l buono e colui che non è buono né reo, ma tra il buono e 'l buono: perché, se il buono men desidera il buono, non è men solito il buono di godere il buono, anzi di niuna cosa più gode che de la virtù e de la virtuosa conversazione, la quale non basta per conservar l'amicizia. Laonde per giudizio de' Platonici due sono le spezie de l'amistà: l'una, tra il buono e colui che non è buono o reo, fondata più tosto nel desiderio che nel piacere; l'altra, tra il buono e 'l buono, ne la quale è minor desiderio e maggior diletto.[136]

appetit, cuiusve amicum est. Impossibile nanque esse ostendimus, ut malum bono amicum sit. Impossibile proculdubio. [...] Quando nondum malum est praesente malo, praesentia haec bonum appetere cogit: praesentia vero quae malum reddit, et appetitum boni, et amicitiam reijcit. Neque enim ulterius neutrum est, sed malum. Amicum vero malum bono, et bonum malo esse non potest. Non certe. Ob hanc utique causam his qui iam sapientes sunt tutius haud amplius esse philosophandum, sive dij, sive homines hi sint: nec eos etiam, qui adeo corrupti ignorantia sunt, ut improbi sint effecti. Nemini quippe malo, et penitus ignoranti philosophandum» (Platone-Ficino 1539, pp. 126-127).

135. Cfr. Platone-Ficino 1539, p. 127 (e Pl. *Ly.* 218B): «Restant igitur illi quibus malum id, ignorantia scilicet adest, nec tamen rudes penitus ignorantesque sunt, imo et suam ignorantiam agnoscunt, ob quam animadversionem philosophantur, id est sapientiam amant nondum boni aut mali. [...] Nam nec contrarium contrario, neque simili simile supra nobis amicum apparuit».

136. Per il passo (Platone ha ipotizzato non solo un'amicizia tra colui che è buono e colui che non è né buono né reo ma anche tra buono e buono) rinviamo, oltre che a *Ly.* 222C-D e Platone-Ficino 1539, p. 128, soprattutto all'*Argumentum* introduttivo di Ficino al dialogo platonico, dove si dichiara: «Ubi Socrates cum sophistis eorumque sectatoribus disputat, opiniones falsas redarguit [...]. Quae vero fit de amicitia, et amore Platonis sententia, ex hoc libro conijcere, sed ex libris de legibus alijsque multis comprehendere possumus. Amicitiam esse vult honestam perpetuae voluntatis communionem. [...] Ut honestam dicit, excludit improborum hominum contubernia, lascivorumque congressus» (p. 119). Più oltre, Ficino ribadisce come la negazione dell'amicizia tra simili sia da ascriversi alle opinioni di Empedocle ed Eraclito, in questo dialogo più volte citati, sottolineando nel contempo che tali errori derivano dalla mancata distinzione tra amicizia ed amore: «Exponendum est quod haec absurditas non ex Platonis mente sequitur, sed ex Empedoclis et Heracliti dictis, in quibus amoris desiderium ab amicitia non distinguunt» (p. 120). Su questa scia, Ficino giunge alla conclusione che la vera amicizia è tra simili, e soprattutto tra buoni, poiché dipende molto più dal reciproco diletto che dal desiderio (e dunque dal bisogno, dalla mancanza dell'uno

[102] G.M. Gran diversità è questa fra Aristotele e Platone, perché l'uno estima che l'amicizia possa ancora congiungersi fra' malvagi affine d'avere diletto o utilità, quantunque la vera e perfetta amicizia sia tra' buoni; l'altro tra' malvagi non pone amicizia, e tra' buoni a pena la concede.[137]

[103] B. Non è meno discorde M. Tullio a l'uno e a l'altro, o non pare; ma senza fallo la sua opinione è più nobile e degna di maggior lode, avenga che poco generoso nascimento diano a l'amicizia coloro che vogliano ch'ella abbia principio da la povertà e dal bisogno e da la debolezza, affinché nel dare e nel ricevere ciascuno prendesse dal compagno quello che fa mestieri e vicendevolmente gliele rendesse. Ma più antica e più illustre e più bella e più naturale è l'origine de l'amicizia, perché l'amore dal quale si nomina l'amicizia è quasi principe nel congiungere gli animi con la benevolenza: perciò che l'utile spesso si piglia da coloro che per similitudine de l'amicizia sono onorati ne le occasioni; ma ne l'amicizia niente è finto, niente è simulato, ma tutto ciò che è ne la amicizia è vero e volontario. Però, come piace al medesimo autore, non può essere amicizia se non fra' buoni.[138]

nei confronti dell'altro, come avviene nell'amore). Anche in tal senso Tasso attinge direttamente da Ficino non senza qualche imprecisione (vd. il «non basta» della versione tassiana rispetto alla fonte latina): «Itaque, amicitiae habitus non necessario praesentis ardorem, sed delectationem exigit. Ergo si bonus bonum minus desiderat, non tamen minus bonus bono gaudet, quod ad servandam amicitiae rationem plurimum valet. Atque haec una amicitiae species, inter bonum videlicet atque bonum in gaudio potius quam in desiderio constituta. Est et altera, quae desiderij plus, quam voluptatis includit, inter neutrum bonunque exoriens» (p. 120). Ribadiamo, infine, che la battuta del Forestiero sulle «cose [...] dette da Platone più tosto per riprovare l'altrui opinione» rende evidente come la fonte platonica, esplicitamente citata per la seconda volta, rappresenti una sorta di punto di partenza non solo da parafrasare ma nel contempo da interpretare: per Russo si tratta qui di «una soluzione per inserire Platone nel solco aristotelico dell'amicizia tra virtuosi, liberandolo così dalle acrobazie sofistiche cui, secondo il Tasso, sarebbe stato costretto nel *Liside*» (Russo 1998, pp. 63-64, nota 30).

137. Siamo giunti all'esplicitazione della differenza, almeno per come la interpreta il Forestiero, tra la teoria aristotelica (la vera amicizia è tra buoni ma, per diletto e utilità, può esserci amicizia anche tra malvagi) e la teoria platonica elaborata su base ficiniana (l'amicizia non può esistere tra malvagi e l'amicizia tra buoni è meno desiderata). Per le affermazioni aristoteliche in tal senso vd. *Eth. Nic.* VIII 1157a: «Ora, va anche detto che per il piacere e per l'utile anche i viziosi diventano amici tra di loro [...] anche se resta chiaro che, per se stessi, diventano amici solo i virtuosi». A superare parzialmente l'*impasse* sarà il richiamo subito successivo a un'altra importante (ed esplicita) fonte del dialogo, ovvero il *Laelius* di Cicerone.

138. Cic. *Amic.* V 18: «nisi in bonis amicitiam esse non posse». Il nome di Cicerone (vd., *infra*, anche 109) è chiamato in causa per contestare la dimensione ancora troppo utilitaristico-quantitativa della concezione platonico-aristotelica, per la quale il tema dell'egualità da raggiungere fra gli amici diventa una questione di scambi misurabili. Ciò comporta la

[104] F.N. Io concedo agevolmente a l'amore luogo ne l'amicizia, e 'l principio, non ch'altro, se vi pare; ma distinguendo le spezie de l'amicizia, come è nostro proponimento, non lodo che ciò si faccia seguendo la distinzione de le specie de l'amore, perché si va a grandissimo pericolo, come sarebbe quello de la confusione de la natura e de le cose:[139] avenga che il distruggere i fondamenti de la amicizia, che sono le virtù, è quasi un gittare a terra quelli del mondo e richiamare l'antichissimo caos, nel cui grembo egli si giaceva, come accennò Dante quando disse:

> Parve che l'universo sentisse amore.

Laonde estimo più securo partito, seguendo Aristotele, distinguere l'amistà come la giustizia o come le republiche, se così facesse mestieri.[140] **[105]** E già abbiam detto che de l'amicizie alcune sono fra gli equali, altre fra gli ineguali, di cui poco o nulla abbiamo ragionato; e queste sono tra il padre e 'l

precisazione che l'amore di cui si parla nell'amicizia non è l'amore-eros, che è desiderio e perciò mancanza, ma l'amore-benevolenza, che afferma il bene dell'altro in una dimensione disinteressata (cfr. ivi, VIII 26: «Nam utilitates quidem etiam ab iis percipiuntur saepe qui simulatione amicitiae coluntur et observantur temporis causa; in amicitia autem nihil fictum est, nihil simulatum et, quidquid est, id est verum et volontarium»). È un primo passo verso quella che B. proporrà come soluzione del dialogo.

139. Individuando nell'amore l'origine dell'amicizia, Tasso riprende un passo (già citato *supra*, 86) dell'*Argumentum* di Ficino al *Liside*: «Quo fit ut amor sit exoriens amicitia. Amicitia vero inveteratus amor» (Platone-Ficino 1539, p. 120). Il Forestiero non nega, quindi, che l'amore abbia a che fare con l'amicizia e che possa esserne addirittura l'origine. Contesta però che essa sia essenzialmente una forma particolare di amore e non una forma particolare di giustizia e che la classificazione delle forme di amicizia si possa modellare su quella delle espressioni dell'amore. Con queste premesse nei paragrafi successivi diviene necessario chiedersi se la giustizia/uguaglianza/parità sia una parte essenziale nella definizione di amicizia oppure no.

140. Per i concetti di caos e di amore come forza primigenia, ai quali Tasso fa riferimento già in *Nifo* 4 («Vecchie, io ve 'l confesso, ma simile a l'Amor di cui ragiona Platone, il quale, tuttoché nascesse avanti che fosse fatto il mondo nel grembo del caos, si dipinge nondimeno con volto giovenile») e in *Minturno* 26 («S'Amore nacque inanzi il principio del mondo, come dicono i poeti, conviene che sia antichissimo»), cfr. soprattutto Pl. *Symp.* 203B-E (ma Tasso ritrovava questa teoria anche in Plot. *Enn.* III 5 7). Si torna alla questione delle tipologie di amicizia affrontata più volte nel corso del dialogo (cfr., *supra*, 40-41, 44-45, 88-89). Il Forestiero sottolinea che i tipi di amicizia non vanno sovrapposti ai tipi di amore: meglio seguire Aristotele che ha ragionato sull'amicizia in rapporto alla virtù, e segnatamente alla giustizia (cfr. i passi già citati in *Eth. Nic.* VIII 1159b-1160a). Per il verso dantesco, non perfettamente citato, cfr. *Inf.* XII 41-42 («tremò sì, ch'i'o pensai che l'universo / sentisse amor...»).

figliuolo, tra il marito e la moglie e tra il principe e 'l soggetto e, come dice in altro luogo, tra colui che fa beneficio e quel che il riceve, i quali tutti hanno diversa virtù e diverse operazioni, diversa amicizia e diverso amore: laonde l'istesse cose non sono fatte né ricercate da l'uno e da l'altro.[141] **[106]** Ma i padri danno a' figliuoli quel che a' figliuoli è conveniente, i figliuoli a l'incontro concedono a' padri quel che è debito; e come in ciascuna di queste amicizie sia l'amore, è amore con degnità e convenevolezza, perciò che il più degno e il più utile merita più d'essere amato. E in questa guisa ne la disaguaglianza si fa l'egualità, in un altro modo nondimeno che ne la giustizia: perché ne la giustizia è prima equale quello che è per degnità, dapoi l'altro per quantità; ma ne l'amistà prima è pari quel ch'è pari in quantità, come abbiamo detto, dapoi è quello ch'è per degnità e per convenienza.[142] **[107]** E quantunque ciò paia esser vero più tosto ne le spezie de l'amistà che sono tra gli eguali, nondimeno fra' diseguali ancora non è falso che prima si debba aver riguardo a l'egualità che è nel quanto, dapoi a quel che conviene: perciò che ne l'amicizia, come ne insegna Cicerone, coloro che sono superiori deono inchinarsi e quasi sottoporsi e inalzare gli inferiori. In questa guisa si fa la parità, e grandissima cosa è ne l'amicizia, come afferma il medesimo, che l'inferiore sia pari al superiore: però oltre tutti gli altri fu lodatissimo Scipione, che non si preponeva a Filone, non a Lelio, non ad altro amico, quantunque tutti superasse di valore e d'eccelenza.[143] **[108]** Dovrebbe adunque la conversazione fra

141. Chi «dice in altro luogo» è ovviamente ARIST. *Eth. Nic.* VIII 1158b («Le amicizie di questo tipo, poi, differiscono anche tra di esse; infatti, certamente, non c'è lo stesso legame tra genitori e figli, e tra chi comanda e chi è comandato, e neppure tra il padre e il figlio e tra il figlio e il padre, né tra marito e moglie e tra moglie e marito»). Per lo specifico legame genitore-figlio vd. anche *Eth. Nic.* VIII 1155b e *Mag. Mor.* II 1211b. Il Forestiero torna su questioni già ampiamente trattate in precedenza: l'amicizia tra diseguali mette in contatto soggetti di diversa virtù, pronti a dare o a ricevere convenevolmente alle loro capacità.

142. Il passo torna sui concetti già esposti *supra* (44), riportando la stessa citazione aristotelica (da *Eth. Nic.* VIII 1158b) per affermare che, mentre nella giustizia l'uguaglianza si manifesta sul piano distributivo della dignità o convenevolezza (i premi sono commisurati ai diversi *status* di chi li riceve, senza che si arrivi a parificare fra loro i soggetti), nell'amicizia l'uguaglianza si cerca innanzitutto sul piano "quantitativo", a partire dalla piena parità dal punto di vista del valore e della posizione sociale; quando questa manca, nei casi particolari del rapporto fra superiori e inferiori, è necessario che l'amore colmi il divario, modulandosi secondo il rispetto delle convenienti proporzioni. Se prima si era però posto l'accento, con Aristotele, soltanto sulla necessità di amare «come si conviene a la degnità di ciascuno», qui si arriverà a dichiarare, attraverso Cicerone, che chi è su una scala sociale superiore deve «sottoporsi e inalzare gli inferiori».

143. Anche nelle amicizie tra disuguali bisogna fare attenzione prima alla "quantità", ovvero al valore e alla posizione sociale, e poi alla convenienza, ovvero a commisurare i pre-

gli amici essere somigliante a' ragionamenti fra piccioli e fra grandi, de' quali disse l'Anguillara quasi per gioco:

Conviene che s'impiccioli, io m'ingrandi.

Ed ebbe forse risguardo a que' versi di Pindaro...[144] Ma oltre tutti gli altri io lodo il parere di Aristotele ne' libri ad Eudemo, il quale vuole che si faccia quasi un cambio ne la quantità, perciò che il più eccelente, concedendo la maggiore utilità a l'amico men degno, ha il maggiore onore e la maggior gloria.[145]

[109] B. Questo è quello di che pare che si rammarichi Lelio appresso Cicerone, dicendo: «Dove ritroverai questo uomo, il quale l'onore de l'amico anteponga al suo medesimo?» Quasi non basti l'anteporre l'utilità de l'amico a la propria, se non si antepone anche l'onore. Non estima ancora che si debba commendare ne la amicizia la parità de gli offici e de la volontà in guisa che la ragione de l'avere e del ricevere sia eguale, perché questo è un fare i

mi in base alla posizione di chi li riceve, come dimostra il caso di Scipione l'Africano, che non si considerava più importante dei suoi amici, pur superandoli in valore. Tasso segue qui nello specifico Cic. *Amic.* XIX 69: «Sed maximum est in amicitia parem esse inferiori. Saepe enim excellentiae quaedam sunt, qualis erat Scipionis in nostro, ut ita dicam, grege. Numquam se ille Philo, numquam Rupilio, numquam Mummio anteposuit, numquam inferioris ordinis amicis, Q. vero Maximum fratrem, egregium virum omnino, sibi nequaquam parem, quod is anteibat aetate, tamquam superiorem colebat suosque omnes per se [posse] esse ampliores volebat». Grazie all'autorità ciceroniana il dialogo può vivere un ulteriore scatto argomentativo: fino ad ora si è sottolineata la dimensione asimmetrica dell'amore/amicizia tra inferiore e superiore, ora si mette in risalto anche l'importanza del fatto che il superiore si chini sull'inferiore, si conceda quasi all'amore di chi non gli è pari.

144. Il verso di Giovanni Andrea dell'Anguillara è tratto dal Capitolo al Cardinale di Trento Cristoforo Madruzzo, *Fra bassi, fra mezzani, et fra gl'heroi*, vv. 229-231 («Et s'avvien ch'alcun grande mi domandi / Per parlarmi a l'orecchia cheto, cheto / Bisogna ch'ei s'impiccoli, e io m'ingrandi»), che Tasso poteva leggere ad esempio in Berni 1566, cc. 154*r*-159*v*: 158*r*. Per quanto riguarda Pindaro si tratta dell'unico riferimento presente in questo dialogo: come ha sottolineato Basile 1986, pp. 111-118, la lacuna – già nel manoscritto alla base dell'edizione Raimondi e nell'*editio princeps* postuma del 1596 – fu colmata nelle edizioni settecentesche del dialogo con un riferimento alle *Pitiche* (III 107), probabile ma non certo: «Umile sarò nell'umile, grande nel grande». Caso simile per Pindaro in *Giudicio* I 126.

145. Arist. *Eth. Eud.* VII 1242b, che qui Tasso rielabora, rende chiaro questo passaggio: «nell'amicizia che comporta una superiorità si richiede la proporzionalità, ma non nello stesso modo; invece chi è superiore esige una proporzionalità inversa cioè, come lui sta all'inferiore, così ciò che egli riceve dall'inferiore sta in rapporto a ciò che egli riceve da lui, mettendosi come nella posizione di chi comanda nei confronti di chi è comandato; se, poi, questo non accade, deve almeno esserci l'uguaglianza numerica. [...] Occorre, perciò, ristabilire l'uguaglianza e realizzare la proporzione in qualche altro modo. Questo modo è l'onore che, per natura, spetta a chi comanda e alla divinità rispetto a colui che viene comandato».

conti ne l'amicizia troppo minuta e sottilmente.[146] Più viva e più abbondante deve essere la vera amistà, e non devrebbe temere di non rendere più ch'ella non ha ricevuto.

[110] F.N. Generosa è l'amicizia, come poco dianzi diceste; ma non men generosa la giustizia, in tanto che da' suoi nemici o da' sofisti fu riputata pazzia: si stima poco da gli amici l'avere per l'amicizia, si sprezza similmente per la giustizia; si va a la morte per l'amistà, si corre a la morte per la giustizia per testimonio ancora di quel poeta che disse:

> Come uom che per giustizia a morte corra.

Né solamente si ritorna a la prigionia o al morire, come fecero alcuni amici, ma a' tormenti de la crudelissima morte, in quel modo che d'Attilio Regolo si legge.[147] Ma ne le fortune del mare, de ⟨le⟩ quali niuna cosa è più orribile e spaventosa, si dispone l'uno amico al medesimo pericolo nel quale era caduto l'altro: in quella guisa che Tossari scita racconta di Damone e di Eutidico; e senza far contesa o di sovero o di tavola gittata ne l'onde per loro salute, benché da gli altri rimasi ne la nave fossero pianti per morti, vivi pervennero a' lidi de la Grecia e ambo insieme filosofarono in Atene.[148] **[111]** Il giusto similmente non usurperebbe la tavola ne' naufragi del mare, dove altri potesse salvarsi, quantunque egli dovesse perderne la vita. Non è adunque men generosa la giustizia de l'amistà, ma in tanto è meno fortunata, che la giustizia alcuna volta costringe il giusto a mandare in essiglio i figliuoli, a privarli de

146. Su base ciceroniana (cfr. *Amic.* XVII 64: «Itaque verae amicitiae difficillime reperiuntur in iis qui in honoribus reque publica versantur, ubi enim istum invenias, qui honorem amici anteponat suo?») il personaggio B. critica l'appiattimento dell'amicizia sulla mera dimensione del dare e del ricevere, provando contestualmente a discutere della dimensione disinteressata e quindi più alta dell'amicizia (la «vera amistà»): si fissano le basi per costruire le affermazioni conclusive (e risolutive) sul significato ultimo del legame amicale.

147. Il Forestiero insiste sull'affinità tra giustizia e amicizia: per l'una e per l'altra si è disposti persino a perdere la vita o a sopportare i tormenti, come testimoniano il verso di PETRARCA, *Tr. Fam.* II 84, e il caso di Attilio Regolo, per il quale rinviamo a VAL. MAX. IX 2, *Ext.* 1.

148. BAFFETTI 1998, *ad loc.*, cita LUCIAN. *Tox.*, dove abbiamo il caso di Eutidico, che non esita a mettere a rischio la propria vita per salvare l'amico Damone caduto in mare a causa di una tempesta: entrambi utilizzeranno delle tavole per restare in vita («si salvarono e sono tutt'oggi entrambi ad Atene, dove studiano filosofia. Simile poté dirmi soltanto ciò che vide quella notte, uno che cadeva, l'altro che si buttava e tutti e due che nuotavano, fino a quando riuscì a distinguerli nel buio. Il sèguito lo raccontano i conoscenti stessi di Eutidico: prima s'imbatterono in alcuni sugheri e sostenendosi a questi nuotavano malamente, poi già sul far del giorno, veduta la passerella, la raggiunsero, quindi, una volta saliti, scivolarono tranquillamente fino a Zacinto»: 41 [57], 21).

gli occhi, a dar lor la morte: ma l'amicizia sempre s'adopera per la salute de gli amici.[149] **[112]** Oltre a ciò da la amistà per sentenzia di Cicerone è contraria ogni severità e ogni mestizia; ma la giustizia è sempre severa e 'l più de le volte mesta ne le sue operazioni, e per questa cagione degna di maggior lode: laonde M. Tullio, conchiudendo il suo libro, dice che l'amicizia dovrebbe essere anteposta a tutte le cose, eccettuatane la virtù. Ma niuna virtù per giudizio di Aristotele devrebbe più eccettuarsi de la giustizia, perch'ella è tutta la virtù; ma in niuna sua azione è più magnanima la giustizia che ne l'avere eguale considerazione a' nemici e gli amici.[150]

[113] G.M. Non fu così fatto Agesilao, il quale per rispetto de gli amici aveva minore riguardo a la giustizia: come si legge nel caso di Sfodria, al quale dal re fu perdonato per l'amicizia che era tra' figliuoli de l'uno e de l'altro.

F.N. Non merita di questa azione e de le altre simiglianti alcuna loda Agesilao, e più debbiam lodare i Bruti e Torquati e gli altri che furno giusti giudici de gli amici e de' parenti, o pure accusatori.[151]

149. Per il riferimento generico a esempi antichi di integerrima giustizia (alcuni di essi sono segnalati esplicitamente subito dopo) è possibile indicare, tra gli altri, il caso del console Tito Manlio Torquato, che fece uccidere il figlio Tito Manlio per avere contravvenuto ai suoi ordini (Liv. VIII 7, ricordato anche in Val. Max. II 7 6); di Pelope, che mandò in esilio la moglie Ippodamia e i figli dopo che Atreo e Tieste ebbero ucciso Crisippo (vd., tra gli altri, i *Moralia* di Plutarco, con particolare riferimento a *Par. Min.* 33). Segnaliamo, inoltre, la figura del "giusto" Traiano, alla quale Tasso fa riferimento in diverse opere, come *Lettere*, II, n. 123 e III, n. 539, l'orazione per la casa dei Medici e *Forno* 24-25: quando suo figlio uccise il figlio di una vedova, per fare giustizia Traiano lo avrebbe, a seconda delle versioni, ucciso o accecato (nella *Historia Anglorum* I 25 di Enrico di Huntingdon, ad esempio, si legge: «Hic est Trajanus qui causa justitiae oculum sibi et oculum filio eruit; quem Gregorius ab inferis revocavit»).

150. La voce di B. combina Cicerone (*Amic.* XVIII 66: «Tristitia autem et in omni re severitas habet illa quidem gravitatem, sed amicitia remissior esse debet et liberior et dulcior»; XXVII 104: «Vos autem hortor ut ita virtutem locetis, sine qua amicitia esse non potest, ut, ea excepta, nihil amicitia praestabilius putetis») e Aristotele (*Eth. Nic.* V 1129b: «la giustizia è ritenuta essere la virtù più eccellente, e che neppure la stella della sera né la stella del mattino sono altrettanto degne di ammirazione»). L'amicizia dovrebbe essere anteposta a ogni altra cosa, se si eccettua la virtù (Cicerone): ma la somma virtù può essere identificata nella giustizia (Aristotele).

151. Ritroviamo la vicenda di Agesilao, qui menzionata a testimonianza di quella amicizia che non ha rispetto per la giustizia, in Plut. *Ages.* 24-25. Citato in giudizio per aver provato a impadronirsi del Pireo, il generale Sfodria fu assolto grazie all'intervento di Agesilao: a pregarlo fu il figlio Archidamo invaghito di Cleonimo, figlio di Sfodria. Il riferimento generico ai Bruti e ai Torquati è esempio dell'inflessibile intransigenza di padri verso i figli: il console Lucio Bruto fece arrestare e uccidere i propri figli, che cercavano di reintrodurre a Roma il potere dei Tarquini da lui cacciati. Per il già citato Tito Manlio Torquato, a cui Tasso fa riferimento anche in *Costante* 9-10, *Porzio* 185 e *Risposta di Roma a Plutarco* 82, ricordiamo che egli – di fronte alle accuse rivolte dai Macedoni contro il figlio governatore di quell'area

G.M. Troppo severa è la giustizia, se non concede a l'amistà ch'ella possa difendere l'amico a torto.

[114] F.N. L'autorità de' magnanimi principi, di Ciro, dico, e di Agesilao, e quella de' duo ottimi filosofi, di Senofonte e di Aristotele, mi fanno di ciò dubitare alcuna volta: ma particolarmente la virtù del re de' Lacedemoni, la qual per giudicio di Senofonte fu simile al regolo e a la norma, e da tutti dovrebbe essere imitata; ma di lui si scrive, non men che di Ciro, che egli si sforzava di superare gli amici e i benemeriti ne' beneficî, e gli inimici nel modo di nuocere e, se ben mi ricordo, ne l'ingiurie.[152] Anzi, se crediamo a Socrate e a Senofonte in quel libro ch'egli compose de' suoi detti e fatti, la principal virtù de l'uomo è il vincere gli amici co' beneficî e gli inimici co' maleficî: e l'istesse cose che sono ingiuste ne gli amici, sono giuste ne gli inimici, come l'occisioni, le prede, gli incendî e le ruine e l'altre sì fatte.[153]

– decise di condannare da solo la colpevolezza del figlio, il quale si suicidò (per entrambi gli episodi, VAL. MAX. V 8 1-5). Dopo aver presentato analogie e differenze fra giustizia e amicizia, questi esempi introducono ora la possibilità che una delle due possa prevaricare sull'altra (cioè, in buona sostanza, se si possa favorire gli amici, anche quando non sarebbe equo farlo). Si ritorna così, in forme diverse, sulla questione dell'amicizia da identificare come una tipologia di amore o di giustizia.

152. A Senofonte e alla sua *Ciropedia* Tasso fa più volte riferimento nei suoi scritti come a un illustre esempio in cui la scrittura persegue il fine di delineare il ritratto ideale del monarca piuttosto che accertarne sul piano storico le reali azioni (cfr. *Apologia*, p. 435; *DPE* III, p. 118; *Giudicio* II 153). Qui al re persiano Ciro si affianca il re spartano Agesilao, per il cui esempio cfr. lo stesso XEN. *Ages.* X 2. BAFFETTI 1998 *ad loc*., ipotizza che Tasso possa aver sovrapposto, in merito ad Agesilao, affermazioni di Senofonte (*Ages.* XI 10) e di Plutarco (*Ages*. 5: «Non violò mai la giustizia per far del male ai propri nemici; però aiutò gli amici anche in cause ingiuste. Si vergognava a non onorare i nemici, quando riuscivano, ma non era capace di rimproverare gli amici, quando sbagliavano»). Gli esempi servono, in sostanza, a rimarcare il problema posto da principi "modello" come Agesilao e Ciro, che furono affabilissimi con gli amici e temutissimi dai nemici anche a costo di superare i limiti che la giustizia avrebbe imposto loro.

153. Tasso fa riferimento a XEN. *Mem.* II 6 35 («sei convinto che la virtù di un uomo consista nel superare gli amici nel fare loro del bene e i nemici nel fare loro del male») e IV 2 16 («stabiliamo che è giusto fare tali cose ai nemici, mentre è ingiusto farle agli amici ed è opportuno comportarsi verso questi ultimi nel modo più corretto possibile?»), dove però non si fa riferimento specifico ad Agesilao o a Ciro; per tale questione vd., però, *Cyr.* I 4 («Così passò Ciro la maggior parte del suo tempo alla corte del nonno: procurando gioia e benefici a tutti, male a nessuno») e V 3 («Dimostreremo fin d'ora che noi ci studiamo di superare nei benefici i nostri benefattori»). L'idea che si debba dare giovamento all'amico e nocumento al nemico trova concordi – come si evidenzia subito dopo – sia Senofonte che Aristotele (tale affermazione sarà poi smentita dal Forestiero). In particolare, dietro l'accenno ad Aristotele potrebbe celarsi un riferimento alle riflessioni sull'equità, ovvero sulla virtù che permette di esercitare la giustizia non in modo inflessibile ma ragionevole (come la "regola Lesbia",

G.M. Per mio aviso più tosto si dovrebbe defendere un ⟨amico⟩ a torto che offendere il nemico senza ragione.[154]

[115] F.N. Ma per giudicio d'Aristotele le ragioni in ciò son quasi pari, e da' medesimi costumi procede il far bene a gli amici e male a' nemici: laonde, convenendo queste proposizioni, ne l'istesso modo sarebbe degno di biasimo colui che giovasse al nemico e nocesse a l'amico.

G.M. Molto simile è l'opinione d'Aristotele a quella di Senofonte, e par quasi rivo derivato dal medesimo fonte.[155]

[116] F.N. Ma ditemi, vi prego, signore: se l'uom valoroso dee nuocere al nemico, o co 'l vizio dee nuocere o con la virtù, o con l'uno e con l'altro?

G.M. In una di queste senza fallo.

F.N. Ma nocendo co 'l vizio, sarebbe vizioso.

G.M. Sarebbe, s'egli nocesse co 'l proprio vizio.

F.N. Parlo di questo: perché il nuocere al nemico suo co 'l vizio o con la ignoranza del nemico medesimo è lode e virtù de' più eccelenti capitani; ma non devendo alcuno al nemico far danno co 'l proprio vizio, non deve esserli dannoso co 'l vizio e con la virtù.

G.M. Per la medesima ragione non dee farlo.[156]

un regolo capace di adattarsi alla superficie irregolare delle pietre): cfr. *Eth. Nic.* V 1137b e il commento a *Cavaletta* 135.

154. Si emenda a senso, in virtù del contesto precedente e successivo, la lezione dell'edizione critica («defendere un nemico a torto»).

155. Per il riferimento ad Aristotele, Baffetti 1998, *ad loc.*, segnala *Top.* I 104a, dove – nel ragionare delle premesse dialettiche – si fa un esempio relativo agli amici, il quale rende più chiaro il ragionamento di Tasso: «se, infatti, è opinione condivisa il fatto che "bisogna fare del bene agli amici", sarà condivisa anche l'opinione che "non bisogna far loro del male"; infatti il contrario della prima affermazione è che "bisogna far male agli amici" ed è contraddittorio rispetto ad essa che "non bisogna far loro del male". E, allo stesso modo, se "bisogna fare del bene agli amici", "non bisogna fare del bene ai nemici". E anche questo è contraddittorio rispetto a ciò che è contrario. Infatti il contrario è che "bisogna fare del bene ai nemici". E lo stesso vale per tutti gli altri casi. Inoltre, facendo un paragone, apparirà un'opinione condivisa anche il riferire il contrario ad una realtà contraria; per esempio "se bisogna fare del bene agli amici", bisogna pure "fare del male ai nemici". Infatti sembrerebbe che "fare del bene agli amici" sia contrario del "fare del male ai nemici"» (ma vd. anche *Top.* II 112b-113a). Per Senofonte, invece, rinviamo alle note precedenti 152 e 153.

156. Si può nuocere con il vizio o con la virtù: se si nuoce con il vizio, per non essere viziosi, è necessario danneggiare il nemico facendo leva sui vizi del nemico stesso. Il ragionamento, come è capitato più volte in precedenza, è contratto e – a guardar bene – sembra avere una valenza più giustificativa dell'operato di uomini d'arme e di stato che essere centrato pienamente sull'amicizia (fare leva sui vizi del nemico è, infatti, «lode e virtù de' più eccellenti capitani»). Questo significa, però, che si dovrebbe nuocere al nemico con la propria virtù: ma con la virtù – lo si sostiene subito dopo – non si nuoce; piuttosto si giova. Per tali riflessioni si può rinviare a un passaggio di Plut. *Aud. Poet.* 21E: «E a chi scrisse:

[117] F.N. Dunque con la virtù deve nuocere al nemico; ma con la virtù non si nuoce, ma si giova, essendo così proprio de la virtù il giovare, come del vizio il nuocere: dunque si può revocare in dubbio l'autorità de' duo magnanimi re e de' duo grandissimi filosofi. Ma Aristotele seguì questa opinione in quei libri ov'egli non insegna la verità, ma il trovare gli argumenti per l'una e per l'altra parte; in altri libri disse che tutte le cose male adoperate potevano essere nocive, eccetto la virtù, la quale non può essere male adoperata.[157] **[118]** Con la virtù adunque non si nuoce, e 'l fine de la giustizia non è il nuocere, ma il giovare: e se pare che noccia ad alcuni, o quello non è nocumento o è congiunto con l'utile, come fu a' popoli barbari l'esser soggiogati da Alessandro o da' Romani o da Carlo Quinto o da Filippo, non meno erede de la gloria che de' regni e de la potenza, co 'l giovamento e co 'l pro' di molti. Però ben disse Aristotele ad Eudemo che dove è la giustizia non è necessaria la fortezza, a la quale per aventura si appartiene solamente il fare danno a' nemici; ma concedendo questa gloria a l'amicizia, scrisse a Nicomaco che ivi non fa mestieri la giustizia, ove ha luogo l'amicizia: per la giustizia dunque cessa ogni bisogno che abbiamo de la fortezza, e l'amicizia fa che uopo non sia la giustizia.[158]

"Contro i malvagi è arma efficace la malvagità" [Epich. 23 B 32 D.-K.], esortandoci quasi a diventare simili ai malvagi, si deve contrapporre il detto di Diogene, che sentendosi chiedere come ci si poteva vendicare di un nemico, rispose: "Facendo di te stesso un uomo di ineccepibile virtù". Vedi, Filopappo, ogni vizio va evitato grazie alla virtù, e non grazie al vizio opposto, come pensano alcuni che cercano rimedio alla timidezza nella sfacciataggine, o fanno i pagliacci per non sembrare scontrosi, o che pensano che i loro modi siano tanto più lontani dalla mollezza e dalla pavidità quanto più riescono insolenti».

157. Secondo un procedimento tipico della dialogistica tassiana, il Forestiero si muove in modo volutamente capzioso, giocando in questo caso sull'ampio spettro semantico del termine *virtù*. Ribadisce che va messa in dubbio l'autorità dei due re (Ciro e Agesilao) e dei due filosofi (Senofonte e Aristotele), per i quali si può nuocere al nemico attraverso il vizio: in realtà – più precisamente – a essere errata è l'interpretazione precedente di Aristotele. Nei *Topici* egli, a guardar bene, ha voluto solo indicare i diversi tipi di argomenti a favore e contro una data tesi, mentre è nelle opere morali che ha indicato distesamente la propria opinione sulla virtù e ha affermato più precisamente che essa non può essere adoperata in malo modo (cfr., in tal senso, *Eth. Eud.* VIII 1246b: «Sarebbe assurdo, infatti, se si verificasse che la virtù che è nella parte razionale sia distorta e portata all'ignoranza dal vizio che sorge ogni tanto nella parte irrazionale»). C'è qui un richiamo al dubbio esplicitato ai §§ 114-115 («la principal virtù dell'uomo è il vincere gli amici co' benefici e gli inimici co' malefici»), che riporta il discorso sul tema della giustizia/uguaglianza: qui si nega che sia comportamento virtuoso il dare più di quanto sia giusto (di bene agli amici, di male ai nemici). Si introduce un passaggio che sarà discusso in seguito, quando si distingue finalmente in modi più certi tra amicizia e giustizia.

158. La galleria di illustri condottieri e politici del passato e del presente (Alessandro Magno, Carlo V, Filippo II) insieme al più generico riferimento ai Romani serve a dimo-

[119] G.M. Ma la fortezza è più necessaria ove è maggiore amicizia, come ci dimostra Tossari con l'essempio di quei Sciti che per l'amistà s'esposero a la morte, e come prima ci dichiarò l'essempio di Teseo e di Piritoo e d'Achille e di Patroclo.

F.N. Potrebbe forse la fortezza bastare da un lato solo, come si conosce ne lo essempio di Ruggiero e di Leone, nel quale il valore di Ruggiero supplisce al difetto de lo amico.[159]

G.M. Non si contentando l'amicizia che la benevolenza sia ne l'uno de gli amici solamente, non sarà contenta ch'uno solamente sia il virtuoso; anzi io porto opinione che l'amicizia non sia amore scambievole, ma reciproca virtù.

[120] F.N. Cotesto per aventura è vero, ma non è sempre l'istessa virtù eguale ne l'uno e ne l'altro de gli amici: però in Ruggiero si celebra il valore, in Leone la cortesia; e questa, s'io non m'inganno, è la cagione per la quale i poeti antichi congiunsero ne' pericoli Ulisse e Diomede, affinché la prudenza de l'uno aiutasse l'altro e vicendevolmente ricevesse aiuto da la fortezza de l'altro. Dunque, dove sia vera amistà, poco è necessaria la fortezza e meno la giustizia, e felicissima per questa cagione è l'amistà: per alcun'altra cede a la giustizia, però che la giustizia provede a tutti e non esclude alcuno; ma l'amistà, quasi ristretta fra brevissimi termini, raccoglie pochi e pochi conserva,

strare come ciò che apparentemente è un male (soggiogare i popoli barbari) possa rivelarsi in realtà o un giovamento o una utilità ovvero un atto di giustizia. Sulla scia dapprima del luogo aristotelico precedentemente citato (*Eth. Eud.* VIII 1246b: «non vi è nulla più forte della saggezza») e poi di *Eth. Nic.* VIII 1155a («E mentre tra gli amici non c'è alcun bisogno di giustizia, i giusti, al contrario, hanno bisogno di amicizia, e il più alto livello di giustizia sembra consistere in un sentimento vicino all'amicizia») si arriva a questa conclusione: dove non è giustizia (come tra i popoli barbari non ancora conquistati) è lecito introdurla con la forza; dove è ormai stabile la giustizia, non è più necessaria la forza; dove è amicizia non si rende più necessaria nemmeno l'amministrazione della giustizia.

159. Nella sezione conclusiva del dialogo il discorso si amplia fino a toccare più in generale la questione del rapporto dell'amicizia con le virtù (oltre alla giustizia, la fortezza, la temperanza e la prudenza). Tra i cinque esempi di amicizia narrati dallo scita Tossari al greco Mnesippo, soprattutto il quarto, che vede protagonista lo stesso Tossari e Sisinne, può essere considerato esempio di fortezza (i due sono derubati in terra straniera e disperano della loro vita fino a quando Sisinne decide di mettere a rischio se stesso in un combattimento, che consente al vincitore di ricevere un ricco premio in denaro: LUCIAN. *Tox.*, 41 [57], 56-59). I modelli (oltre a quelli lucianei, Teseo e Piritoo, Achille e Patroclo) ripropongono il problema del valore dei due amici (può esserci virtù soltanto in uno di loro?). In particolar modo il caso isolato di Ruggiero e Leone, sodali e allo stesso tempo rivali in amore (vd. *OF*, part. XLV e XLVI, e qui il § 24), spinge il personaggio Manso a pensare che l'amicizia sia non tanto "benevolenza corrisposta" – secondo una delle precedenti conclusioni – ma piuttosto "virtù reciproca", dal momento che al grande valore del primo si affianca l'altrettanto grande cortesia del secondo.

intanto che gli Sciti portarono opinione che l'amistà compartita fra molti fosse somigliante a gli amori divisi in varie parti o pure al matrimonio violato da varî abbracciamenti. Ma se la moltitudine de gli amici può violare l'amicizia, molto si toglie di prosperità e di buona fortuna a questa virtù.[160]

G.M. I felici poco hanno bisogno d'amici: però non si deono curare di molti.

[121] F.N. La felicità solitaria si rimarrebbe quasi d'essere felicità: laonde in questa parte debbiamo acquietarci a l'opinione di Aristotele e di Marco Tullio e de' migliori, i quali vogliono che a l'amico si convenga più tosto di fare che di ricevere i beneficî, e che sia più onesto a gli amici che a gli estrani: però al felice sono necessarî gli amici almeno perché vi sia chi riceva le sue grazie, i suoi doni e i suoi favori. E si suol dubitare se gli amici siano più necessarî ne la prospera o ne l'avversa fortuna, perciò che ne l'una si ricerca chi faccia il beneficio, ne l'altra chi il riceva; ma in ambedue senza fallo sono ricercati, e senza essi non sarebbe piacevole la vita, come deve esser quella del felice, né piacevole né continua l'operazione. Oltre a ciò, essendo l'amicizia grandissimo bene oltre tutti i beni esterni, sconvenevole sarebbe privare il felice del maggior bene e quasi condennarlo a la noia d'una solitudine perpetua.[161]

160. Gli amici possono non avere la medesima virtù allo stesso grado massimo. Gli esempi di Leone e Ruggiero, di Ulisse e Diomede, dimostrano proprio questo: la virtù dell'uno è affiancata, in modi complementari, dalla diversa virtù dell'altro. Per il riferimento agli sciti cfr. ancora LUCIAN. *Tox.*, 41 [57], 37: «Di questi patti è lecito contrarne fino a un massimo di tre, giacché colui che ha molti amici ci sembra simile a quelle donne che sono di tutti e tradiscono tutti: noi pensiamo che la sua amicizia, dividendosi nell'affetto per molte persone, non sia più egualmente forte». La riflessione del Forestiero pone dunque un altro problema, al quale si è accennato nella dedica del dialogo: la giustizia provvede a tutti, mentre l'amicizia riguarda pochi, e da questa consapevolezza nasce la questione della «moltitudine de gli amici» (avere molti amici sminuisce o no la virtù?) con la connessa questione del rischio di sminuire allo stesso tempo il valore dell'amicizia, accettando che essa sia circoscritta a pochi. L'amicizia è da un lato superiore alla giustizia, poiché non ha le costrizioni severe proprie di quest'ultima, e dall'altro le è inferiore, in quanto riguarda necessariamente un nucleo ristretto di rapporti: la giustizia, più dura, regola i rapporti verso tutti, mentre l'amicizia, più umana, ne può governare solo alcuni, selezionatissimi.

161. Seguendo Aristotele e Cicerone (cfr. *Eth. Nic.* VIII 1155a, IX 1169b e *Amic.* IX 31, XXIII 86), si sostiene che l'amico è più propenso a fare che a ricevere benefici (vd. un'affermazione simile al § 20) e che quindi alla persona felice sono necessari gli amici, ai quali egli può fare doni e favori. Non esiste, quindi, una "felicità solitaria", dal momento che nei momenti prosperi l'uno amico può appunto beneficare l'altro e nei momenti avversi l'altro può essere beneficato dall'uno (ancora CIC. *Amic.* XV 54-55). CENTORBI 2017, p. 4 lega inoltre tali affermazioni tassiane a una sua postilla («perché il felice habbia bisogno di amici») al *Trattato dell'Amore Humano* di Flaminio de' Nobili.

[122] G.M. Non tanto stimo che sia dubbioso se gli amici sono necessarî ne la felicità, quanto se molti amici sono necessarî, avenga che io mi ricordi di avere lette in Plutarco queste o simiglianti parole: «Il vero amico niuna cosa estima di maggiore piacere che l'amare e insieme l'essere amato da molti: però continuamente usa con qualche amico, com'egli a molti sia amico e caro; e per fermo, avendo io opinione che le cose de gli amici siano communi, niuna cosa dovrebbe essere più comune de l'amicizia stessa».[162] Ne le quali parole ci insegna di ristringere la conversazione fra pochi e di communicare l'amicizia fra molti e di moltiplicare in questa guisa gli amici e le amicizie.

[123] F.N. Cotesta opinione è tanto contraria a quella che porta Aristotele ne' *Magni Morali* che nulla più: perché Aristotele non solo esclude da la amicizia i molti amici, ma i pochi; altrimenti, come egli dice, avverrebbe che l'amico avesse sovente occasione di dolersi per la varietà de' fortunosi accidenti e de le morti, a le quali è soggetta la vita de gli uomini: e vuol ch'ella si restringa fra due o tre al più.[163]

G.M. Sarà adunque l'amicizia a guisa d'un Gerione: così concordi saranno le operazioni de tre.

[124] F.N. Il Gerione da Luciano è assomigliato a l'amico, ma da Aristotele ne' suoi libri de la *Topica* si assomiglia a l'anima, perché ne la anima sono tre potenze a guisa di Gerione, fra le quali nondimeno dovrebbe essere

162. Nella dedica, Tasso rimette all'arbitrio di Manso «'l ristringere il dono e l'amicizia fra pochi, come è parer di Aristotele, o 'l farne parte a molti, come fu opinione di Plutarco». Qui si affronta finalmente la questione annunciata ad apertura di dialogo, ritornando alla fonte principale dei primi paragrafi: cfr. PLUT. *Quo pact.* 65A e PLUTARCO 1532, c. 383*r* («Verus enim amicus, quoniam nihil ducit iucundius, quam cum multis amare simul et amari, id agens perpetuo cum amico versatur, ut quamplurimis amicus sit, et charus. Etenim quum existimet res amicorum esse communes, nihil iudicat tam commune esse debere, quam ipsos amicos»).

163. Cfr. *Mag. Mor.* II 1213b: «bisogna procurarsi molti amici oppure pochi? Per dirla in breve, né molti né pochi. Se infatti sono molti, diventa un'impresa ardua essere amici di tutti. [...] Se, inoltre, gli amici sono molti, non si potrà mai smettere di essere addolorati: infatti, essendo molti, è normale che accada sempre qualche disgrazia a qualcuno [...]. Ma neppure, di nuovo, devono essere pochi, uno o due, ma commisurati alle circostanze e all'impulso a voler bene che uno possiede». Da sottolineare è qui che, senza dichiararlo esplicitamente, Tasso ha portato tutte le piste percorse in un vicolo cieco. Non solo ha messo in dubbio l'identità tra amicizia e amore e tra amicizia e giustizia, ma ha anche lasciato intendere che l'amicizia aristotelica rischia di essere qualcosa di troppo "ristretto", con la sua ossessione per l'uguaglianza che la rende praticabile solo con pochissime persone. Con questa citazione aristotelica si avvia una serie di riflessioni, che provano a superare l'*impasse*: se l'amicizia è radicata in Dio ed è all'origine di tutto, essa non è più ristretta ai pochi rapporti in cui si realizza una perfetta uguaglianza, ma investe ogni cosa.

amicizia. E in questa guisa si potrebbe solvere quella che par contradizione in Aristotele: perché in alcuno luogo vuole che si trovi l'amicizia fra se stesso, ne l'altro non vuole che l'amicizia possa essere tra meno che fra duo soggetti; il che è vero senza fallo. **[125]** E vero sarebbe parimente che l'uomo non potrebbe essere amico di se medesimo, se l'amicizia non si considerasse per rispetto de le molte parti de l'anima. È dunque prima l'amicizia ne le potenze de l'anima, come esistimò Aristotele, e la giustizia similmente, come giudicò Platone.[164]

G.M. Vero adunque è senza dubbio quello che diceste poco prima, cioè che l'amicizia e la giustizia siano ne le cose medesime e intorno a le istesse: e ciò dovrebbe intendere non solo de l'interiori ma de l'esteriori.

[126] F.N. Così estimo, anzi giudico che l'amistà interiore sia origine de l'esteriore, e la giustizia similmente. Non per tutto ciò mi turbano alquanto alcune parole di Aristotele ad Eudemo, dove egli dice che ne la casa è il fonte d'ogni giustizia: il che io estimo vero in parte, cioè avendosi riguardo a le cose esteriori. La giustizia domestica è quasi fonte de le altre, ma ella deriva da fonte più occulto e interno, che è ne l'animo: non altrimenti che soglia

164. L'associazione tra l'amicizia, che secondo Aristotele può esistere tra poche persone, e la figura mitologica di Gerione, mostro a tre teste, è esplicita in LUCIAN. *Tox.*, 41 [57], 62 («Infatti due o tre che si sono uniti in amicizia sono un qualcosa tale quale i pittori rappresentano Gerione, un uomo con sei mani e tre teste; e questo, a mio parere, era tre persone, che facevano insieme ogni cosa, come è giusto, se erano veramente amici»). Per quanto riguarda Aristotele, BAFFETTI 1998, *ad loc.*, sottolinea come nei *Topici* non ci sia nessun riferimento a Gerione («resta dubbio donde il Tasso avesse tratto questa notizia (un commentatore?), da lui riconfermata peraltro anche nelle postille al *Mondo creato*»). In realtà il riferimento a Gerione è nello pseudo-aristotelico *De mirabilibus auscultationibus* (part. 843b-844a), che Tasso poteva leggere nell'edizione del 1542 da lui compulsata (ARISTOTELE 1542, pp. 533-543: p. 542 per la citazione con riferimento a Gerione). Nei *Topici* (II 113b) Aristotele si limita ad affermare che l'amicizia è nella parte desiderativa dell'anima, dal momento che è contraria all'odio, la cui sede è la parte impetuosa. Qui Tasso fonde questo insegnamento con *Eth. Nic.* V 1138b («E poi c'è anche, metaforicamente e per similitudine, una specie di giusto che non riguarda il rapporto di un individuo con se stesso, ma quello di certe parti di se stesso con altre [...] Guardando ad esse [scil. parte razione e irrazionale], quindi, si ritiene che vi sia un'ingiustizia verso se stessi poiché per queste parti vi è la possibilità di subire un qualche influsso contrario alle proprie aspirazioni»): tali questioni erano state trattate in modalità simili in *N. pietà* 14-20. Si risolve così la contraddizione fra il postulato, già più volte richiamato, che l'amicizia debba essere fra soggetti diversi, e l'ammissione che si può essere amici di se stessi, per cui BAFFETTI 1998, *ad loc.*, rimanda a *Eth. Eud.* VII 1240a-b e *Eth. Nic.* IX 1166a-b e 1168b-1169a. Per il nesso tra giustizia e facoltà dell'anima cfr., in generale, PLAT. *Resp.* IV 441D-443A («Ordunque, dobbiamo ricordarci che ognuno di noi, nel quale le singole facoltà assolvano alla propria funzione, sarà giusto e anche farà quel che deve», 441D-E).

avvenire del Nilo o d'altro fiume o de l'oceano medesimo, se l'oceano avesse fonti, come scrissero Esiodo e gli altri greci teologi.[165]

[127] B. Così debbiamo credere senza fallo: e questo misterio ci è quasi velato ne le sacre lettere, perciò che i quattro fiumi che irrigano il paradiso disegnano, come dice Filone Ebreo, le quattro virtù de l'anima, le quali pigliano il principio da Eden, cioè da la divina Sapienza. **[128]** E questo è il vero principio de la amicizia e d'ogni morale virtù, le quali irrigano le oneste azioni e fanno germogliare la virtù e la contemplazione a guisa di pianta. Il primo è Frison, che circonda tutta la terra dove è l'oro e il carbonchio e altre pietre preziose: e questo significa la prudenzia. Il secondo fiume è Gebon, che gira intorno a l'Etiopia: il cui nome è interpretato il medesimo ⟨ch⟩e l'umiltà, avenga che l'umiltà sia cosa umile e abietta, a cui la fortezza è contraria. Il terzo fiume, detto Tigri, corre contra l'Assiria: è la terza virtù, cioè la temperanza, la quale, correggendo la nostra umana debolezza, va contra a' piaceri; perciò che gli Assiri si possono dire in questa lingua scorretti o incorrigibili: e ha comune questo nome con la tigre, ferocissimo animale, in cui la temperanza ha molto che fare. Ma l'Eufrate, come dice, è segno de la giustizia, la quale non oppugna alcuno né cinge, e non ha avversario, perché a lei s'appartiene dare a ciascuno il suo, e tiene loco non d'accusatore ma di giudice.[166]

165. Nelle zone conclusive del ragionamento abbiamo un'importante virata verso una definizione dell'amicizia diversa rispetto a quanto costruito fino a questo momento (qui il Forestiero, che per tutto il dialogo è stato "aristotelico", è pronto a puntualizzare apertamente una sua affermazione). La vera amicizia (e giustizia) è interiore ed è dall'amicizia interiore che si genera quella esteriore (medesimo ragionamento è condotto in *Rangone* 15-19 a proposito della pace: la pace interna, tra le potenze dell'anima individuale, è condizione della pace familiare e della pace tra privati cittadini e all'interno della città). Ne derivano i dubbi sul passo aristotelico di *Eth. Eud.* VII 1242b, dove appunto si sostiene che la casa è la fonte di ogni giustizia. Ciò può essere vero per il Forestiero soltanto in merito «a le cose esteriori», dal momento che qui interessa sostenere come sia l'animo a essere fonte occulta e interna dell'amicizia e della giustizia. Per il riferimento a Esiodo vd. *Theog.* 787-792: «abbondante, sotto la terra dalle larghe strade, / dal sacro fiume scorre nella notte nera / un ramo dell'Oceano: la decima parte le è assegnata; / ché, attorno alla terra e al vasto dorso del mare, in nove / argentei gorghi avvolto, (Oceano) si getta nel mare / ma questa sola fuoriesce da una roccia, grande sciagura agli dei». All'ipotesi che il mare abbia fonti si accenna in *Malpiglio secondo* 47, sulla scorta del secondo libro della *Meteorologia* aristotelica e dell'esposizione di Olimpiodoro: «Nam theologi mare ut salsum est, numquam generatum fuisse affirmarunt ex eo, quod eiusdemmodi naturae fontes habeat» (Aristotele-Olimpiodoro 1567, p. 48).

166. È dunque il personaggio B. a portare alle estreme conseguenze quanto accennato dal Forestiero, indirizzando la discussione verso una diversa (e risolutiva) dimensione: da Plutarco, Aristotele, Platone e Cicerone si passa ora alle «sacre lettere» con il relativo riferimento al lessico del «misterio» e del «velato». Il commento di Filone di Alessandria,

[129] F.N. Feconda senza fallo conviene che sia l'anima da quattro fiumi irrigata; ma oltre i quattro principali molti deono essere i rivi e i ruscelli da' quali inaffiata, produce frutti di virtù e di buone e di lodevoli operazioni.

B. Da queste quattro, quasi da regi fiumi, derivano l'altre virtù: e queste quattro sono ne l'anima derivate da Dio, fonte d'ogni virtù e d'ogni bontà e di ogni perfezione. Abbiamo dunque il principio de l'amicizia, il quale non è il bisogno o l'indigenza, come parve ad alcuni, ma Iddio, che è la copia e l'abbondanza di tutti i beni, i quali a guisa d'onde sono da lui compartiti.[167]

F.N. Altissimo veramente e nobilissimo principio.

[130] B. Divino senza dubbio ed eterno principio: laonde Empedocle, che fra i principî de le cose naturali numerò l'amicizia e la discordia, non si dilungò molto da la verità, quantunque egli ponesse i principî contrarî fra se

detto l'Ebreo, al *Pentateuco* consente di scorgere allegoricamente dietro i quattro fiumi, che prendono principio dall'Eden, un riferimento alle quattro virtù cardinali, che prendono principio dalla Divina Sapienza (in *Cataneo-idoli* 107-108 le virtù si configurano come dono divino che consente all'uomo di giungere alla contemplazione di Dio): «"Un fiume scaturisce dall'Eden ad irrigare il giardino: colà si divide in quattro capi. Il primo ha nome Pison: questo percorre tutt'intorno la terra di Evila, dove c'è l'oro. E l'oro di quella terra è bello. E là vi è pure il rubino e la pietra verde. Il nome del secondo fiume è Geon; questo circonda tutta la terra di Etiopia. Il terzo fiume è il Tigri, che è quello che scorre di fronte alla terra degli Assiri. Il quarto fiume è l'Eufrate" (Gn 2, 10-14). Con ciò la sacra Scrittura vuole raffigurare le virtù particolari che sono quattro di numero: saggezza, temperanza, fortezza e giustizia. Il fiume più grande da cui scaturiscono i quattro capi è la virtù generale che abbiamo chiamato bontà; mentre i quattro capi sono altrettante virtù. La virtù generale trae le sue origini dall'Eden, la Sapienza di Dio. Essa si rallegra, esulta e si compiace solo di suo Padre, onorando e magnificando Dio. Le quattro virtù particolari derivano, invece, da quella generale, la quale, a mo' di fiume, diffonde su ciascuna le rette azioni, con un flusso imponente di buone opere» (PHIL. ALEX. *Leg. All.* I XIX, in particolare 63-65). È la divina Sapienza, alla quale l'ultimo Tasso fa spesso riferimento (sul piano dialogico vd. *Ficino* 59), il vero principio dell'amicizia e delle virtù rappresentate dai citati fiumi (Gange ovvero prudenza; Nilo ovvero fortezza; Tigri ovvero temperanza; Eufrate ovvero giustizia). Già in una delle ultime lettere da Sant'Anna Tasso manifestava il desiderio di consultare l'opera di Filone (cfr. *Lettere*, II, n. 532), che egli leggeva nella versione di San Gelenio (lo stesso traduttore di Giuseppe Flavio: cfr. *Giudicio*, p. 29, nota 107).

167. Similmente Tasso, nella sezione conclusiva di *Cataneo-idoli*, sostiene che la virtù non è una dea ma un «dono di Iddio» (108). Le ragioni plutarchee (Manso) e quelle aristotelico-platoniche (Forestiero) sono superate dal ragionamento del personaggio B., il quale identifica esplicitamente il principio dell'amicizia non nel bisogno ma in Dio. Alle argomentazioni logico-sintattiche dei primi due si affianca ora un ulteriore piano, quello della scienza divina (il Forestiero, che ha condotto fino a questo momento la discussione, concorda con la svolta di B. e Manso non prende più parola da qui alla fine). È una modalità tipica degli ultimi dialoghi tassiani, che spesso tendono a superare le opinioni divergenti delle *auctoritates* mondane in favore della contemplazione di verità divine (vd., tra gli altri, il *Rangone* per la pace, il *Minturno* per la bellezza).

stessi, come prima avevano fatto gli altri filosofi e dapoi fece Aristotele medesimo; ma uno è veramente il principio de le cose, come scrisse Dionigi, sovra ogni contrarietà e contradizione altissimamente collocato: e chi dicesse questo principio essere l'amicizia, per mio aviso non errerebbe di soverchio, perché Dio medesimo è l'amicizia, se la carità è amicizia, come parve a Ciro Prodromo.[168]

[131] F.N. Or che abbiamo ritrovato il principio de l'amicizia, debbiamo ricercare il fine.

B. Il medesimo che è principio de l'amicizia è fine di lei medesimamente.

F.N. Mi par d'aver letto in Proclo o 'n altro platonico che il fine de la guerra è la giustizia e 'l fine de la pace è l'amicizia; ma ora ch'io ascolto voi sì altamente ragionare del suo principio e del suo fine, estimo altrimenti;[169] e

168. Si fa riferimento all'*Amicitia exulans* di Ciro Teodoro Prodromo (erudito bizantino del XII sec.), che Tasso poteva leggere in appendice alla silloge di Giovanni Stobeo (Basile 1982, pp. 114-124), dove si immagina che l'amicizia sia stata cacciata dal mondo e sostituita dall'inimicizia (vd. in particolare Stobeo 1551, p. 623: «Extensa quondam linea rectae modo, / Fieri Deo novum iubente circulum, / Utrinque flexit in se, amicitia nisi?»). Segnaliamo, in tal senso, che nel *Discorso della virtù eroica e della carità* Tasso identifica quest'ultima come «Amore [...] verso Iddio immediatamente, e mediatamente verso le creature sue; perché 'l prossimo ama il prossimo, come creatura di Dio». È – ci sia consentita la formula – il "colpo di scena" conclusivo del dialogo. Empedocle, più volte citato all'interno dell'opera (cfr. *supra* 47, 49, 51, 88), è posto al centro del ragionamento per una sorta di approfondimento e superamento della sua filosofia. Sono valide le sue teorie, sulle quali ragiona Arist. *Eth. Nic.* II 1212a (ma anche *Met.* A 985a), ma esse vanno ripensate su basi cristiane, superandone cioè l'ontologia dualistica in favore di quella neoplatonica dello pseudo-Dionigi. Uno solo è il principio delle cose e questo principio potrebbe essere individuato proprio nell'amicizia: se la carità è amicizia, e Dio è carità (1Io 4,16), si può concludere che Dio stesso è amicizia. Ne deriva che l'amicizia può essere considerata il principio delle cose (ricordiamo, in tal senso, che nella svolta conclusiva della *Molza* la carità è identificata con l'Amore: *Molza* 55). La tradizione filosofica antica è, quindi, superata per mezzo di richiami al cristianesimo (Dio, carità) in linea con altri dialoghi dell'ultimo Tasso. Si veda appunto il riferimento allo pseudo-Dionigi, identificato nel Cinquecento con il Dionigi giudice dell'Areopago convertito da san Paolo, e al suo *De divinis nominibus*, sulle cui movenze si modella anche la contemplazione della vera pace e, insieme ad essa, della «vera benevolenza o vero amore o vera amicizia» nel finale del *Rangone* (42; vd., ad esempio, XI 949a: «ed esse [le potenze unitive], poi, uniscono le cose che stanno sotto di loro, in loro e fra di loro e col solo e perfetto Principio e Causa della pace universale»). Tasso si servì della traduzione latina del benedettino Joachim Périon, stampata a Lione nel 1536 (una copia dell'opera è presente nell'elenco dei libri redatto da Tasso nel 1590: cfr. *Lettere*, IV, pp. 311-313).

169. Come evidenziato da Baffetti 1998, *ad loc.*, il Forestiero si riferisce agli *Excerpta* ficiniani del commento di Proclo all'*Alcibiade maggiore* di Platone, dove si sostiene che «finis belli iustitia. Finis pacis amicitia quae est optabilior quam iustitia» (Manuzio 1497, s.n.p.). Tasso legge tali *Excerpta*, indicati con il titolo di *De anima et daemone*, nella segnalata miscellanea del 1497, che è presente in doppia copia tra i postillati barberiniani (Russo

giudico più tosto che la pace sia fine de l'amicizia, perché Iddio è pace, quella pace, dico, la quale non è unione ma unità; perché de l'altra, che è unione, l'amicizia è quasi fine. Ma questi misteri sono così alti e così ascosi ne le tenebre e quasi ne la caligine che non senza cagione fu assegnata da Esiodo la notte per madre de l'amicizia.[170]

[132] B. Diverse tenebre e diversa caligine senza fallo è quella de la quale egli ragiona, la quale si può rimanere colà giù ne l'oscurissimo Tartaro, dove ella nacque per aventura; ma ne la santissima notte nacque appresso quella luce ch'è veramente pace e veramente amicizia, la quale congiunge e unisce i buoni a se stessi: e fra loro è un santissimo legame d'amicizia e di carità.[171]

2022, pp. 395-396, nn. 50-51): essi sono fondamentali per la cornice del *Malpiglio secondo* (vd. nello specifico 18 e 31, dove Proclo è esplicitamente citato).

170. Il ripensamento spinge sul piano verticale (e, quindi, teologico) il ragionamento: il fine dell'amicizia è la pace e Dio stesso è pace nel senso più nobile del termine, perfetta unità che abbraccia e pacifica ogni esistenza (per tali affermazioni cfr. Io 14, 27-31 e Eph 4,3). In tal senso, il brano è sovrapponibile alla pace divina vagheggiata nel finale del *Rangone*, sulla scorta del citato pseudo-Dionigi (si usa ad esempio l'immagine della caligine, derivante dalla *Teologia mistica*, che introduce «là dove i misteri semplici e assoluti e immutabili della teologia sono nascosti nella caligine luminosissima del silenzio che insegna arcanamente», I 997 B). Alla luce del *Rangone*, è importante distinguere tra unità e unione, riconoscendo in quest'ultima una ricomposizione "umana" delle parti, che culmina effettivamente nell'amicizia, nell'unità invece una concordia sublime e immutabile. Segnaliamo che in *Giudicio* I 176-177 il procedimento, per negazione, che consente di «veder l'occulta caligine» è accostato proprio al concetto di "pace". La compenetrazione nel divino determina un silenzio estremo: questo silenzio – si dichiara sulla scia di PS.-DION. *Div. Nom.* XI 949a – è «pace». Come capita spesso nell'ultimo Tasso anche qui la dimensione difficilmente decifrabile del mistero divino necessita del lessico dell'«ascoso», delle «tenebre» e della «caligine» (per il riferimento a Esiodo cfr. *Theog.* 223-225: «Generò anche Nemesi, sciagura per i mortali, / la Notte funesta; e dopo questo Inganno e Tenerezza / e Vecchiezza rovinosa ed Iris dell'animo violento»).

171. Il personaggio B. corregge ancora – in senso allegorico-cristiano – le affermazioni del Forestiero, le quali sono legate alla tradizione filosofica antica. Quella di Esiodo è una «caligine» associata all'oscurità maligna del Tartaro, ovvero alla dimensione pagana: diversa è invece l'oscurità della santa notte squarciata dalla luce di Cristo (passo simile è in *Giudicio* I 110: «dimostra quanta differenza sia fra' misteri de' gentili e gli arcani de la nostra religione»). Di «divina caligine», con riferimento al PS.-DION. *Theol. Myst.* I 997b-1000a, parla Tasso in *Rangone* 63 e *Giudicio* I 175 (ma vd. in generale per le fonti la nota 318 di Gigante alle pp. 78-79): bisogna privarsi dei sensi e dell'intelletto per profondare nella caligine celeste e conoscere Dio. Segnaliamo, inoltre, che nel *Discorso della virtù eroica e della carità*, oltre ad associare la virtù eroica e la carità (l'una e l'altra contengono le altre rispettive virtù cardinali e teologali; entrambe non sono legate al concetto di mediocrità; puntano inoltre al raggiungimento della gloria del mondo e del paradiso), Tasso associa esplicitamente la carità all'amicizia, nel momento in cui sottolinea che essa – seppur in forma imperfetta – era presente anche nel mondo antico (e si cita, tra gli altri, proprio l'esempio dell'amicizia di Oreste e Pilade).

[133] F.N. Soverchio è dunque omai il dubitare se l'uomo debba desiderare l'essaltazione de gli amici, quasi ne la grandezza de l'uno consista la destruzione de l'amicizia medesima: perché, se l'uomo può essere amico di Iddio, come parve ad Aristotele, il quale al savio attribuì questo onore, non è inconveniente adunque che fra gli uomini si conservi l'amicizia ne la grandissima varietà o distanza de la fortuna.[172] Però Platone fu amico del siracusano Dionigi, Senofonte d'Agesilao, Euripide d'Archelao, Aristotele di Filippo e di Alessandro, Ennio del maggior Scipione Affricano, Polibio e Panezio del minore, Possidonio di Pompeio, Plutarco di Traiano, dapoi ancora ch'egli a la altissima degnità de l'imperio fu essaltato; e per ragionare de' nostri, il Petrarca del re Roberto e di Prospero Colonna e del cardinale: fra' quali senza dubbio fu perfetta amicizia, perché fra loro fu la concordia di tutte le opinioni, non solamente di quelle che appertengono a lo stato civile, che bastano a la civile amistà, ma non a la perfetta amicizia.[173] **[134]** E vera è senza dubbio quella opinione di Dante nel suo *Convito*, che la filosofia altro non sia che divina amicizia e 'l filosofo amico di Dio, che è vera sapienza: e da questo principio discende prima ne' principi che in alcun altro, e ne gli uomini d'alto affare. Se tale è dunque l'amicizia, la quale non solamente congiunge insie-

172. Oltre a *Mag. Mor.* II 1208b («In primo luogo, dunque, occorre stabilire quale tipo di amicizia sia oggetto della nostra indagine. Infatti, come affermano, c'è sia un'amicizia verso dio, sia un'amicizia verso gli esseri inanimati»), Tasso fa qui un tacito riferimento, senza perciò rilevare apertamente la contraddizione, anche ad *Eth. Nic.* VIII 1159a, dove si sostiene che quando la distanza fra i due soggetti è troppo ampia, come nel caso di Dio, l'amicizia non è più possibile e che perciò noi non desideriamo i più grandi beni per i nostri amici, come, per esempio, che siano dèi, perché in quel caso non potrebbero più essere nostri amici. È un ulteriore riferimento alla questione cruciale della necessaria uguaglianza/parità fra gli amici, sulla quale si è molto riflettuto in senso aristotelico nel corso del dialogo.

173. Resta nel Forestiero il dubbio non pienamente fugato sull'amicizia che contempla la vicinanza di due soggetti posti su piani completamente diversi. Qui finalmente la questione trova la sua soluzione: se l'uomo può essere amico di Dio, può sicuramente esistere amicizia tra persone di grado diverso. Ne deriva una serie di esempi relativi all'amicizia tra importanti uomini di stato del passato prossimo e remoto, da un lato, e letterati, filosofi e persone di povero stato (Platone e Dionigi, Senofonte e Agesilao, Euripide e Archelao, Aristotele e Filippo insieme ad Alessandro, Ennio e Scipione l'Africano, Polibio, Panezio e Scipione l'Emiliano, Posidonio e Pompeo, Plutarco e Traiano), dietro la quale si può scorgere l'implicita possibilità che anche l'umile letterato Tasso-Forestiero possa aspirare all'amicizia del nobiluomo Manso. All'amicizia tra principi e filosofi Tasso ha fatto riferimento in *Risposta di Roma a Plutarco* 68-70, dove si citano alcuni dei personaggi qui indicati (Agesilao, Alessandro, Scipione, Traiano). Il presunto discepolato di Traiano presso Plutarco, che Tasso indica anche in altri dialoghi (*De la dignità* 30, *Costante* 90-92, *Porzio* 91), è un falso umanistico: nell'edizione compulsata da Tasso dei *Praecepta* (Nicola Saguntino) c'è una dedica a Traiano indicato come discepolo di Plutarco.

me gli animi de' cittadini, ma le cose civili con le straniere e le terrene con le celesti e l'umane con le divine, con altissime laudi senza dubbio dovrebbe essere celebrata.[174]

[135] B. Qui si ricercherebbe l'inno vostro o d'altro poeta, il quale la chiamasse principio e fine de le cose, facitrice e procreatrice del cielo e de le stelle, e de gli elementi similmente conservatrice, armonia del mondo, concordia de le cose discordi, nodo e legame de la natura, diletto e perfezione de l'arte, concento e quasi musica de le opinioni, fondamento de le città e de le republiche, accrescimento de gli imperî e de' regni, consolazione de la avversa fortuna e de la prospera ornamento, alleggiamento de la povertà, ammaestramento de le ricchezze e gloria de la potenzia, sicurezza, riposo, tranquillità e onore de la vita umana e principio quasi de la divina.[175] **[136]** Perché tu, o amicizia, fai l'anime nostre compagne e colleghe de le intelligenze; tu *das epulis accumbere divum*;[176] tu fai gli dii uomini e gli uomini dii, costringendo le divine materie a vestirsi d'umanità e l'umanità, quasi a transuma⟨na⟩rsi: tu giusta, tu pietosa, tu santa, tu celeste insieme e terrena, mortale e immortale, umana e divina, risguarda questo mondo terreno e soggetto a la corruzione, il quale, come si dice, è generato da la discordia; e non potendo tu collocar la tua sede fra le repugnanze de gli elementi e de le contrarie nature, siedi ne gli animi nostri e ne le menti de gli ottimi principi, i quali governino questo globo inferiore ad imitazione de' superiori e sian in terra vive imagini de la

174. Cfr. DANTE, *Cv* III XII 4 («Filosofia è quando l'anima e la sapienza sono fatte amiche, si che l'una sia tutta amata dall'altra») e 12 («filosofia è uno amoroso uso di sapienza, lo quale massimamente è in Dio, però che in lui è somma sapienza e sommo amore e sommo atto»). La citazione dantesca permette a Tasso di confermare il percorso non più orizzontale dell'amicizia (unisce i cittadini) ma verticale e maggiormente complesso di legame tra terreno e celeste (in tale ottica l'amicizia unisce appunto l'umano con il divino). L'affermazione conclusiva sulla necessità di celebrare l'amicizia «con altissime laudi» anticipa quello che di fatto accade subito dopo con l'inno che suggella il dialogo. Segnaliamo, inoltre, che la conclusione di B. ricalca quella del Libro IV del *Cortegiano*, dove la trattazione dell'amore si conclude con l'inno all'amore di Bembo (ma, per la struttura accumulativa del passo, vd. l'inno paolino alla carità di 1Cor 13,1-13).

175. Il personaggio B. auspica che il proprio interlocutore o qualche «altro poeta» possano elaborare un «inno» all'amicizia, esaltandola come principio e fine delle cose, «onore de la vita umana e principio quasi de la divina». L'auspicio svela in modi definitivi l'identificazione, già avanzata dal lettore, tra il Forestiero Napolitano e il poeta Tasso (già in 42 il Forestiero si era presentato come l'autore del *Torrismondo*) e inaugura l'inno alla personificata Amicizia espresso subito dopo in chiusura di dialogo.

176. L'amicizia – secondo il calco virgiliano («das epulis accumbere divum»: *Aen.* I 79) – consente agli uomini di prendere parte ai banchetti degli dei.

divina maestà. Io ho lodata l'amicizia come ho saputo; voi, se vi pare, potrete aggiungervi i numeri e l'armonia poetica.[177]

F.N. In niuna guisa meglio s'onora l'amicizia che con le buone operazioni. Piaccia a Iddio che da noi in questo modo stesso in ogni luogo e in ogni tempo sia onora⟨ta⟩ e commendata.[178]

177. A chiusura del dialogo si conferma il ruolo risolutivo del poco loquace personaggio B., il quale celebra in termini chiari l'amicizia. Attraverso un inno, che ricorda l'*explicit* del *Porzio* con l'allocuzione della personificata Virtù (238: cfr. GIGANTE 2007, p. 260), si esalta la funzione dell'Amicizia, che rende gli umani divini e gli dèi umani (evidente il calco dantesco nel *transumanar*: *Par*. I 70), che può innalzare le anime al livello delle intelligenze angeliche: essa è, quindi, terrena e insieme celeste. Degna di nota è la precisazione sulla sua sede, ovvero l'animo umano, dal momento che ciò trasforma l'amicizia in una sorta di mezzo attraverso il quale l'uomo può ascendere a una dimensione superiore, appunto divina. Da qui l'idea che l'amicizia sia in particolare presente non solo negli animi degli uomini comuni ma anche «ne le menti de gli ottimi principi», che sono chiamati a governare il mondo inferiore a imitazione di quello superiore di Dio: i governanti devono essere in terra immagini «de la divina maestà».

178. Come accade anche in altri dialoghi (cfr., ad esempio, il finale del *Malpiglio secondo* 122), a chiusura dell'opera il Forestiero fa un ultimo riferimento all'ambito umano e mondano dell'azione, dell'impegno alla vita attiva, che mostra di essere sempre al centro della riflessione tassiana a fronte di qualsiasi ascesa contemplativa.

Il Conte
overo de l'imprese

Introduzione e commento
di Pietro Montorfani

Genesi e tradizione

La messa a punto del dialogo, contemporanea alla decisione di dedicarlo al cardinale Cinzio Passeri Aldobrandini, è attestata da un lettera napoletana di Tasso ad Antonio Costantini, a Mantova, del 20 agosto 1594: «fui forzato ad appoggiarmi a nuovo padrone ed a nuovo protettore, [...] ma perché sono poco atto a tutte le cose per natura, per fortuna, e per la mia continovata infermità, non ho altro mezzo da farmi grato a Sua Signoria illustrissima, che qualche mia mal composta composizione» (*Lettere*, V, n. 1504). Nonostante l'autore dichiari al Costantini che il *Conte* è stato scritto da poco («le mando un dialogo de l'Imprese, che feci queste settimane passate»), innumerevoli segnali lasciano supporre una lavorazione almeno sin dalla primavera del 1589, in un'epoca che era ancora quella del papato di Sisto V (1585-1590). Tasso lasciò probabilmente il manoscritto a Napoli, presso l'editore Stigliola, nella seconda metà di ottobre del 1594, prima della sua ultima partenza per Roma, e ne seguì la stampa da lontano grazie all'intermediazione di Francesco Polverino, a cui mandò subito il testo della dedicatoria e ancora, il 10 novembre, un «mezzo foglio» che era stato dimenticato, assieme alla conferma dell'intenzione di non voler mutare dedicatario. Il dialogo uscì così entro dicembre, senza le ultime correzioni auspicate dall'autore, quale volume gemello (si vendettero anche rilegati insieme) dell'edizione autorizzata dei *Discorsi del poema eroico*, intitolati all'altro cardinale nipote di Clemente VIII, Pietro Aldobrandini.

L'edizione approntata da Raimondi tiene conto, oltre che del testo napoletano a stampa (N), dell'unico manoscritto superstite, contenente la sola dedicatoria mandata al Polverino (T, già *Ms Torella*, oggi *Ms italiano 115* della Pierpont Morgan Library di New York, pp. 155*r*-155*v*), e di un'edizione praghese del 1617 condotta dal Costantini sulla versione manoscritta in suo possesso (P), che riporta la versione più antica del testo. Il problema della datazione si innesta su questi materiali e oscilla tra l'ipotesi avanzata da Raimondi (estate 1594, sulla scorta della lettera del 20 agosto; lettura sostenuta anche da Godard 1999) e un'antica testimonianza del Manso, non priva di fondamento, che lo vorrebbe invece già scritto, almeno in parte, nel 1588-89. Sulla questione si sono pronunciati alcuni

commentatori recenti – Russo 2002, Gigante 2007, Rossi 2007 e Sarnelli 2017 – proponendo un arretramento, foss'anche solamente in forma di appunti e schedature, ai primi mesi del 1589, con successive stesure fino a tutto il 1594. Si danno infatti nel testo numerosi termini *ante quem*, quali le insistite celebrazioni delle «novità» urbanistiche del quinquennio sistino (1-3) o le citazioni di Scipione Gonzaga ancora in vita (231, morì l'11 gennaio 1593) e di Clemente VIII nelle vesti di semplice cardinale (172, fu eletto al soglio pontificio il 30 gennaio 1592), cui fanno da contraltare altrettanti *post quem* concentrati per lo più nella parte finale del testo: il cardinalato di Filippo Sega (153, del 18 dicembre 1591), la pubblicazione dei *Rerum Augustanarum et Vindelicarum libri* di Marcus Welser (32, spediti a Tasso nel maggio del 1594) o ancora il ricordo di un'impresa araldica di Tancredi che compare solamente nella *Conquistata* (211, riferimento databile all'autunno del 1592). Alcune incongruenze negli encomî a principi e prelati, unite a ripetizioni evidenti (50-54), portano inoltre in superficie giunture non perfettamente risolte, nell'economia di un testo che rimane comunque tormentato. Il quadro che ne esce è, per Rossi 2007, quello di una «macrostruttura dialogica catalogatoria e modulare» (p. 217), una sorta di sistema aperto che soltanto dopo l'elezione di Clemente VIII, e con maggiore vigore a ridosso della stampa napoletana, riesce a chiudersi in un prodotto finito.

Argomento

L'interesse di Tasso per il linguaggio delle imprese – aggiornamento erudito, intriso di cultura classica, dei codici figurativi dell'araldica e della simbologia di corte medievali – è precoce e costante lungo tutta la sua produzione, sebbene affiori con forza soltanto negli ultimi anni. Un primo accenno è stato individuato da Baldassarri 1989 negli abbozzi abbandonati del *Rinaldo*, ma non pochi sono i riferimenti a questioni d'imprese – da concepire, giudicare o comprendere – nelle pagine dell'epistolario: ad esempio in due lettere a Curzio Ardizio (II, nn. 200-201, scritte verosimilmente nel 1582) e soprattutto nel mini-trattato spedito in data incerta a Giovanni Battista Borgo e agli altri Accademici Catenati di Macerata (II, n. 539), premessa necessaria agli sviluppi che si sarebbero concretizzati nel *Conte*. La stesura di un vero e proprio libro sul tema, tanto più in forma dialogica, rispondeva all'esigenza di inserirsi in un dibattito suscitato dai primi interventi di Paolo Giovio, seguiti da quelli di Ludovico Domenichi e Girolamo Ruscelli. Tasso mostra di non voler costringere le questioni teoriche entro il perimetro asfittico di un manuale d'uso o di una pur ricca casistica illustrata, al fine di elevare il discorso alle fasce più alte della speculazione filosofica, con l'ambizione di giungere al cuore dei «canoni della significazione genericamente intesa» (Russo 1997). Non è infatti un caso se l'occasione scatenante, capace di far coagulare in sistema

materiali sparsi, fu un evento di cronaca come l'innalzamento, nell'agosto del 1588, di un enorme obelisco egizio davanti alla nuova basilica del Laterano: i geroglifici incisi nell'antica pietra, tornati finalmente visibili, ponevano interrogativi del tutto simili a quelli che permeavano la cultura linguistico-figurativa delle corti rinascimentali. Che la questione non dovesse limitarsi alla mera analisi di uno specifico codice comunicativo, ma che indagando il misterioso rapporto tra parola e immagine si potesse finire per alludere, attraverso un andamento ragionativo-disgiuntivo non dissimile da quello della topica aristotelica («seguitiamo l'ordine del dividere», 116), a un intero sistema di conoscenza, quasi un inventario della Creazione, è il messaggio implicito nella definizione tassiana di impresa: «Diremo adunque che le imprese siano segni o imagini convenienti e simili a i nobili pensieri de l'animo e fatti per desiderio di onore, e che di questi alcune siano imagini di cose naturali, altre d'artificiali, e de le naturali altre eterne, altre corruttibili, de le artificiose altre disusate, altre che sono in uso» (63). Considerato da questa prospettiva – non lontana dalle suddivisioni enciclopediche dell'*Idea del Theatro* (1550) di Giulio Camillo Delminio, o di quelle di Palazzi 1575 e Bonardo 1585 – il dialogo si inserisce nella linea speculativa messa in luce da Russo 2002 e percorsa con sfumature diverse da molti testi di questa stagione – dai *DPE* al *Giudicio*, dal *Cataneo-idoli* al *Ficino* al *Mondo creato* – ed entro la quale il ruolo dell'ultimo dialogo del *corpus* parebbe essere centrale. Nemmeno andrebbe sottovalutata, su un piano assai più pragmatico, l'ambizione tassiana di porsi egli stesso, sulla falsariga di un Giovio e di altri letterari dell'epoca (agli artisti fu spesso lasciata soltanto l'esecuzione tecnica), quale originale creatore d'imprese, molte delle quali testimoniate soltanto nel *Conte* (95-106, 115, 187, 204-205, 222-228) o nella trattatistica immediatamente successiva, nelle pagine del cugino Ercole Tasso o nel *Mondo simbolico* di Filippo Picinelli (1653).

Ambientazione, interlocutori e dedicatario

La scena del dialogo, così legata all'intuizione stessa di una dissertazione sulle imprese, è dichiarata in termini inequivocabili nelle primissime battute del testo, laddove l'autore si immagina nelle consuete vesti del Forestiero Napoletano «intento a rimirar la nuova maraviglia de l'antico obelisco drizzato davanti la venerabil chiesa di San Giovanni Laterano» (1). Dopo l'enorme successo, non meno ingegneristico che simbolico, della traslazione dell'obelisco vaticano dal Circo di Nerone fino al centro di piazza San Pietro (settembre 1586), Sisto V aveva chiesto all'architetto Domenico Fontana di collocare altri obelischi egizi in luoghi sensibili della città, nell'intento non solo di riorganizzare le principali direttrici urbane, ma anche di risemantizzare in chiave cristiana le vestigia di epoca classica. All'obelisco di Santa Maria Maggiore (agosto 1587) aveva così fatto se-

guito il gigante del Laterano, i cui frammenti erano stati scoperti dall'archeologo Michele Mercati nella zona del Circo Massimo. L'erezione di fronte alla nuova basilica lateranense avvenne il 10 agosto 1588, mentre sarebbero serviti ancora otto mesi per portare a conclusione i lavori di costruzione del palazzo apostolico (aprile 1589). La scena descritta da Tasso sembrerebbe avvenire proprio tra le mura del palazzo, in uno spazio interno vicino a una finestra, adorno di «letti e sedie e cuscini» (28), durante un'intera giornata scandita da precise indicazioni temporali («il sole non è ancora giunto al mezzogiorno», 28; «il sole è omai vicino a l'occaso», 191; «l'ora non è così tarda che non ci conceda un breve spazio», 241) e in una stagione verosimilmente estiva («Qui è bello e fresco stare», 28, in linea con i *topoi* della letteratura dialogica).

Più complessa è l'individuazione del personaggio l'attesa del quale offre agli interlocutori l'occasione del dialogo, il «cardinale» (1) e «signore» (28) che si sarebbe tentati di identificare con il dedicatario dell'opera (ne è certo BASILE 1993), il quale tuttavia non era ancora cardinale al tempo in cui la scena si suppone ambientata. Più prossimi al cuore dell'autore, ed entrambi ancora ben addentro al quinquennio sistino, sarebbero semmai il Cardinal Montalto (Alessandro Damasceni Peretti, nipote del papa, citato più volte nel dialogo, 97-105) e naturalmente Scipione Gonzaga, nel cui palazzo di Piazza Nicosia il poeta aveva abitato fino all'agosto del 1589 e il cui cardinalato aveva celebrato già nel dicembre del 1587 con un sonetto (*Rime* 1994, n. 1386) dai toni non dissimili da quelli che aprono il *Conte*: «Rinnovar l'opre antiche ond'ebbe il mondo / gran maraviglia di possanza e d'arte, / e lor che si giacean sepolte e sparte / drizzar al sommo ciel da l'imo fondo».

Qui alla sua tredicesima e ultima occorrenza, il FORESTIERO NAPOLITANO è certamente maschera dell'autore («il signor Bernardo Tasso mio padre», 120), che nella dedicatoria del dialogo ne esplicita per la prima volta l'ispirazione platonica: «imitando Platone, che sotto il nome d'Ospite Ateniese volle ricoprir la sua propia persona, introduco a ragionar [...] me stesso». La duplice qualifica di 'forestiero' e di 'napolitano' agisce anche sulla trama del dialogo, se è vero che nella scena iniziale Tasso pare trarre spunto da uno dei suoi numerosi rientri a Roma dalla città partenopea (nel dicembre del 1588, nel maggio del 1592 e ancora nell'ottobre del 1594).

Nelle parole del Forestiero, il CONTE è «un giovane d'età matura, d'aspetto signorile, di maniera laudevole e pomposamente vestito, e di lingua [...] cortegiana» (1). Nessun dettaglio permette, dall'interno del testo, un'identificazione univoca con un personaggio reale, tanto che fu probabilmente intenzione dell'autore offrire il ritratto idealizzato di un generico aristocratico romano edotto su

questioni cittadine: il contributo del personaggio non va infatti molto oltre questo ruolo e, tolte le battute iniziali e qualche intervento più sostanzioso nella parte conclusiva del testo, la sua voce funge per lo più da semplice contraltare alle esposizioni del Forestiero. Non andrebbe sottovalutata comunque una testimonianza del Manso, secondo il quale Tasso si sarebbe ispirato a Pompeo Belprato, conte di Anversa (d'Abruzzo, nei pressi di Sulmona, non Aversa in provincia di Caserta come erroneamente indicato da BASILE 1993) e cognato dello stesso Giovanni Battista, in quanto fratello di sua moglie Costanza. Dovesse venire confermata questa ipotesi, per il momento non supportata dai documenti, si tracceerebbe una linea con i soggiorni romani di don Scipione Belprato, altro cognato del biografo di Tasso e personaggio del *Manso*. In tutt'altra direzione, BASILE 1993 si spinge, senza però offrire argomenti convincenti, fino a ipotizzare che Tasso abbia associato al personaggio tratti dell'archeologo papale Michele Mercati, dai cui studi il dialogo attinge ampiamente senza mai citarli in esplicito. Più recentemente, GIGANTE 2025 ha sostenuto la tesi che possa trattarsi invece di Matteo di Capua, mecenate di Tasso negli anni napoletani. A mero titolo d'inventario, si segnala un possibile anagramma tra IL CONTE e il cognome di uno degli intellettuali che si erano cimentati all'epoca nel fitto dibattito attorno alla natura delle imprese, Luca CONTILE (1505-1574). Sulla medesima linea, forse da non perseguire, consuona con *Il Conte overo de l'imprese* il titolo di un'opera minore di Ludovico Dolce: *Le prime imprese del conte Orlando* (1572).

La dedica a CINZIO PASSERI (1551-1610), nipote di Clemente VIII e cardinale di San Giorgio in Velabro dal settembre del 1593, si inserisce a pieno titolo nella strategia encomiastica dell'ultimo Tasso, deciso a trovare una definitiva sistemazione nella Roma degli Aldobrandini. Allo stesso Passeri, per il tramite dell'Ingegneri, aveva intitolato la *Conquistata* nel novembre del 1593, e al cugino di questi, il cardinale Pietro, direttore della Segreteria di Stato, erano toccati i *Discorsi del poema eroico* pubblicati dallo Stigliola assieme al *Conte*. La ferma volontà di elogio degli Aldobrandini si incrocia però, nel testo, con una folta messe di testimonianze in lode di Sisto V, della sua epoca, della sua corte e dei suoi cantieri, al punto che al dedicatario reale del 1594 finisce per sovrapporsi un dedicatario ideale defunto (Sisto) tanto ingombrante quanto scomodo. Nonostante il *maquillage* editoriale condotto nelle settimane a ridosso della stampa, il *Conte* sembra insomma appartenere ancora, con grande evidenza, alla stagione sistina: un testo abbozzato da tempo e oramai non più pubblicabile secondo le intenzioni originarie dell'autore.

Struttura argomentativa

I. *Dedicatoria*

II. *L'obelisco lateranense e la scrittura egizia* [1-25]
   a. Incontro tra F.N. e C. in una sala del palazzo del Laterano [1-3]
   b. Grandezza [4], materia [5] e forma [6] dell'obelisco lateranense [4-6]
   c. Gli inventori degli obelischi presso gli egizi (re e sacerdoti) [7-10]
   d. Antiche e nuove iscrizioni dell'obelisco lateranense [11-13]
   e. Invenzione della scrittura: origine divina o umana, suoi significati [14-23]
   f. Storia e iscrizioni dei quattro obelischi sistini [24-25]

III. *La forma delle imprese: definizione e funzionamento* [26-90]
   a. Prima definizione di impresa: «le figure e le note con le quali significhiamo i nostri concetti intorno a le cose fatte o che abbiamo da fare» [26-28]
   b. Origine divina o umana delle imprese e alcuni esempi antichi; distinzione in armi («communi de le famiglie») e imprese («proprie di ciascuno») [29-32]
   c. Caratteristiche comuni a imprese e geroglifici: significazione ed espressione di concetti [33]
   d. Differenze interne al genere: presenza/assenza di un motto o della figura umana [34-39]
   e. Unica differenza discriminante: i geroglifici sono scrittura sacra [40-41]
   f. La descrizione del divino per «dissimili similitudini» e nuova definizione di impresa: «significazione del concetto de l'animo, la quale si faccia con imagini somiglianti e appropriate» [42-57]
   g. L'oggetto (nobile), il tempo (futuro) e il fine (l'onore) della perfetta impresa, da cui una nuova e più completa definizione: «segni o immagini convenienti e simili a nobili pensieri de l'animo e fatti per desiderio d'onore, e che di questi alcune siano imagini di cose naturali, altre d'artificiali, e de le naturali altre eterne, altre corruttibili, de le artificiose altre disusate, altre che sono in uso» [58-63]
   h. Confronto con le definizioni altrui (Girolamo e Scipione Bargagli, Contile, Palazzi, Arnigio) e utilizzo di una medesima impresa/arme da parte di molti (l'aquila romana) [64-77]
   i. Ancora sulla necessità di un motto; il ruolo dei poeti e l'«anima» dell'impresa [78-90]

IV. *La materia delle imprese: categorie di immagini e loro significati* [91-240]
   a. Imprese ispirate a elementi naturali oppure artificiosi [91-93]
   b. Imprese ispirate a elementi naturali incorruttibili ed eterni (gli astri) [94-102]
   c. Imprese ispirate a elementi naturali corruttibili semplici [103-109]

c.1. fuoco [103]
c.2. acqua [104]
c.3. terra [104-105]
c.4. aria [106-109]

d. Imprese ispirate a elementi naturali corruttibili misti e imperfetti: fulmini, venti, neve, pioggia [110]

e. Imprese ispirate a elementi naturali corruttibili misti perfetti e animati, dotati di senso e ragione e di figura umana: uomini e dei [111-116]

f. Imprese ispirate ad animali terrestri e loro significati [117-154]
f.1. leone [117-122]
f.2. elefante [123-129]
f.3. rinoceronte [130]
f.4. unicorno [131]
f.5. cerva [132]
f.6. pardo, lince [134-136]
f.7. istrice [137]
f.8. camaleonte, taranto [138]
f.9. lepre, castoro, capra, volpe [139]
f.10. alce, bonaso, bisonte, manticora, catoblepa [140]
f.11. cammello, toro [141]
f.12. cane [142-145]
f.13. cavallo [145-149]
f.14. dragone (serpente), vipera, ramarro [150-154]

g. Imprese ispirate ad animali volanti e loro significati [155-177]
g.1. aquila [158-164]
g.2. cigno, fenice, struzzo, pavone [165-166]
g.3. porfirione [167]
g.4. pernice [168-169]
g.5. alcione [170]
g.6. gru [171]
g.7. passero (e ancora il cigno) [172]
g.8. api [173-177]

h. Imprese ispirate ad animali acquatici e loro significati [178-191]
h.1. delfino [180-182]
h.2. foca [183]
h.3. echino (riccio di mare) [184]
h.4. torpedine [185]
h.5. polpo [186-187]
h.6. nautilo (piovra) [188]
h.7. orata [189]
h.8. conchiglia, porpora, murena [190-191]

i. Imprese ispirate a piante e loro significati [192-210]
i.1. quercia [192]
i.2. pino (I), frassino [193]
i.3. palma, pesco [194]

i.4. platano (I) [195-197]
i.5. loto [198]
i.6. girasole [199]
i.7. malva [200]
i.8. ulivo, mirto (I) [201]
i.9. fico, vite [202]
i.10. pino (II) [203]
i.11. fillica [204]
i.12. alloro, platano (II) [205]
i.13. erba moli, erba odorosa [206-207]
i.14. mirto (II) [208-209]
i.15. aurelia, pollione [210]
j. Imprese ispirate a elementi naturali inanimati: diamante e asbetide [211]
k. Imprese ispirate a elementi artificiali [211-236]
k.1. mostri [211-215]
k.1.1. Pegaso [212]
k.1.2. Medusa, Chimera [213]
k.1.3. Minotauro, Gorgone [214]
k.1.4. Sfinge [215]
k.2. architettura [216-223]
k.2.1. colonne, mete [217]
k.2.2. piramidi [217-218]
k.2.3. templi, altari [219-221]
k.2.4. teatri, statue [222]
k.2.5. mausolei, archi, terme [223]
k.3. ambito militare [224-232]
k.3.1. bersaglio [224]
k.3.2. scudo [224-227]
k.3.3. bipenne, faretra, cinto e altre armi [228]
k.3.4. nave, galea, àncora, timone [228-232]
k.4. strumenti [232-236]
k.4.1. giogo [232]
k.4.2. stadera, bilancia [232-234]
k.4.3. candeliere [235-236]
l. Utilizzo di immagini simboliche presso altre tradizioni culturali (islam, ebraismo) [237-240]

V. *L'arte del fare imprese: suscitare meraviglia con le somiglianze* [241-262]
a. Il creatore di imprese, come il poeta, usa metafore somiglianti [241-243]
b. Le cinque regole di Paolo Giovio per la perfetta impresa [244]
b.1. proporzione tra motto e immagine
b.2. né troppo oscura né troppo palese
b.3. bella a vedersi
b.4. senza figure umane

b.5. che il motto sia l'anima del corpo-immagine
b.6. la sesta regola: che susciti meraviglia

c. Si discute la sesta regola: la vera meraviglia è delle cose antiche e naturali (il Creato), siano esse grandi (gli astri) o piccole (ogni manifestazione della vita) [245-252]

d. Si discute la prima regola: il rapporto di convenienza tra immagine e motto; dove agisce la migliore somiglianza, se a livello di genere o di specie; la scelta della lingua del motto [252-262]

VI. *Breve saluto conclusivo e partenza dei dialoganti* [262]

Fonti

La densità di citazioni erudite, di primo e di secondo livello, che attraversa l'intero dialogo pone, con maggiore evidenza che altrove, la questione delle fonti impiegate da Tasso nella costruzione del testo, da ricondurre in primo luogo ai due grandi ambiti dell'impresistica e della cultura egizia. Circa il secondo tema, per tutta la prima parte del dialogo (1-25) l'autore attinge sicuramente da *De gli obelischi di Roma* dell'archeologo pontificio Michele Mercati, stampato a Roma da Domenico Basa nella primavera del 1589 e utilizzato da Tasso – è un'intuizione di Basile 1993, suffragata dalla presenza del volume tra i postillati barberiniani (Russo 2022, n. 17) – quale porta di accesso a una bibliografia che, dopo la riscoperta degli *Hieroglyphica* di Horapollo da parte del fiorentino Cristoforo de' Buondelmonti nel 1419, era andata arricchendosi considerevolmente nei decenni centrali del Cinquecento, anche grazie agli scritti di Vincenzo Cartari e di Pierio Valeriano (suoi gli *Hieroglyphica seu de sacris Aegyptiorum literis commentarii* usciti a Basilea nel 1556 e sfruttati ampiamente nel dialogo). Il riutilizzo del testo di Mercati, mai citato, è massiccio e inconfutabile, sebbene spesso non vada oltre una sommaria ripresa di titoli, argomenti e incipit, più raramente di interi paragrafi rimaneggiati; e nemmeno si può escludere un accesso diretto alle fonti antiche, greche e latine, note a Tasso perché parte della sua biblioteca di riferimento: dalla *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio alla *Bibliotheca historica* di Diodoro Siculo, passando per Strabone e Plutarco (il *De Iside et Osiride*, un fortunato capitolo dei *Moralia* stampati a Basilea per le cure di Wilhelm Xylander nel 1570). L'interesse dell'autore per l'antichità egizia non sembrerebbe essere insomma appiattito sulla conoscenza del solo Mercati, ma da lì partire per costruire o recuperare un proprio orizzonte di letture.

Lo stesso potrebbe dirsi per gli affondi tassiani nella più recente letteratura sulle imprese, riassunta con qualche dimenticanza al § 76 in un elenco di dodici titoli, racchiusi tra l'*Emblematum liber* di Andrea Alciato (1531 in prima edizione) e il *Ragionamento sopra la proprietà delle imprese* di Luca Contile (1574); una

bibliografia dalla quale Tasso non teme di smarcarsi per ribadire l'originalità e l'indipendenza delle proprie idee: «Io, già prima che fossero usciti questi ultimi libri [Pittoni, Farra, Contile, Taegio], ne dissi alcune cose che ho poi riconosciute quasi mie; altre ne udii, de le quali conservo alcuna memoria» (77). Nei confronti del più celebre di questi titoli, il *Ragionamento* di Paolo Giovo (1556), il rapporto è quasi esclusivamente agonistico, mentre dal *Rota* di Scipione Ammirato (1562) potrebbero essere giunti suggerimenti per l'ambientazione. Non compresi nell'elenco sono il *Castiglione* di Pietro Grizi (1586, tra i postillati tassiani della British Library) e soprattutto i *Discorsi sopra le imprese recitati nell'accademia di Urbino* di Giovanni Andrea Palazzi (1575), chiamati in causa anche per questioni di numismatica o di definizione della perfetta impresa. La mancata citazione di un testo celebre come il *Delle imprese* di Giulio Cesare Capaccio, uscito a Napoli nel 1592, potrebbe essere invece un *terminus ante quem* in favore di una stesura precoce di buona parte del testo.

Alla confluenza dei due temi, infine, là dove si toccano le questioni generali del rapporto tra parola e immagine (valide per le imprese come per i geroglifici), sembrerebbe decisiva la lettura dei *Nomi divini* dello Pseudo-Dionigi e del quinto trattato delle *Enneadi* di Plotino, autori cari all'ultimo Tasso e da lui compulsati alla ricerca di spunti per un tema di straordinaria complessità come la conoscenza intelligibile del divino.

Edizioni

Prima edizione: *Dialogo dell'imprese del Sig. Torquato Tasso*, Napoli, Stigliola, [novembre-dicembre 1594].

Ulteriori edizioni: *Lettere familiari del Signor Torquato Tasso non più stampate con un dialogo dell'Imprese,* Praha [Praga], Tobia Leopoldi, 1617, pp. 151-220; *Opere... raccolte per Giuseppe Mauro*, Venezia, Carlo Buonarrigo, 1722, VII, pp. 36-92; *Opere... colle controversie sopra la Gerusalemme liberata divise in sei tomi*, Firenze, Tartini e Franchi, 1724, IV, pp. 253-289; *Opere... colle controversie sopra la Gerusalemme liberata, e con annotazioni intere di varj Autori*, Venezia, Stefano Monti e Compagno, 1737, VII, pp. 37-92: *Opere... colle controversie sulla Gerusalemme poste in migliore ordine, ricorrette sull'edizione fiorentina, ed illustrate dal professore Gio. Rosini*, Pisa, Niccolò Capurro, IX, pp. 317-399; *Opere complete... in versi e in prosa*, Venezia, Luigi Plet, 1835, II, pp. 1036-1065; *Opere...*, Napoli, Stabilimento del Guttemberg, 1840, III, pp. 535-565; *I Dialoghi...*, a cura di Cesare Guasti, Firenze, Le Monnier 1859, III, pp. 361-444; Raimondi 1958, II/II, pp. 1025-1124.

Edizioni commentate di riferimento: Maier 1964-1965, V, pp. 511-624; Barocchi 1977, III, pp. 2834-2842 (parziale, §§ 63-92); Basile 1993, Baffetti 1998, II, pp. 1107-1213.

Bibliografia essenziale

Su genesi e datazione del dialogo: Raimondi 1954; Raimondi 1954/2; Resta 1957/2, p. 149; Raimondi 1958, I, pp. 67-69 e 187-192; Russo 1997, pp. 69-92; Russo 2002; Gigante 2007, pp. 251-262; Rossi 2007, pp. 213-243.

Sulla fortuna, l'interpretazione del dialogo, la letteratura delle imprese e la cultura egizia del Rinascimento: Ménestrier 1682, I, pp. 19-20; Salza 1903, pp. 242-251 (poi anche, a cura di Amedeo Quondam, in Salza 2007); Klein 1957 (poi in italiano Klein 1975); Rigoni 1972; Javion 1978; Basile 1979; Innocenti 1981; Basile 1984, pp. 259-323; Basile 1987; Baldassarri 1989; Baldassarri 1989/2; Basile 1991/2, pp. 54-57; Basile 1993, pp. 15-77 (ma si vedano anche le recensioni di Romei 1994 e Baldassarri 1996); Basile 1994; Casubolo 1995; Casu 1999; Godard 1999; Chines 2000, pp. 73-80; Arbizzoni 2001 (poi anche in Arbizzoni 2002, pp. 77-104); Ardissino 2003; Caldwell 2004; Cassiani 2004, pp. 169-189; Loskoutoff 2011; Sárossy 2011; Chiodo 2012; Arbizzoni 2013; Hufnagel 2014; Hufnagel 2014/2; Benassi 2018; Rosano 2018; Teza 2018; Cappelletti-Castellozzi 2020; Liguori 2021 ; Gigante 2025, pp. 35-42; Montorfani 2026.

A l'illustrissimo signor cardinale San Giorgio

La mia servitù può esser molto meglio confermata da la grazia di Vostra Signoria illustrissima che da l'opere mie o pur da' meriti. Nondimeno, se l'opere o le fatiche o i meriti vi possono avere alcuna parte, io non sarò mai pentito d'onorarla e di celebrarla e di raccomandare e quasi di credere a la sua autorità la mia fama e la riputazione.[1]

Ora le dedico questo non lungo dialogo de l'imprese, nel quale, imitando Platone, che sotto il nome d'Ospite Ateniese volle ricoprir la sua propia persona, introduco a ragionar di questa da molti trattata materia assai nuovamente me stesso co 'l nome di Forestiere Napolitano e con lo stile; ancora che parrà forse peregrino in questa e ne l'altre città, a quel di Platone nondimeno non è dissimile né lo stile né la dottrina con la quale ho cominciato di scrivere e di ragionare.[2] Laonde Vostra Signoria illustrissima nel ricever questo picciol dono e nel gradirlo accettarà non picciola impresa, né minore di quelle di cui nel dialogo si discorre: l'impresa, dico, di raccogliere me e le mie fortune e l'opere, se non m'è lecito dir le virtù, sotto la sua benignissi-

1. L'omaggio dell'autore, che retoricamente affida la sua fama di letterato più alla benevolenza del destinatario che alla qualità dell'opera, fa seguito alla dedicatoria della *Conquistata* stesa da Angelo Ingegneri nel novembre dell'anno precedente: «Convenivasi alla, veramente Heroica, virtù di V.S. Illustrissima immortale onore: et ragion era, che quella gloria, che la gentilezza del nascimento, la nobiltà dell'educatione, l'altezza degli studi, lo splendore della dignità, la strettezza del sangue col Christiano Monarca, et finalmente tanti propri valorosissimi gesti, stati non forano a perpetuarle bastevoli...» (Roma, Facciotti, 1593). L'insistenza sul «non lungo dialogo», l'«assai breve volume» e il «picciol dono», per un testo che è in realtà tra i più estesi del *corpus*, si spiega forse proprio in rapporto alle ottave della *Conquistata*.

2. L'esplicitazione del debito, non solo onomastico, con il personaggio che nelle *Leggi* si fa portavoce dell'autore si unisce a una più ferma ammissione dell'ispirazione platonica di tutti i dialoghi tassiani, confermando ad anni di distanza quanto già affermato in *Dell'arte del dialogo* 26-35: «Ma fra tutti i dialogi greci lodevolissimi son que' di Platone, percioché superano gli altri d'arte, di sottilità, d'acume, d'eleganza, e di varietà di concetti e d'ornamento di parole. [...] Ed in somma niun ornamento di parole, niun color retorico, niun lume d'oratore par che sia rifiutato da Platone».

ma protezione, difendendole, da la malignità di coloro c'hanno il giudicio o l'appetito corrotto.[3]

E benché ciò sia molto malagevole, nondimeno a Vostra Signoria illustrissima, per l'alto grado in cui è collocata e per li molti suoi meriti e per le grazie che da Nostro Signore,[4] come a suo meritevolissimo nipote, le son concedute, tutte le cose saranno più facili ch'a molti altri. Degnisi dunque di rimirar umanamente questo assai breve volume, che non si vergogna di venirle avanti, quasi fedel testimonio de la mia devotissima volontà e non instabile opinione. E le bacio umilissimamente le mani.

Di Vostra Signoria illustrissima e reverendissima

servitore

Torquato Tasso

3. Inizia qui il gioco di parole, che tornerà più avanti nel dialogo (25-26), basato sull'equivoco tra impresa-azione e impresa-simbolo.

4. Papa Clemente VIII, al secolo Ippolito Aldobrandini (1536-1605), eletto al soglio pontificio il 30 gennaio 1592. Era zio di Cinzio Passeri in quanto fratello di sua madre Giulia, sposata ad Aurelio Passeri. Si noti la discrepanza, segnalata anche nell'introduzione, tra il «Nostro Signore» della dedicatoria e il «nuovo pontefice» del § 1 (Sisto V, morto nel 1590).

Il Conte
overo de l'imprese

Interlocutori: Conte, Forestiero Napolitano

[1] F.N. Io aspettava il ritorno del cardinale, e tra tanto era tutto intento a rimirar la nuova maraviglia de l'antico obelisco drizzato davanti la venerabil chiesa di San Giovanni Laterano; né per molta attenzione cessava la maraviglia, ma cresceva il desiderio di sapere molte cose appartenenti a quell'altissima mole in così miracolosa maniera inalzata, né poteva per la distanza leggere le inscrizioni che dichiarano alcuna parte di quello che io desiderava d'intendere;[5] laonde l'animo, sollecito investigatore del vero,[6] non si acquetava nel diletto del rimirare, ma pensava più oltre a la grandezza de l'animo dimostrata dal nuovo pontefice con tante opere di non usata magnificenza, in quella guisa forse che alcuni da la vista e da la contemplazione del sole s'inalzano a quella di Dio, del quale si dice il sole essere imagine e simula-

5. Lo stupore del personaggio – e dell'autore – di fronte all'obelisco egizio recentemente posato nei pressi della basilica lateranense (agosto 1588) è descritto con una sequela di termini che attingono ai campi semantici del miracolo, della novità e della meraviglia, concetti cardine delle riflessioni estetiche tassiane e ancora attivi nei coevi *Discorsi del poema eroico*. Le medesime scelte lessicali si ritrovano nel sonetto *Per l'obelisco innalzato ne la piazza di San Giovanni in Laterano* (*Rime* 1994, n. 1391, vv. 1-2 e 9-14): «L'obelisco, di note impresso intorno, / che de l'Egitto i regi al ciel drizzaro, / [...] / Così mill'anni inalzi e mille lustri / la Croce d'oro, onde la morte è vinta, / perché nulla qua giù l'asconda e copra; // come dar vita a meraviglia estinta / del miracolo primo è maggior opra, / e nova gloria onde l'antica illustri».

6. Il sintagma «investigator del vero» è cifra distintiva della tensione conoscitiva tipica del Tasso maturo, su cui v. almeno l'intervento di Ezio Raimondi in Venturi 1999, pp. 3-12; e Ardissino 2003, pp. 13-17. Fa il paio con la «cupidità del sapere» del periodo successivo, formula per la quale si potrebbe pensare al XXI canto del *Purgatorio* dantesco nel commento di Cristoforo Landino: «al presente dimostra il poeta, che la sete naturale, cioè la natural cupidità del sapere et conoscere, non si satia mai se non con l'acqua, onde la giovinetta Samaritana domandò la gratia, cioè la gratia dello Spirito Santo» (Dante-Landino-Vellutello 1564, c. 234*v*). Nel *Conte* il sintagma ritorna con alcune varianti almeno una seconda volta («sollecito investigatore di questa preda», § 243), mentre entro il *corpus* dei *Dialoghi* «sollecito investigatore di quel che importa assai poco» è variante ironica in *Cavaletta* 127.

cro.[7] **[2]** E mentre io era in questo modo sospeso fra 'l piacere de la vista e la cupidità del sapere, mi si fece appresso ne la medesima fenestra del palagio a la quale tutto solitario e pensoso m'era appoggiato, un giovane d'età matura, d'aspetto signorile, di maniera laudevole e pomposamente vestito, e di lingua, come a me parve, cortegiana, il quale faceva sembiante d'aver meco lunga dimestichezza, sì come colui che sapea favellare acconciamente e in grado.[8] E io gli dissi:

Datemi per cortesia qualche contezza di questo obelisco e fate che io ascolti da la vostra voce quel ch'io non posso leggere.[9]

[3] C. Questo è uno de' miracoli di Roma, anzi del suo pontefice, al quale non basta il fare ogni giorno opere maravigliose, ma rinova l'antiche e, s'io non m'inganno, con maggior maraviglia.

F.N. Già questo m'era noto, perch'è divulgato con chiarissima fama in tutte le parti del mondo, non solo in Napoli, da la quale pochi giorni sono feci partenza;[10] ma avendo trovata Roma nel mio ritorno più bella, mi vergogno

7. Il paragone, che implicitamente associa il pontefice a Dio, si appoggia alla fama del rinnovamento urbanistico promosso da Felice Peretti, colui che – nelle parole di un corrispondente di Tasso come Angelo Grillo – «omnia ruitura sistit», impedendo alle cose antiche di andare perdute: «Io sono in Roma, et pur non ci trovo Roma: tante sono le novità de gli edifici, delle strade, delle piazze, delle fontane, degli acquedotti, degli obelischi, et l'altre stupende maraviglie, con le quali ha Sisto, gloriosa memoria, abbellito questa vecchia rimbambita» (così al cugino Alessandro Spinola, cfr. GRILLO 1608, p. 397). L'immagine del sole «simulacro» di Dio, suggerita dall'etimologia stessa degli obelischi (6) e utilizzata più volte da Tasso nelle rime in lode di Sisto V (*Quegli che rende il ciel del sole adorno*, n. 1393 delle *Rime encomiastiche*), anticipa i paragrafi dedicati alla simbologia egizia del divino (45-47) e attraversa tutto il dialogo come un filo rosso. Cfr., con varie accezioni, i §§ 8, 45, 94, 99, 147 e 198.

8. Giusta un'osservazione di Bembo in *Prose* I 13, la lingua cortigiana del Conte potrebbe essere, se è valido il riferimento alle teorie di Vincenzo Colli detto "il Calmeta", un indizio della romanità – in senso lato – del personaggio: «Chiama [...] cortigiana lingua quella della romana corte il nostro Calmeta». Simili questioni linguistiche si sfiorano, prima di iniziare ad affrontare il tema della imprese, anche nella finzione dialogica di Giovio: «io vi risponderò amorevolmente, purché non mi obblighiate alla severità delle leggi di questo scelto parlar toscano, perché io voglio in tutti i modi esser libero di voler parlare alla cortegiana, senza essere scrupolosamente appuntato dalla vostra Accademia» (GIOVIO 1978, p. 34).

9. Il dialogo vero e proprio inizia qui, con un passaggio repentino dalla cornice diegetica dei §§ 1-2 alla conversazione mimetica tra i due interlocutori (lo ha notato GODARD 1999, p. 3), come se l'intero dialogo fosse racchiuso in un racconto riportato del Forestiero Napoletano. Agisce ancora, naturalmente, il grande esempio dei dialoghi platonici, in specie la *Repubblica*.

10. Il riferimento è alla grande messe di pubblicazioni dedicate in quegli anni ai cantieri sistini e *in primis* all'innalzamento dell'obelisco vaticano, per cui si vedano almeno gli *Epigrammata in Obeliscum* di Guillaume Leblanc (Roma, Bartolomeo Grassi, 1586), l'antologia *Carmina a variis auctoribus in obeliscum conscripta* (Roma, Bartolomeo Grassi, 1587) e

di conoscer me stesso più ignorante che non era, perché l'animo, occupato da infinite sollecitudini, d'ogn'altra cosa è più ammaestrato che di quelle che son proprie di lei, e qui si deono sapere meglio che in altra parte: laonde, s'io avessi voluto altrove appararle, sarei simile a coloro che beono a piccioli e torbidi ruscelli, potendosi con la fatica di una breve strada trarre la sete ad un chiaro e amplissimo fonte.[11]

[4] C. Io dirò quello che mi sovviene e quel che ho inteso o letto, per compiacervi. Questo, come sapete, è un obelisco, anzi il maggiore di tutti gli altri e il più maraviglioso; però niuno altro con maggior ragione potea essere annoverato tra i sette miracoli del mondo, ma se tutti insieme furono cagione de la maraviglia, questo solo poteva ciò fare senza aiuto d'alcun altro.[12]

naturalmente *Della trasportatione dell'obelisco vaticano e delle fabbriche di nostro signore papa Sisto V* dell'ingegnere papale Domenico Fontana (Roma, Domenico Basa, 1590). Sull'obelisco lateranense si segnala, nello specifico, l'aggiornamento repentino della guida di Girolamo Franzini, *Le cose meravigliose dell'alma città di Roma*, dove si offrono ai lettori «il movimento delle Guglie, et gli Acquedutti per condurre l'Acqua Felice» nonché una delle prime incisioni dell'obelisco nella piazza della chiesa (Venetia, Girolamo Francino, 1588, p. 7). Del medesimo anno è pure il *De rebus praeclare gestis a Sixto 5* di Giovan Francesco Bordini (Roma, Giacomo Tornieri, 1588), che oltre a un'immagine dell'obelisco, a p. 44, pubblica un carme latino che ricorda, nei versi iniziali, la scena di apertura del *Conte*: «Qui Laterana frequens invisis templa viator, / et teris haec flexo limina sancta genu, / mirarisque obeli ferientia culmina coelum, / confractum audieras quem iacuisse prius».

11. La metafora dei «torbidi ruscelli» e del «chiaro e amplissimo fonte», dietro cui si celano rispettivamente le pubblicazioni (la fama) sui cantieri sistini e un'esperienza diretta della nuova Roma, potrebbe essere stata suggerita dall'acquedotto dell'Acqua Felice, costruito da Domenico e Giovanni Fontana tra il maggio del 1585 e il settembre del 1589 e aperto ufficialmente al pubblico con l'inaugurazione della Fontana del Mosè («Sixtus V Pont. Max. [...] aquam ex agro Columnae [...] adduxit felicemque de nomine»). L'immagine si ritrova rovesciata di segno («lucido rivo»), a significare il rapporto esclusivo tra lo Spirito Santo e le altre due Persone della Trinità, nell'incipit del *Mondo creato*: «che sei pur sacro lume e sacra fiamma, / quasi lucido rivo in chiaro fonte, / e vera imago ancor di vera imago, / [...] e triplicato sole» (*MC* I 8-12). La «breve strada» che permette l'estinzione della metaforica sete, con le implicazioni biografiche del caso, è naturalmente quella tra Napoli e Roma.

12. Primo calco evidente, non dichiarato, da *De gli obelischi di Roma* dell'archeologo papale Michele Mercati: «Fra le opere maravigliose degli uomini, veggonsi esser gli obelischi, guglie volgarmente nominati. Questi sono sassi intieri di misteriosa figura, e alcuni di grandezza così ammirabile, che vengono annoverati tra le sette meraviglie del mondo» (Mercati 1589, p. 43, incipit del cap. I); e ancora: «L'opinione nostra è che questo sia il medesimo obelisco il quale da Diodoro Siculo è annoverato tra le sette opere maravigliose del mondo» (p. 147, con rimando a Diod. Sic. II xi 5). L'idea che il solo obelisco rivaleggiasse con le altre sei meraviglie, non presente in Mercati, potrebbe essere stata suggerita a Tasso dall'iconografia dell'epoca, ad esempio da *Li sette miraculi del mondo* (Roma, ca. 1574-78) incisi da Franz van Aelst a partire da un soggetto di Orazio de' Marii Tigrino, in cui la «Guglia di Babilonia», identificata da alcuni con l'obelisco flaminio, campeggia in primo piano

F.N. Mirabil è certo per la sua grandezza e per la materia e per la forma.

[5] C. La grandezza, come dicono, eccede quella d'ogn'altro;[13] la materia è per poco la medesima in tutti, cioè il sasso composto di minutissime particelle di varî colori, de le quali le maggiori rosseggiano, altre sono cristalline o transparenti a guisa di alabastro, altre più minute di nerissimo colore: è da molti annoverato fra le spezie di marmo, e fu chiamato con nome greco *pyrropecilas*, che significa «variato in rosso»; fu detto ancora da la mistura de' colori *psaronio*, e *tebaico* da Tebaida, provincia de l'Egitto, dal quale l'obelisco fu portato a Roma, e *sienite* da Siene, città de la Tebaide.[14]

F.N. Assai avete detto de la materia, ma de la forma ancora desidero sapere alcuna cosa.

[6] C. La forma è quadra, come vedete, la quale va sempre alquanto aguzzandosi: però i Greci gli nominano *obeli*, cioè spiedi, e *obelisci* quei ch'erano minori, quasi spiedetti. Ma questa figura fu giudicata misteriosa da gli

e si estende in verticale quanto la somma degli altri edifici (la statua di Giove a Olimpia, il Colosso di Rodi, il Mausoleo di Alicarnasso, il Colosseo di Roma, i Giardini pensili di Babilonia, il Tempio di Artemide a Efeso). Cfr. i recenti studi di Folin-Preti 2021 e soprattutto Folin-Preti 2021/2.

13. La preminenza dell'obelisco lateranense sugli altri obelischi romani è attestata dallo stesso Domenico Fontana: «piacque a Nostro Signore di farvi drizzare in mezo la piazza avanti le loggie delle benedittioni il maggior obelisco, che fusse condotto in Roma [...] la maggior Guglia di maravigliosa grandezza» (Fontana 1590, p. 70). L'obelisco lateranense misura in effetti 32,20 metri, per un totale di 47,70 metri compresi basamento e croce. I due obelischi eretti in precedenza da Fontana su ordine di Sisto V erano molto più piccoli: quello vaticano 25,50 metri (in totale quasi 40), quello esquilino 14,75 metri (in totale 25,50).

14. «La materia degli obelisci fatti dagli antichi Egizi è di una sola spezie di sasso, naturalmente composto di particelle minute e variate di colori, de' quali alcune particelle maggiori rosseggiano, altre sono cristalline, o vero a guisa di alabastro, di vista più e meno trasparente, quantunque la frequenza delle commissure, con che dalla natura sono unite, le faccia apparire saligne e di colore che tiri al bigio. [...] Gli autori antichi lo annoverano tra le spezie dei marmi [...]. Il primo nome che da' Greci ebbe questo Granito (dice Plinio) essere stato *Pyrrhopoecilos*, che tanto vuole dire quanto variato in rosso, esprimendosi in esso il colore principale, che è il rosso, insieme con la varietà dei colori trascorrenti. Dalla medesima mistura di colori (scrive Plinio) che alcuni lo nominarono Psaronio, prendendo somiglianza dalle macchie dello storno. Fu ancora chiamato Tebaico dalla Tebaide, provincia dell'Egitto, e Sienite, da Siene città della Tebaide, presso alla quale sono le cave di essa pietra, e con questo nome era da' Romani conosciuto» (Mercati 1589, II, *Della materia degli obelischi e nomi di essa*, pp. 45-48). Rispetto alla fonte, Tasso non spiega l'origine di «psaronio», grecismo per "tendente al bigio". Il riferimento a Plinio, esplicito in Mercati ma celato in Tasso, è al libro XXXVI, cap. 8, della *Naturalis historia*: «Thebaicus lapis interstinctus aureis guttis invenitur in Africae parte Aegypto adscripta, coticulis ad terenda collyria quadam utilitate mali conveniens, circa Syenen vero Thebaidis syenites, quem antea pyrrhopoecilon vocabant». Cfr. anche Basile 1993, pp. 56-58.

Egizî e simile a quella de' raggi del sole, anzi con questo nome stesso, cioè «raggi del sole», solevano da quella nazione esser nominati: e da' re de l'Egitto al sole furono consacrati o al figliuolo del sole[15] (così fur chiamati ne l'età seguente gli uomini illustri).[16] Ora sono consacrati a la croce, ne la quale il sole intelligibile parve eclissarsi per interposizione de la sua umanità, la quale il teneva nascosto al nostro intelletto.[17]

15. Altra ripresa diffusa, semplificata nella sintassi e invertita nei temi, di un passo di Mercati: «Sono fatti con semplice taglio, ma così ingegnoso, che più vaghi non possono alla vista apparire: percioché, dall'infima parte loro, si veggono quadri tirati in alto con i loro quattro canti, sminuendo a poco a poco quasi la terza parte della grossezza, fin che terminino ad una punta piramidale che, da ciascuna faccia della quadratura stringendosi, nella cima si aguzza. Ritrovarono tale figura gli antichi Egizi, per imitare i raggi del sole, adorato da loro per principale dio, al quale avevano per costume di dedicarli» (Mercati 1589, I, *Della forma e nomi degli obelischi*, p. 43); immediatamente seguenti, in Mercati, anche gli affondi etimologici: «dalla figura di essi raggi, [gli Egizi] nominavano tutti gli obelischi raggi del sole. Ma i Greci, non seguendo il nome datoli dagli Egizi, da altra somiglianza, che a loro pareva più convenirsi, trassero il nome, e li chiamarono obeli, che tanto vuol dire, quanto spiedi, come dagli istorici antichi si dimostra [ad esempio in Her. II]. Nel tempo poi che il regno di Egitto, signoreggiato dai re macedoni, venne per il commercio apprendendo, insieme con i costumi, la lingua greca ancora, gli obeli non molto grandi, in comparazione de' maggiori, furono nominati obelischi, come sarebbe a dire spiedetti» (Mercati 1589, p. 43).

16. Tasso pensa verosimilmente a Plut. *De Is. et Os.* 25, anche per le implicazioni ironiche del passo: «Antigono il vecchio, allorché un certo Ermodoto lo proclamò nei suoi versi "figlio del Sole e dio", scattò: "Perbacco! Di queste cose non sa proprio nulla lo schiavo che bada al mio pitale!". E giustamente lo scultore Lisippo biasimò il pittore Apelle, poché, dipingendo Alessandro, lo aveva rappresentato con il fulmine nella destra; mentre egli lo aveva rappresentato con la lancia, poiché nessun tempo mai gli potrà sottrarre la gloria della lancia, in quanto attributo proprio di lui». La provocazione si scioglie, in termini teologicamente ineccepibili, al § 8, là dove si cita il «figliuolo del vero Iddio, quasi a figliuolo di vero e grandissimo sole» cui è dedicato ora l'obelisco. Il tema della divinizzazione degli eroi del passato, qui soltanto sfiorato, è ampiamente discusso nel *Cataneo-idoli*.

17. L'inversione degli argomenti rispetto all'equivalente passo di Mercati – prima l'etimologia greca, poi quella egizia – permette a Tasso di chiudere il paragrafo con il riferimento, suggerito dalla cultura religiosa egizia e dal lessico platonico, al vero sole del vero Dio: «sole intelligibile» è infatti formula socratica per la divinità (Pl. *Resp.* VI), usata anche da Filone di Alessandria nella sua rilettura platonica dei testi sacri della tradizione giudaica; l'immagine è però pure in August. *De beata v.* IV 36, e in altri esegeti dei primi secoli. L'eclissi di sole, segno dell'immedesimazione del divino nell'umanità della Croce, ricorda naturalmente i racconti evangelici del Venerdì Santo (Mt 27,45 e 51-54; Mc 15,33; Lc 23,44), sebbene su tutto il passo aleggi un'aura plotiniana, segnalata da Ardissino 2003, p. 25: «Per pensare idee, per "dimorare" negli intelligibili, occorrono immagini che si raccolgono dai *sensibilia*, la fantasia elaborandole si erge a viatico alla contemplazione»; anche sull'immagine della croce in cima all'obelisco si veda Ardissino 2003, p. 186: «È significativo che in questo solo luogo dei dialoghi compaia l'immagine della croce. La figura di Cristo, che tanta parte ha nelle rime sacre tassiane, coeve ai dialoghi, è da questi assente, estromessa. Alla

[7] F.N. E chi fu l'inventore di questi obelisci o di quella consacrazione?

C. Il primo re de gli Egizî che facesse l'obelisci fu, per testimonio di Plinio, Mitres, che risedeva in Eliopoli: Eusebio, che trascrisse i libri di Manetone, sacerdote egizio, il chiama Mefres, e ne l'istesso modo Gioseppe Ebreo. Altri vogliono, fra' quali è Diodoro Siciliano, che l'invenzione de gli obelisci fosse più antica, cominciata sino da Semiramis, reina de gli Assirî, la quale drizzò un obelisco in Babilonia; ma l'invenzione continuò ne gli Egizî, prima in Mefranutesi, successore di Mefres, poi sino a' tempi del re Sotis, il quale fece obelisci di maravigliosa grandezza.[18] **[8]** E non solamente i re, ma i sacerdoti di Egitto erano usi di farne, e peraventura opera furono de' sacerdoti i minori e de' regi i maggiori; ma la felicità di questi tempi ha voluto che il sommo sacerdote, nel quale è congiunta la potestà del sacerdozio con la reale, abbia consacrato al figliuolo del vero Iddio, quasi a figliuolo di vero e gran-

fine i due percorsi però convergono nella considerazione della croce innalzata sopra l'obelisco egiziano». La conclusione dei cantieri sistini, con particolare evidenza nel caso degli obelischi egizi, era sempre celebrata da una solenne cerimonia religiosa di consacrazione ed esorcismo, alla presenza dei più alti prelati romani; cfr., per la cerimonia di consacrazione dell'obelisco lateranense, FONTANA 1590, p. 61 (ma v. anche MERCATI 1589, XXXIX, *Della consecrazione degli obelischi*).

18. Alla domanda del Forestiero, ricalcata sul titolo del cap. XII del libro di Mercati (*Chi fosse l'inventore degli obelischi*), il Conte risponde con una carrellata di ipotesi e di fonti prelevata dall'incipit del medesimo capitolo: «Il primo che facesse gli obelischi (secondo Plinio) fu Mitres re d'Egitto, il quale risiedeva nella città di Eliopoli. Ma se fosse vero quello che scrive Diodoro, cioè che Semiramis, regina degli Assiri, drizzasse un obelisco nella città di Babilonia, non sarebbe stato Mitres l'inventore». Saltando una lunga digressione su Semiramide e gli obelischi in terra babilonese, Tasso riprende in seguito da Mercati: «Eusebio, il quale racconta diligentissimamente i re d'Egitto, trascrivendoli dai libri di Manetone sacerdote egizio, nomina il sopradetto re Mitres, *Mephres* [...] Giosefo Giudeo, santo Teofilo et Eusebio [...] trascrivendo i nomi degli re egizi dai libri di Manetone sacerdote, di commune consenso nominano questo re Mephres, e il successore è nominato da Giosefo *Mephramuthosis*». Ma il passo attinge anche alle prime righe del cap. XIII, *Del re Sethos e del re Rampses e dei loro obelischi*: «Dopo il re Mephres, inventore degli obelischi, e dopo il suo successore Mephramuthosi, fu continuato l'uso di fare gli obelischi non solamente dai re Egizi, ma ancora da tutti gli altri principali sacerdoti [...] insin'ai tempi del re Sochis non sono stati fatti obelischi di maravigliosa grandezza»; l'errore di trascrizione del nome del successore di Mefres, «Mefranutesi» per «Mephramuthosis», potrebbe essere spia di una redazione veloce e poco accurata, ma anche di una consapevole scelta stilistica verso una maggiore semplificazione grafica. I riferimenti alla letteratura secondaria – PLIN. *Nat. Hist.* XXXVI 14 64, EUSEB. *Chron.* XXXVI 5, JOSEPH. *Contra A.* I XV 95 e DIOD. SIC. II 11 4-5 – sono tutti prelevati dal Mercati e non sembra che Tasso abbia attinto, in questo caso specifico, ad alcuna fonte diretta. Per una lettura del passo, più che altrove improntato a una «passività summatoria [...] solo parzialmente redenta dalla maggiore stringatezza dello stile rispetto alla fonte del Mercati», cfr. BASILE 1993, pp. 61-64.

dissimo sole, il maggiore e il più riguardevole di tutti gli altri.[19] **[9]** Questo, come si dice, fu prima fatto dal re Ramises e intagliato di lettere ieroglifiche, le quali contengono la grandezza e l'imperio di Ramises Sotis, padre de l'altro Ramises;[20] fu trasportato a Roma da Costanzo, figliuolo del gran Costantino, in quel tempo ch'egli per la morte di Costantino e di Costante suoi fratelli aveva unito in se medesimo l'imperio del mondo; laonde, volendo contendere di grandezza con Augusto, il quale peraventura superava di potenza, fece drizzar nel Circo Massimo questo grandissimo obelisco, benché Augusto ne avesse drizzato prima un altro minore, opera del re Samresete, a cui fu tolto il luogo di mezzo ch'egli aveva occupato:[21] così piacendo a Costanzo, che in cima a l'obelisco fece porre una palla di bronzo indorata, ed essendo questa percossa dal fulmine, vi fece inalzare in luogo de la palla una fiaccola fiammeggiante.[22] **[10]** Ora l'obelisco, sì come noi veggiamo, sostiene il trofeo de la

19. Tasso trasferisce all'obelisco lateranense (maggiore per mole e per antichità, cfr. la nota 13) epiteti e considerazioni che nella letteratura coeva erano stati riservati a quello vaticano (maggiore per la difficoltà della traslazione, oltre che per il valore simbolico della sua posizione di fronte alla basilica di San Pietro, sui cui vedi almeno MERCATI 1589, p. 295). Non sfugga la velata allusione, per mezzo di un gioco onomastico favorito e utilizzato più volte dallo stesso papa, all'epoca d'oro della Roma di Felice Peretti («la felicità di questi tempi...»).

20. L'informazione deriva senza dubbio da MERCATI 1589, XXXII, *Dell'obelisco che Constanzio condusse da Alessandria a Roma*, p. 254: «Tutto questo obelisco è pieno di lettere ieroglifiche, le quali (secondo che dimostrano i luoghi, citati di sopra, di Strabone e di Cornelio Tacito) contengono la potenza e la grandezza dell'imperio di Ramises Sothis, padre di questo Ramises da cui fu fatto l'obelisco». Si tratta dei faraoni Sethoe I (1318-1298 a.C.), qui chiamato «Ramises Sotis», e Ramses II (1298-1232 a.C.).

21. Cfr. sempre MERCATI 1589, XXXII, *Dell'obelisco che Constanzio condusse da Alessandria a Roma*, pp. 247-254: «Dopo la morte di Constantino Magno, per la divisione dell'Imperio ch'egli fece tra i figliuoli suoi, Constantino, Constanzio e Constante, e per le discordie anco che nacquero di tale divisione, nessuno dei figliuoli continuò l'impresa del padre di voler condurre l'obelisco di Ramises da Alessandria a Constantinopoli. [...] [A Constanzio] fu detto che quell'obelisco era maggiore di tutti gli altri di Roma, e che per la sua grandezza né Augusto né altro imperadore dopo esso sin'a Constantino Magno, suo padre, ebbe ardire mai di muoverlo. Il che avendo egli inteso, deliberò di condurre quell'obelisco a Roma e di drizzarlo nel mezzo del Cerchio massimo, come in luogo più nobile, e più vago e frequente di Roma, e ancora quasi si facesse comparazione della sua potenza con la potenza d'Augusto, vedendosi [...] l'obelisco di Semneserteo, il quale stava nel medesimo cerchio drizzatovi da Augusto». Costanzo II (317-361), figlio di Costantino il Grande (ca. 280-337), assunse effettivamente il potere imperiale alla morte dei fratelli Costante I (ca. 320-350) e Costantino II (317-340). L'imprecisione ortografica sul faraone Semneserteo («Samresete») potrebbe essere anche di origine tipografica. Sullo stesso vedi anche il § 24.

22. Ennesimo passo rifatto su MERCATI 1589: «Sopra la punta di questo obelisco fu posta una palla di bronzo indorata, sì come avevano gli altri obelischi di Roma; ma essendo di

croce, il quale in tanti altri luoghi è inalzato in Roma con tanta gloria di Cristo e del suo vicario; laonde ella dee gloriarsi senza comparazione più di questo solo che di quanti mai ne drizzarono i romani imperatori de le soggiogate nazioni.[23] **[11]** Si leggono ancora l'antiche inscrizioni[24] ch'erano in quattro parti, rivolte a le quattro principali parti del mondo; la prima da levante:

> PATRIS OPUS MUNUSQUE SUUM TIBI, ROMA, DICAVIT
> AUGUSTUS TOTO CONSTANTIUS ORBE RECEPTO, etc.;[25]

subito battuta detta palla e gittata a terra da un folgore, per questa meraviglia Constanzio vi fece porre, invece della palla, una fiaccola fiammeggiante fatta pur di bronzo indorato» (XXXII, p. 254).

23. Durante il pontificato di Sisto V la croce fu effettivamente innalzata, non senza un grande dispendio di mezzi comunicativi e simbolici, su quattro obelischi egizi: il vaticano (26 settembre 1586), l'esquilino (13 agosto 1587), il lateranense (10 agosto 1588) e il flaminio (25 marzo 1589). A un medesimo slancio ideologico appartengono pure la posa di una statua di San Pietro sulla sommità della colonna traiana (30 novembre 1588) e di San Paolo sulla colonna aureliana (27 ottobre 1588). Il simbolo della passione di Cristo, ricorda Tasso per voce del Conte, è immagine dell'unica vera vittoria e in quanto tale è l'unico trofeo di cui la nuova Roma possa gloriarsi, a paragone del quale tutti i trofei conquistati e portati in corteo dagli imperatori romani perdono di importanza. Tasso si era già servito di un confronto simile, sulla scia di Dante («Non che Roma di carro così bello / rallegrasse Affricano, o vero Augusto», *Par.* XXX 115-116), nell'ottavo canto della *Liberata*: «né dar l'antico Campidoglio essempio / d'alcun può mai sì glorioso alloro» (*GL* VIII 44 3-4).

24. Le iscrizioni latine fatte incidere anticamente sul basamento dell'obelisco si leggevano in realtà, all'epoca di Tasso, solamente nei libri, segno della genesi essenzialmente colta ed erudita del dialogo. Scoperte in frammenti durante gli scavi al Circo Massimo, sono riportate sia da Fontana 1590, p. 63, sia da Mercati 1589, pp. 255-268, che le riteneva successive alla traslazione di Costanzo II: «l'inscrizione di questo obelisco [...], mentre che i sassi si cavavano nel cerchio Massimo, la mostrai alla Santità di Nostro Signore Sisto V, e letta in mia presenza da Sua Santità, furono giudicati i versi essere stati scritti con poco genio e con manco artifizio del poeta» (pp. 267-268). Basile 1993 rimanda in proposito, oltre che al *Corpus inscriptionum latinarum* (edito da Reimer nel 1876, VI, pars I, p. 241, n. 1163), anche agli *Aegyptiaca monumenta a Romanis observanter exculta* (Wallner 1990, pp. 254-272). Ma vedi pure D'Onofrio 1965, pp. 160-172.

25. Tasso riporta le prime due righe dell'iscrizione che in origine era rivolta verso il Palatino: «PATRIS OPUS MUNUSQUE SUUM TIBI ROMA DICAVIT / AUGUSTUS TOTO CONSTANTIUS ORBE RECEPTO. / ET QUOD NULLA TULIT TELLUS NEC VIDERAT AETAS / CONDIDIT UT CLARIS EX AEQUET DONA TRIUMFIS. / HOC DECUS ORNATUM GENITOR COGNOMINIS URBIS / ESSE VOLENS CAESA THEBIS DE RUPE REVELLIT» ("O Roma, l'imperatore Costanzo, avuto l'impero del mondo, a te dedicò l'opera del padre facendotene dono: ed innalzò ciò che nessuna terra portò, né alcuna età aveva visto, perché questo dono fosse degno dei [suoi] chiari trionfi. Suo padre [Costantino], volendo che questo monumento cavato dalla montagna ornasse la città che porta il suo nome [Costantinopoli], lo tolse da Tebe", nella traduzione di D'Onofrio 1965, p. 163).

l'altra da settentrione:

SED GRAVIOR DIVINAE;[26]

da ponente, verso il monte Aventino, la terza:

CREDIDIT ET PLACIDE;[27]

da mezzogiorno la quarta:

NUNC VELUTI RURSUS.[28]

26. «SED GRAVIOR DIVUM TANGEBAT CURA VEHENDI / QUOD NULLO INGENIO NISUQUE MANUQUE MOVERI / CAUCASEAM MOLEM DISCURRENS FAMA MONEBAT. / AT DOMINUS MUNDI CONSTANTIUS OMNIA FRETUS / CEDERE VIRTUTI TERRIS INCEDERE IUSSIT / HAUT PARTEM EXIGUAM MONTIS PONTOQUE TUMENTI» ("Tuttavia Costantino era grandemente preoccupato per quel trasporto, poiché era fama che quella caucasea mole né ingegno, né sforzi, né mani avrebbero mossa. Ma il signore del mondo, Costanzo, sicuro che ogni ostacolo cede al valore, comandò che quella non esigua parte di monte camminasse per terra ed ebbe fiducia nel tumido mare", in D'Onofrio 1965, p. 163). Tasso incorre in un errore di trascrizione alla terza parola, «divinae» in luogo di «divum».

27. «CREDIDIT ET PLACIDO VEXERUNT AEQUORA FLUCTU / LITUS AD HESPERIUM TIBERI MIRANTE CARINAM. / INTEREA ROMAM TAPORO VASTANTE TYRANNO / AUGUSTI IACUIT DOMUM STUDIUMQUE LOCANDI / NON FASTU SPRETI SED QUOD NON CREDERET ULLUS / TANTAE MOLIS OPUS SUPERAS CONSURGERE IN AVRAS» ("Ed infatti le acque con placidi flutti condussero la nave alle spiagge d'Italia, con meraviglia del Tevere. Frattanto, mentre un tetro tiranno [Magnenzio] devastava Roma, il dono dell'imperatore fu messo da parte, e così pure il pensiero di alzarlo, non per disprezzo, ma perché nessuno credeva che mole siffatta potesse ergersi in alto", in D'Onofrio 1965, p. 163). Anche in questo caso l'autore incorre in un refuso: «placide» (avverbio) per «placido» (aggettivo di «fluctu»).

28. «NUNC VELUTI RURSUS RUFIS AVULSA METALLIS / EMICUIT PULSATQUE POLOS HAEC GLORIA DUDUM / AUCTORI SERVATA SUO CUM CAEDE TYRANNI / REDDITUR ATQUE ADITU ROMAE VIRTUTE REPERTO / VICTOR OVANS UBIQUE LOCATA SUBLIME TROPAEUM / PRINCIPIS ET MUNUS CONDIGNIS USQUE TRIUMFIS» ("Ora, invece, come di nuovo cavata dalle sue rosseggianti miniere risplende e tocca la volta del cielo. Questa gloria, per la morte di quel tiranno, è restituita al suo Autore [Costanzo] cui per l'innanzi spettava; e trovata, con l'ingegno, la strada per condurla a Roma, il vincitore trionfante innalza nella città il sublime trofeo; e il dono del principe sia degno dei suoi trionfi" in D'Onofrio 1965, p. 163), in cui ritorna la retorica del trionfo romano utilizzata nel paragrafo precedente del *Conte*.

[12] Ora l'obelisco ha nuove inscrizioni: e in quella ch'è verso settentrione si legge il nome di Sisto;[29] ne l'altra si rinova la memoria di Costantino, cristianissimo imperatore, e di Costanzo suo figliuolo.[30] In questa guisa il santissimo pontefice ha cavato quasi da le tenebre e da le ruine il nome sepolto di quegli invittissimi principi e data a gli scrittori di questa età nobilissima occasione di celebrarlo.

[13] F.N. Io desidero la copia de l'une e de l'altre inscrizioni, de le quali peraventura non mi bisognerà altro interprete, perché l'operazioni gloriose di Sisto e l'imprese di Costantino e di Costanzo sono famose e illustri senza

29. «SIXTUS V. PONT. MAX. / OBELISCUM HUNC / SPECIE EXIMIA / TEMPORUM CALAMITATE / FRACTUM CIRCI MAX. / RUINIS HUMO LIMOQ. / ALTE DEMERSUM MULTA / IMPENSA EXTRAXIT / HUNC IN LOCUM MAGNO / LABORE TRANSTULIT / FORMAEQ. PRISTINAE / ACCURATE RESTITUTUM / CRUCI INVICTISSIMAE / DICAVIT / A MDLXXXVIII. PONT. IIII» ("Sisto V Pontefice Massimo, quest'obelisco dall'aspetto bellissimo, per la calamità dei tempi spezzato, con grande spesa estrasse dalle rovine del Circo Massimo dov'era profondamente sepolto sotto il terreno fangoso; in questo luogo con grandi fatiche lo fece condurre, e restituitolo con cura nell'aspetto antico lo dedicò all'invittissima Croce, l'anno 1588, quarto del suo pontificato", in D'Onofrio 1965, pp. 171-172).

30. In realtà la storia di Costantino e Costanzo si distende sulle altre tre facciate del basamento, non specificatamente in una. Non si spiegherebbe altrimenti la dimenticanza delle ultime due iscrizioni. A sud, verso la basilica lateranense: «CONSTANTINUS / PER CRUCEM / VICTOR / A S. SYLVESTRO HIC / BAPTIZATUS / CRUCIS GLORIAM / PROPAGAVIT» ("Costantino, vincitore per intercessione della Croce, in questo luogo fu battezzato da S. Silvestro, propagò la gloria della Croce" in D'Onofrio 1965, p. 172); a est, verso il palazzo lateranense, dove siedono il Conte e il Forestiero: «FL. CONSTANTIUS AUG. / CONSTANTINI AUG. F. / OBELISCUM A PATRE / LOCO SUO MOTUM / DIVQ. ALEXANDRIAE / IACENTEM / TRECENTORUM REMIGUM / IMPOSITUM NAVI / MIRANDAE VASTITATIS / PER MARE TIBERIMQ. / MAGNIS MOLIBUS / ROMAM CONVECTUM / IN CIRCO MAX. / PONENDUM / S.P.Q.R.D.D.» ("Flavio Costanzo Augusto, figlio di Costantino Augusto, l'obelisco che il padre tolse dal suo luogo e che per lungo tempo giacque ad Alessandria, postolo su di una nave con trecento rematori e di meravigliosa grandezza, portatolo a Roma attraverso il mare ed il Tevere con grande apparato nel Circo Massimo dedicò assieme al Senato e al Popolo Romano" in D'Onofrio 1965, pp. 171-172); a ovest, verso il Campidoglio e il Colosseo: «FL. CONSTANTINUS / MAXIMUS AUG. / CHRISTIANAE FIDEI / VINDEX ET ASSERTOR / OBELISCUM / AB AEGYPTIO REGE / IMPURO VOTO / SOLI DEDICATUM / SEDIB. AVULSUS SUIS / PER NILUM TRANSFERRI / ALEXANDRIAM IUSSIT / UT NOVAM ROMAM / AB SE TUNC CONDITAM / EO DECORARET / MONUMENTO» ("Flavio Costantino Massimo Augusto, vindice ed assertore della fede cristiana, quest'obelisco, da un re egizio dedicato al Sole con impuro voto, toltolo dalla sua sede fece condurre attraverso il Nilo fino ad Alessandria per ornare con tale monumento la Nuova Roma [Costantinopoli] che allora andava costruendo", D'Onofrio 1965, p. 171).

fatica ancora di nuovo scrittore.[31] Ma qual notizia avremo de' fatti o de le imprese di Ramises Sotis? O forse è curiosità il voler saper troppo: perché a la falsa pietà de' gentili e de' barbari, la cui impietà ha eterno castigo, peraventura non si conviene il premio di più lunga o di più durevol fama; tuttavolta noi non ricerchiamo di sodisfare a la virtù de' barbari, ma al nostro desiderio di sapere le cose de' nemici e quelle in particolare che sono lontanissime di luogo e remotissime di tempo:[32] però io vorei sapere quai note o quai figure son queste de le quali è impresso l'obelisco, e qual sia la significazione di ciascuna.[33]

[14] C. Senza dubbio son lettere sacre e sacre sculture de gli Egizî, che da' Greci furon dette *ieroglifica* o *ierogrammata*; percioché, se ben mi rammento, due erano le maniere di lettere usate da gli Egizî: l'una sacra e l'altra popolare.[34] Le lettere populari avean somiglianza con l'ebraiche o con le cal-

31. Il Forestiero qui pare smentire il Conte nel ritenere gli imperatori di epoca costantiniana sufficientemente noti, e Sisto sufficientemente celebrato dagli scrittori coevi (come attestava all'epoca una già copiosissima bibliografia, cui Tasso aveva partecipato in prima persona). Non sfugga in questo paragrafo la prima occorrenza nel dialogo del termine "imprese", applicato in questo caso ai soli imperatori antichi e nell'accezione consueta di *res gestae*. Una nuova ripresa del termine, al § 25 («possiamo affermare che queste lettere fossero imprese o significatrici de l'imprese»), con la sua ambiguità aprirà la strada a tutt'altri sviluppi, in direzione del tema araldico-emblematico suggerito dal titolo dell'opera.

32. La condanna, coincidente con il cuore dell'ideologia sistina, degli errori dei popoli non cristiani («la falsa pietà de' gentili e de' barbari») si serve di un aggettivo già dantesco («li dèi falsi e bugiardi», *Inf.* I 72) che nella *Liberata* era stato emblema della maga Armida. Il tema, riferibile a Dante anche per l'allusione all'«eterno castigo», è comune in Tasso, ad esempio in *Cataneo-idoli* 31 (nel discorso di Alessandro Vitelli a difesa proprio della salvaguardia della memoria artistica ed architettonica della Roma classica, in cui torna un omaggio all'imperatore Costantino), e ancora in *DPE* II, p. 95: «Conviene adunque all'ottimo regno la vera religione, e ove sia falsa pietà, e falso culto d'Iddio, non può esser alcuna perfezione nel Principe, o nel Principato». Al rischio di perpetuare la fama degli errori antichi il Forestiero risponde anteponendo a tutto, come già nel § 1, il desiderio di conoscenza («l'animo, sollecito investigatore del vero»). Per Ramises Sotis, cfr. il § 9 e relative note.

33. La domanda dell'alter ego tassiano, giustificata nella finzione dialogica dal suo essere un «forestiero», è funzionale al discorso del Conte ma non del tutto realistica in una Roma che pure aveva iniziato da tempo a servirsi, in ambito estetico, del linguaggio dei geroglifici. Si consideri almeno, al punto di congiunzione tra cultura degli emblemi e memoria egizia, il trattato del pittore Giovanni Guerra, *Varii emblemi hieroglifici usati nelli abigliamenti delle pitture fatte in diversi luochi nelle fabriche del S.mo S.r nostro papa Sixto 5*, Roma, [s. n.], 1589.

34. Come in precedenza, per la risposta del Conte l'autore non teme un riutilizzo massiccio, solo in parte mascherato e rielaborato, del testo di Mercati: «Le figure scolpite negli obelischi e in altre opere antiche degli Egizi sono nominate dai Greci hierogrammata, cioè sacre lettere, e hieroglifica, cioè sacre sculture. [...] gli Egizi usavano due sorte di lettere, alcune delle quali si nominavano *Hiera*, cioè sacre, [...] le altre si nominavano *Dimotica*,

dee, e lo scrittore, come afferma Erodoto, cominciava la scrittura da la man destra e procedeva verso la sinistra in quel modo che fanno gli Ebrei e gli Arabi e i Caldei: le sacre erano figure di cose naturali o artificiali con occulto e misterioso significato; ma quai fossero prima ritrovate, quai doppo, non afferma Erodoto.[35] Ma Diodoro Siculo estimò che Mercurio fosse inventore de le communi al tempo di Osiris, ma che le sacre fossero date a gli Egizî molto prima da gli Etiopi.[36] **[15]** Questa differenza nondimeno era fra l'una e l'altra nazione, che l'esprimere i concetti con le figure di cose naturali o artificiose era commune a tutti gli Etiopi, a' populari ancora, ma fra gli Egizî era proprio de' sacerdoti;[37] e, come scrisse Clemente Alessandrino, tre erano le spezie, o le maniere che vogliamo dirle, de le lettere ieroglifiche: l'una propria, la quale era in modo figurata che per essa si dimostrava la proprietà de la cosa significata, come il sole è significato da la figura del cerchio e la luna da quella del mezzo cerchio;[38] l'altra tropica, la quale trasporta il sentimento de le figure a

cioè populari, ovvero communi» (XI, *Delle lettere ierografiche*, pp. 103-104). Assieme ad alcune note che Tasso deve aver giudicato troppo erudite per una risposta intesa comunque a fingere spontaneità («se ben mi rammento»), nel processo di riscrittura cadono anche informazioni importanti, come la distinzione etimologica tra "geroglifico" e "gerogramma", comprensibile soltanto risalendo alla lezione di Mercati.

35. «Et Erodoto afferma che gli Egizi cominciavano la scrittura loro dalla man destra e procedevano verso la mano sinistra, il che fanno ancora oggidì gli Ebrei, i Caldei e gli Arabi [...]. Di queste due sorte di lettere Erodoto non dice quali fossero le più antiche» (Mercati 1589, XI, *Delle lettere ierografiche*, p. 104). Teso a una maggiore chiarezza espositiva, nel distribuire le qualità delle lettere sacre e di quelle popolari Tasso riassume e semplifica il dettato della fonte rinascimentale, assai più articolata nella descrizione del secondo caso (ricorda ad esempio l'assenza di vocali scritte che accomuna le lingue semitiche). La fonte antica è sempre il II libro (*Euterpe*) delle *Storie* di Erodoto, cui Tasso non sembra però attingere direttamente. Si veda anche Basile 1993, pp. 64-67.

36. Calco evidentissimo dal medesimo cap. XI di Mercati: «Diodoro scrive che l'inventore delle lettere communi fu stimato appresso gli Egizi esser stato Mercurio nel tempo del re Osiris, e che all'ora si ritrovavano in Egitto scrittori delle lettere ieroglifiche, le qualli ebbero gli Egizi molto tempo prima dagli Etiopi» (p. 104). Il riferimento è a Diod. Sic. I xvi 1-2.

37. «Ci pare che Diodoro si sia ingannato, immaginandosi che per le figure delle cose naturali e artifiziali, che questi e quelli popoli usavano nel scrivere, l'intendimento fosse il medesimo, e un'istessa maniera di scrivere, essendo diversissima, come confessa Diodoro medesimo quando dice che gli Etiopi comunemente usavano di scrivere con le sopradette figure, e che tra gli Egizi erano usate solamente dai sacerdoti» (Mercati 1589, XI, *Delle lettere ierografiche*, p. 105).

38. Tasso semplifica sensibilmente la casistica delle tipologie della scrittura geroglifica che Mercati (XI, pp. 116-124) desumeva da Clem. Al. *Strom.* V iv 20, riassumendo in tre sole specie – «propria» (letterale), «tropica» (figurata) e «geroglifica» comunemente intesa – una tassonomia assai più complessa. Per l'erudito del II secolo, mutuato dall'archeologo

le cose figurate con molta convenevolezza, come ne le statue de' giudici senza mani, descritte da Plutarco, per dimostrare la giustizia non corrotta da' doni, o in quelle con la testa mezza rasa consacrata al sole, da le quali è significata la successione de la notte e del giorno, o nel simulacro di Minerva che calca il serpente, o in quel di Venere il quale ha la testudine sotto il piede: e così vollero significare che de le vergini si dovesse far diligente guardia e che le maritate non dovessero abbandonar la casa e la cura de le cose famigliari.[39] **[16]** La terza spezie de le lettere ieroglifiche contiene quelle figure che particolarmente son dette con questo nome, già usate da' sacerdoti egizî ne le publiche inscrizioni e ne le opere magnifiche e misteriose di pietra o di me-

pontificio, la scrittura egizia si divideva innanzitutto in tre maniere (epistolografica, sacerdotale e geroglifica), la terza delle quali suddivisa a sua volta in «curioglifica» e simbolica. A quest'ultimo ramo si appiglia Tasso, elevandolo a maggiore, con la sua suddivisione tripartita: «La simbolica è divisa da lui [Clemente Alessandrino] in tre spezie. Una delle quali parlava propriamente per i segni, come quando per un circolo s'intendeva il sole, e per un semicircolo la luna. La seconda parlava (come dicono i Greci) *tropice*, cioè trasferiva l'intendimento delle figure ad una certa convenienza che dimostravano. La terza parlava tutta allegoricamente, cioè a rovescio, prendendo l'intendimento per enigmi diversissimo dalle figure» (Mercati 1589, XI, p. 116). Sulla semplificazione operata da Tasso può aver influito il fatto che lo stesso Mercati ritenesse capziose, e sostanzialmente poco convincenti, le «indefinite distinzioni» operate dall'Alessandrino.

39. «La seconda spezie delle figure ieroglifiche, che Clemente Alessandrino nomina tropica, serviva particolarmente a dimostrare qualche bella sentenza, o vero qualche motto notabile, il quale si comprendeva in una, o vero in poche figure che dimostravano l'interpretazione di esso per alcune qualità segnalate, le quali apparivano nelle figure o per comparazione di una qualità all'altra, o vero di una figura all'altra, come si può vedere per questi essempi. Scrive Plutarco che nella città di Tebe erano dedicate le statue degli giudici senza mani, e il principe del giudizio con gli occhi fissi a terra: il ché dinotava che la giustizia, né per presenti e donativi né per intercessione o favori, si doveva corrompere. Dedicavano gli Egizi alcune statue al sole, le quali (come scrive Macrobio) si figuravano co' l capo mezzo rasato dal lato manco, e con gli capelli dal lato destro, il che significava che al giorno succede la notte, e alla notte il giorno, cioè che le cose degli uomini sono cambievoli [...]. Usarono di poi anco gli Greci questa sorta di ieroglifiche, percioché Fidia, scultore eccellentissimo, fece la statua di Minerva con un dragone appresso, e la statua di Venere con una testuggine sotto i piedi, dinotando che le vergini si dovessero custodire e che le donne maritate, a guisa della testuggine, non dovessero essere vagabonde, ma che rimanessero a casa» (Mercati 1589, XI, *Delle lettere ierografiche*, pp. 121-122), sul cui riutilizzo vedi le considerazioni di Basile 1993, pp. 64-67. I riferimenti antichi sono a Plut. *De Is. et Os.* e a Macr. *Sat*. I. Questa categoria («tropica»), fortemente moralizzata, è assimilata da Mercati agli emblemi della cultura rinascimentale, in un passo che trova un corrispettivo nella cerniera concettuale – tra geroglifico e impresa – operata da Tasso nel dialogo: «Della medesima spezie di figure ieroglifiche sono ancora quasi tutte quelle che i moderni nominano *Emblemata*, come hanno descritto Andrea Alciati, Giovanni Sambuco e altri, i quali le hanno raccolte, parte dagli scrittori antichi e parte hanno ritruovate con l'ingegno loro» (Mercati 1589, p. 122).

tallo, dico ne gli obelisci e ne le piramidi, ne le statue, ne' cerchi e ne i mezzi cerchi d'oro o d'argento e in tavole di bronzo, de le quali una antichissima si conservava ne lo studio del cardinal Bembo.[40]

[17] F.N. Egli nondimeno ne le sue *Prose*, ne le quali c'insegna le lettere e la lingua toscana, non mostrò di conoscere altre lettere più antiche che quelle de' Greci o de' Fenici loro maestri, a' quali, com'è fama, furono portate da Cadmo, benché altri ne attribuiscano l'invenzione a Palamede: fra' quali è Gorgia, antico sofista de' Greci, ne l'orazione ch'egli fa in sua difesa.[41]

40. Il dettato è ancora, in tutto e per tutto, quello di Mercati: «La terza spezie delle figure ieroglifiche comprende tutte quelle figure che particolarmente sono nominate lettere ieroglifiche, le quali invece di parole erano usate dai sacerdoti egizi nelle inscrizioni pubbliche e degne di eterna memoria, che nei tempii e in tutte l'opere magnifiche e misteriose, di pietra o di metallo, si scolpivano, come negli obelischi, nelle piramidi, nell'Erme, nelle statue e in certi cerchi e mezzi cerchi d'oro e d'argento, e in tavole di bronzo, delle quali ne abbiamo veduta una antichissima, che fu già dell'Illustrissimo Cardinale Bembo, il quale la teneva fra le più preziose e care cose che avesse» (Mercati 1589, XI, p. 124). Il riferimento è alla cosiddetta *Mensa isiaca*, nota anche come *tavola bembina*, un manufatto in bronzo di epoca romana (I sec. d.C.) ispirato, con varie ingenuità e imprecisioni, alla cultura figurativa egizia. Pietro Bembo lo acquistò da un artigiano dopo il sacco di Roma del 1527 e suo figlio Torquato lo vendette nel 1592 al duca di Mantova Vincenzo Gonzaga. Tra Cinque e Settecento fu noto soprattutto grazie a una fortunata incisione di Enea Vico (1523-1567). Nel corso del XVII secolo la tavola di bronzo passò poi ai Savoia e dal 1832 è parte delle collezioni del Museo Egizio di Torino, cfr. Leospo 1978. Sull'interpretazione dei simboli della tavoletta e sulla sua fortuna in epoca rinascimentale si rimanda a Basile 1993, pp. 67-72, che avanza una suggestiva considerazione: «Il senso di un monotono *abrégé* dell'opera di Mercati si chiude [...] a questo punto, quasi che il nome del Bembo avesse fatto scattare qualcosa di molto complesso nella riflessione tassiana».

41. L'affermazione del Forestiero, circa la (non) consapevolezza dell'esistenza di un alfabeto egizio da parte di Bembo, non è del tutto corretta, perché in almeno due passi delle *Prose* gli Egizi sono indicati quali capostipiti dell'uso linguistico, uno dei quali richiamato implicitamente da Tasso nel riferimento ai Fenici «maestri» dei Greci: «se a questa regola [della preminenza delle lingue antiche su quelle più nuove] dovessero gli antichi uomini considerazione e risguardo avere avuto, né i Romani avrebbono giamai scritto nella latina favella, ma nella greca; né i Greci altresí si sarebbono al comporre nella loro cosí bella e così rotonda lingua dati, ma in quella de' loro maestri Fenici; e questi in quella d'Egitto, o in alcun'altra; e a questo modo, di gente in gente a quella favella ritornando nella quale primieramente le carte e gl'inchiostri si trovarono, bisognerà dire che male ha fatto qualunque popolo e qualunque nazione che scrivere ha voluto in altra maniera, e male sia per fare qualunque altramente scrivere» (*Prose* I V). Per il mito di Cadmo, ricordato tra gli altri da Her. V 57, valgano le parole di Mercati nel solito cap. XI degli *Obelischi di Roma*: «Cadmo, fratello di Fenice, mandato dal padre Agenore a cercare la sorella Europa e venuto alla città di Tebe nella Grecia, fu il primo (secondo Erodoto) che vi portasse le lettere, e perciò molti Greci attribuirono l'invenzione delle lettere all'istessi Fenici, dai quali l'hanno ricevute» (p. 107). Non presente in Mercati è invece la citazione dell'apologia *In difesa di Palamede*

[18] C. Palamede accrebbe il numero de le lettere, com'è opinione di Plinio, ma di quelle che prima erano ritrovate, le quali furo invenzione o de' Fenici o de' Pelasgi; ma i Romani l'ebbero da gli Arcadi e da Carmenta, madre di Evandro, che prima fu detta Nicostrata, come scrive Strabone. Tuttavolta le memorie di Carmenta, di Palamede e di Cadmo sono molto basse, e più antiche son quelle de' Caldei o de' gli Egizî.[42]

[19] F.N. Diremo adunque che ne fosse l'inventore Teut, demone de gli Egizî, come credeva Socrate nel *Fedro*.[43]

C. Sì buona invenzione come quella de le lettere non sarebbe da me attribuita a così maligna causa com'è il demonio: laonde io direi più tosto che Teut fosse un uomo o sacerdote o re de gli Egizî, com'è creduto per molti uomini di molta dottrina, i quali estimono ch'egli fosse Mercurio Trimegisto; altri de' gentili portarono opinione ch'egli fosse Ercole Egizio, altri Memnone:[44] Eschilo l'attribuisce a Prometeo, il quale fu inventore di tutte l'arti e particolarmente de le lettere, come si legge in quei versi:

di Gorgia, in cui tra i molti meriti dell'eroe troiano si ricordano l'invenzione della scrittura e il conseguente servizio reso all'umanità grazie alla possibilità di preservarne la memoria (cfr. Vorsokratiker 1952).

42. «Literas semper arbitror Assyrias fuisse, sed alii apud Aegyptios a Mercurio, ut Gellius, alii apud Syros repertas volunt, utrique in Graeciam attulisse e Phoenice Cadmum sexdecim numero, quibus trojano bello Palamedem adiecisse quatuor» (Plin. *Nat. Hist.* VII 57 192). Le quattro lettere scoperte da Palamede in aggiunta alle prime sedici attribuibili a Cadmo sarebbero, secondo Plinio, Z, Y, Φ e X. Ai Pelasgi toccò invece il compito, per la medesima fonte, di introdurre l'alfabeto in Italia centrale («in Latium eas attulerunt Pelasgi»), come riportato anche da Mercati 1589, p. 110: «I Latini dai Greci, nominati *Arcades*, circa il tempo della guerra di Troia (come scrivono Dionisio Alicarnasseo, T. Livio e Cornelio Tacito), ma secondo Plinio e Solino, l'ebbero dai Pelasgi». La diffusione dell'alfabeto presso i Romani è raccontata, con accenti mitologici, da Strab. *Geogr.* V III, letto e postillato da Tasso nell'edizione basilese del 1539, per cui cfr. Russo 2022, n. 42. Carmenta, nota anche come Nicostrata, è una delle ninfe Camene, patrona delle levatrici nella mitologia romana; ebbe Evandro da Mercurio.

43. In ossequio forse alla tradizione platonica che ha ispirato il nome del personaggio, il Forestiero lascia cadere qui una conclusione perentoria che vorrebbe chiudere la questione (cfr. Pl. *Phdr.* 274 C-274 E). Il mito di Teut, demone o sacerdote egizio che avrebbe consegnato al faraone, assieme a molte altre arti, il primo codice linguistico, è discusso in *Cataneo-conclusioni* 6-8, ma parrebbe pesare qui anche la solita fonte di Mercati: «L'opinione di Platone è conforme a quella di Diodoro, nominando per l'inventore delle lettere *Thoyt* egizio o vero, come altri scrivono, *Theut*» (XI, p. 106).

44. La qualifica demoniaca di Teut sottolineata dal Forestiero sulla scorta della tradizione platonica (non diversamente da *Cataneo-conclusioni* 6, «un demone, nominato Teut») offre il destro a una riflessione sulla natura umana del personaggio. Ma continua il debito nei confronti di Mercati: «*Theut* [...] non è altri che Mercurio Trismegisto, come dice Clemente Alessandrino e come l'istesso Patone anco dimostra. [...] Ma Giovanni Tzezes scri-

Ἐξεῦρον αὐτοις γραμμάτον τε συνθέσεις,
Μνήμην θ'ἁπάντων, μουσομήτορ' ἐργάτιν.[45]

I cristiani e gli Ebrei, fra' quali sono Eusebio, Ioseffo e Filone, vogliono più tosto che l'inventore sia stato Mosè o Giob o Abramo, o pure innanzi al diluvio ne recano l'origine ad Adamo istesso, perché Adamo impose il nome a tutte le cose: e a me pare che appartenga a l'istesso il nominar le cose e lo scriverle.[46]

[20] F.N. Se non vi piace onorare i demoni di questa invenzione, onoriamone gli angeli più tosto, e diciamo che un angelo insegnasse ad Adamo di nominar le cose e un angelo dapoi portasse la legge scritta a Mosè, come fu opinione de l'Ariopagita.[47]

ve che alcuni vogliono che il primo inventore delle lettere fosse Ercole Egizio, figliuolo del Nilo. Anticlide ancora (come nota Plinio) vuole che elle fossero ritrovate in Egitto da uno, nominato Memmone, quindici anni innanzi Foroneo, secondo re degli Argivi» (XI, p. 106).

45. «E per loro scoprii il numero, la più eccellente tra le conoscenze, / e la combinazione dei segni, memoria di tutte le cose, madre operosa delle Muse» (Aesch. *Pr.* 459-460), passo citato anche in *Porzio* 72, con medesima motivazione: «ne' quali [versi] attribuisce a Prometeo l'invenzione di tutte l'arti».

46. Il passo è un ulteriore, sintetico *collage* da più punti del cap. XI di Mercati (pp. 107-109), di cui riprende pedissequamente alcune fonti (Euseb. *Praep. Evang.* X; Joseph. *Ant. Jud.* I) integrandole con altre (Phil. Alex. *Mos.* I v 3) e di cui segue in parte l'andamento ragionativo: «Tutti quelli ai quali gli scrittori gentili vogliono attribuire l'invenzione delle lettere sono vissuti circa l'età di Moisè. E perciò ci pare che con molta ragione alcuni scrittori cristiani, come Eusebio e i moderni, attribuiscono piuttosto l'invenzione delle lettere a Moisè [...]. E se il libro di Giob è scritto dall'istesso Giob, come vogliono molti, verrà ad esser più antico della legge [mosaica] circa duecento anni; [...] E quantunque nella santa Scrittura non si truovi espressa memoria delle lettere innanzi l'età di Moisè, nondimeno ci pare che per indizio assai ragionevole si possa giudicare che quei primi patriarchi, Abramo, Isaac e Giacob non fossero senza scrittura. [...] Si dovrebbe dunque [...] referire ad Adamo, nostro primo padre, l'invenzione delle lettere [...] e pare cosa ragionevole che al primo uomo, a cui Iddio concesse l'uso della lingua e la cognizione d'imporre il nome a ciascuna cosa creata per poter esplicare poi i concetti suoi a quelli con i quali conversava, fossero ancora insegnate le lettere per fare il medesimo agli assenti e ai suoi posteri, aiutando e continuando con esse la memoria degli uomini».

47. Cfr. Ps.-Dion. *Coel. Hier.* IV 2-3: «La Legge è stata data a noi tramite gli angeli, e quei nostri gloriosi Padri prima della Legge e dopo la Legge furono condotti a Dio dagli angeli». Il riferimento esplicito alla fonte dionisiaca vale soltanto per il secondo termine (la consegna della Legge scritta a Mosè tramite un angelo) e non per il primo (la consegna del linguaggio verbale ad Adamo tramite un angelo) per il quale Tasso, pur applicando categorie dello Pseudo-Dionigi (l'angelo intermediario di Dio), sembra attingere direttamente a Gn 2,19. La *Gerarchia celeste* è citata ancora, in esplicito, nei §§ 42-43, laddove si tocca il tema, cruciale per la riflessione estetica sulle imprese, della rappresentazione metaforica del divino.

C. Divina dunque, non umana fu l'invenzione de le lettere.

[21] F.N. Divina senza fallo e ritrovata da Iddio e per mezzo de gli angeli mandata a gli uomini, com'è opinione del medesimo autore. Anzi, s'io non sono errato, le prime lettere non furono scritte ne le tavole di pietra o di metallo o ne le colonne o ne le piramide o ne l'erme o ne le sfingi o in altra opera materiale, ma ne l'anima de gli uomini, la quale portò seco dal cielo le note e quasi le lettere e le figure di tutte le cose; e, come parve a Basilio e a Gregorio e a gli altri filosofi e teologi, l'intelletto fu il pittore e lo scrittore, o sia l'intelletto divino o Dio medesimo.[48] Laonde le colonne de' figliuoli di Set, l'una de le quali fu fatta di malta contra il diluvio, l'altra di pietra perché fosse sicura da l'incendio, e quelle di Mercurio in cui furono dapoi scritte le scienze de' gentili, come scrive Iamblico nel principio de' suoi *Misterî*, e gli epitaffî di Semiramis o di Giacob e le piramidi e gli obelisci furono riscritti di lettere meno antiche di quelle che sono segnate ne l'anima nostra, se pur è vero ch'ella non somigli una tavola rasa e priva di scoltura.[49] **[22]** E avanti queste

48. Sia nel *De hominis structura*, storicamente attribuito a Basilio di Cesarea (in realtà apocrifo), sia nel *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa ricorre l'immagine dell'anima dell'uomo quale prima tavola su cui si imprimono le creazioni dell'intelletto divino, nella duplice forma del linguaggio figurativo e di quello verbale; il termine utilizzato da Tasso («note», cioè "segni") contiene infatti sia l'idea di lettera che quella di figura. Le medesime fonti – per cui si rimanda a *PG* XXX, coll. 11-14 (per Basilio) e *PG* XLIV, col. 138 (per Gregorio) – sono alla base di un passo del *MC* VI 1722-29: «Come il pittore a la sua bella imago / co 'l suo leggiadro stil colori e lumi / vari e diversi ogn'ora aggiunge e sparge, / et ombreggiando anco la va d'intorno, / sin ch'è perfetta la figura e l'arte; / così il Pittor di nostra umana mente / colorò l'alma, e de' suoi raggi illustre / tutta la fece». Si noti che a partire da questa battuta i ruoli del Conte e del Forestiero si invertono e il portavoce dell'autore assume sempre maggior peso nell'economia del dialogo.

49. L'elenco delle prime attestazioni bibliche e pagane di una lingua scritta, comunque successive alle «note» inscritte da Dio nell'anima degli uomini (che è invece per Aristotele una *tabula rasa*, cfr. *de An*. III 4), prende le mosse dalle due colonne sulle quali i figli di Seth e nipoti di Adamo avrebbero inciso il sunto delle loro conoscenze storiche e astrologiche per passarle alle generazioni successive, come narrato in Joseph. *Ant. Jud.* I 71. La versione offerta da Tasso, che mal interpreta il testo di partenza e fornisce spiegazioni originali non del tutto ragionevoli (la colonna di malta è la prima a cedere alla forza dell'acqua), passa inevitabilmente da Mercati: «Non senza ragione attribuisce Giosefo Giudeo maggiore antichità alle lettere, volendo che non solamente in vita di Abramo si usassero, ma ancora inanzi al diluvio. E pare che questo sia verosimile, poiché si sa che in quella prima età si esercitavano alcune arti liberali, come è la musica, della quale la santa Scrittura fa menzione. E l'astrologia della quale scrive Giosefo che fosse ritrovata prima dai figlioli di Seth, figliuolo di Adamo, e che essi, volendola conservare nella memoria degli uomini, poiché furono avvertiti da Adamo che avverrebbe una destruzione universale di tutte le cose, scrissero la loro scienza in due colonne, una delle quali era di mattoni, e l'altra di pietra, a fine che, guastandosi per l'acqua del diluvio quella di mattoni, almeno rimanesse quella di pietra, per la

lettere che portiamo ne l'anima, scrisse Iddio nel libro de la predestinazione, veduto in visione da san Giovanni, i nomi che sono certi de l'eternità e securi de la morte e de la oblivione, fra' quali senza dubbio si dee leggere i nomi di Costantino e di Sisto, pontefice di santa e gloriosa memoria: e fu vera pietà ch'egli volse rinovar quella de' due detti invittissimi e famosi imperatori.[50] Tuttavolta è possibile che di queste lettere barbariche, o segni più tosto, che noi riguardiamo ne l'obelisco, fosse umano o diabolico il ritrovamento, e io vorrei averne qualche notizia o, come di cosa umana, per saperla, o per guardarmene, s'ella fosse in altro modo ritrovata.

[23] C. In qualunque modo ella avesse principio, non l'ebbe senza idolatria: laonde, com'è piaciuto a la divina providenza, cadde con l'imperio del mondo e risorse co 'l segno spirituale, fu gittata con gli idoli e inalzata con la croce.

F.N. Soverchio sarà adunque il ricercare quel che in questo obelisco sia scritto o effigiato, e quel che significhino le sue lettere.

[24] C. Né soverchio né malagevol molto, perché, come si legge, fu fatto da Ramises e inscritto de la grandezza e de la potenza di Ramises Sotis suo padre.[51] Ma de gli altri obelisci che sono stati drizzati da Sisto Quinto, il pri-

quale ai posteri si fosse potuto rinovare la scienza dell'astrologia e la memoria insieme de' suoi inventori» (XI, p. 109). Dalla medesima fonte giungono a Tasso anche i suggerimenti relativi alle iscrizioni tombali di Semiramide e Giacobbe: «Si legge di Giacob che sopra la sepoltura della sua moglie Rachel drizzò un titolo, il quale potriamo stimare che fosse come un epitaffio. [...] Ma se è vero quello che scrive Plutarco di *Semiramis*, regina di Babilonia, cioè ch'ella facesse scrivere nella sua sepoltura un epitafio, come egli racconta, sarebbono state usate le lettere communemente dai Caldei nel tempo di Abramo» (Mercati 1589, XI, p. 108). Provenienti da un altro punto del medesimo capitolo degli *Obelischi di Roma*, segno di un montaggio almeno in parte originale, sono le informazioni sulle erme e le colonne che contribuirono a trasmettere ai greci la sapienza antica: «come nei sassi di Mercurio, nominati dai Greci *Hermae*, i quali erano sassi longhi e quadrati di variata grandezza [...]; Scrive Iamblico che da queste Erme Platone imparò la filosofia appresso gli Egizi» (Mercati 1589, XI, pp. 114-115). La conoscenza del *De mysteriis Aegyptiorum* (I 2) potrebbe giungere però anche, attraverso la traduzione di Marsilio Ficino, da canali diversi, come l'incunabolo aldino di Giamblico 1497 registrato tra i postillati tassiani e utilizzato anche per il *Cataneo-conclusioni*. Ma cfr. pure Ruscelli 1556, pp. 123-124: «Gli Egittij poi in quelle lor colonne di Mercurio havevano similmente scolpite o intagliate diversissime forme di figure, che chiamavano Ieroglifici».

50. La celebre immagine del libro della vita su cui sono scritti i nomi dei salvati ricorre, tra gli altri, nella visione di Giovanni: «Et mirabuntur inhabitantes terram (quorum non sunt scripta nomina in libro vitæ a constitutione mundi) videntes bestiam, quæ erat, et non est» (Apc 17,8).

51. Riprende informazioni già nel § 9, alle cui note si rimanda anche per la dipendenza da Mercati.

mo, ch'è davanti al maraviglioso tempio di San Pietro, e l'altro di Santa Maria Maggiore non hanno alcuna lettera sacra de' barbari,[52] ma, come si crede, l'uno fu opera del re Noncoreo, che, essendo rotto alquanto, fu aguzzato verso la cima e portato a Roma e, come d'ogn'altro maggiore, consacrato da Caio imperatore ad Ottaviano Augusto e a Tiberio suoi predecessori, l'altro fu fatto da Smunes e da Efres, re de gli Egizî, e portato poi per comandamento di Claudio imperatore e drizzato insieme con molti altri nel mausoleo di Augusto;[53] l'ultimo, ch'è innanzi a Santa Maria del Popolo, il quale nel Circo Massimo fu da Augusto consacrato al sole, si vede parimente impresso di lettere ieroglifiche, ne le quali peraventura è significato il nome di Semreserteo, detto da Erodoto Psammerato, figliuolo di Amasis, il quale, volendo nobilitar la sua ignobile origine, drizzò questo obelisco al sole co 'l nome di Ramises che finge suo progenitore, ma per nostra sciagura è guasto;[54] e non si trova

52. Il primo obelisco egizio traslato da Fontana nella piazza di San Pietro nell'estate del 1586, e proveniente dal Circo di Nerone (non il Massimo, come erroneamente indicato da Baffetti 1998, II, p. 1121), così come il secondo obelisco, proveniente dal Mausoleo di Augusto e sorto sul sagrato di Santa Maria Maggiore sull'Esquilino nell'estate del 1587, non contenevano effettivamente iscrizioni geroglifiche. È un'informazione non secondaria perché ribadisce come la posa del lateranense (agosto 1588) avesse colpito l'immaginario dei cittadini di Roma, al punto che ha potuto fungere da stimolo per l'ideazione stessa del dialogo. Anche in questo caso, sebbene l'assenza di geroglifici fosse verificabile (allora come oggi) persino a occhio nudo, sembra prevalere un suggerimento di origine libresca: «Quelli obelischi che sono senz'alcun intaglio di lettere ieroglifiche e hanno tutte le facce della quadratura loro uguali, come è l'obelisco di San Pietro, [...] come si può vedere nell'obelisco di Santa Maria Maggiore» (Mercati 1589, V, p. 171).

53. Le informazioni sono tutte desunte da Mercati (V, *Del re Noncoreo e dei suoi obelischi*, pp. 163-173), con qualche piccola imprecisione sulla preminenza dell'obelisco vaticano, che può essere considerato «maggiore d'ogn'altro», e perciò degno di essere dedicato ad Augusto e Tiberio, soltanto calcolando un perduto basamento composto da una pietra diversa da quella dell'obelisco vero e proprio. Storica e già avvenuta in età antica è la rottura dello stesso, per cui cfr. ancora Mercati 1589, p. 172.

54. Il quarto e ultimo obelisco traslato da Fontana fu ritrovato dall'archeologo pontificio nel medesimo Circo Massimo da cui proveniva il lateranense (uno per ogni occhio del cerchio) e fu posato davanti alla chiesa di Santa Maria del Popolo nel marzo del 1589. Significato dei geroglifici e gerarchia dei faraoni ad essi collegati provengono, con qualche oscillazione grafica, dalla solita fonte erudita: «Il re Semneserteo è nominato da Erodoto, Psammenito, [...] fece quell'obelisco che Augusto condusse poi a Roma, e drizzollo nel cerchio massimo. [...] essendo disceso il re Amasis, padre di Semneserteo, da ignobile famiglia (come per lo testimonio di Erodoto si sa), s'ingegnava Semneserteo, quanto più poteva, di nobilitarsi, dimostrando l'origine sua essere antichissima e illustrissima; e per questo dedicò l'obelisco al sole in nome di Sethos Ramses, grande e famoso re dell'Egitto, come a parente suo antico» (Mercati 1589, XIX, *Del re Semneserteo, o vero Psammenito, e del suo obelisco*, pp. 182-185). Di Semneserteo/Samresete si parla anche al § 9 e relative note.

quel di Sesostri, che soggiogò gli Etiopi, gli Indi e i Battriani, e, passando con l'essercito fino a gli Sciti, fece tutti i popoli soggetti a la sua monarchia; però si legge di lui appresso Lucano:

> Venit ad occasum mundique extrema Sesostris,
> Et Pharios currus regum cervicibus egit.[55]

[25] F.N. Di due maniere adunque sono questi obelisci: gli uni senza lettere, gli altri con lettere ieroglifiche, che non solamente deono significare i misteri de le arti e de le scienze, al quale uso furono prima ritrovate, ma la grandezza, la potenza e l'imprese, se così è lecito dire, de' re de l'Egitto; onde possiamo affermare che queste lettere fossero imprese o significatrici de l'imprese.

C. Questo è un nome equivoco.[56]

[26] F.N. Distinguiamolo dunque come s'usa ne la equivocazione de' nomi.

C. Imprese sogliamo chiamare i fatti illustri, come chiamò il poeta in quel verso:

> Rade volte adivien che a l'alte imprese
> Fortuna ingiuriosa non contrasti.

E chiamiamo, come ora, imprese le figure e le note con le quali significhiamo i nostri concetti intorno a le cose fatte o che abbiamo da fare.[57]

55. Difficilmente spiegabile, se non con l'intenzione di voler portare il discorso verso l'esaltazione delle imprese illustri di condottieri del passato, questa parentesi dedicata a un altro sovrano egizio, che riassume una più articolata pagina di Mercati: «gli autori greci e latini scrivono di comun consenso che il re Sesostre, avendo messo insieme un grandissimo esercito, penetrò con esso agli Etiopi, agli Indiani, ai Battriani [*fin qui l'elenco tassiano*] ai Persi, ai Caldei, ai Sirti, ai Greci, ai Traci, e fin agli Sciti, soggiogando tutti i popoli e sottomettendoli al suo imperio» (XIV, *Del re Sesac, o vero Sesostre, e de' suoi obelischi*, p. 151). La citazione da Lucano, che supplisce alla scomparsa degli obelischi di Sesostre, proviene da *Phars.* X 276-277 e contribuisce, con la successiva citazione di Petrarca, a spostare l'attenzione dall'ambito monumentale antico a quello della cultura letteraria e figurativa.

56. Le due battute fungono da cerniera tra l'incipit del dialogo (1-25), tutto incentrato sulla tradizione egizia, e il cuore vero e proprio dell'opera, dedicato al trattamento dell'origine e del significato delle imprese nella cultura rinascimentale. L'ambivalenza semantica è sfruttata da Tasso per affrontare il tema a partire da un tentativo di definizione di "impresa", dialogando a distanza con i maggiori trattatisti coevi (Giovio, Contile, Palazzi, Domenichi). Il problema dell'equivocità del termine era già stato posto in una pagina molto erudita di Contile 1574, c. 28*r*.

57. La rappresentazione di un'azione illustre si proietta non solamente in direzione del passato, con intento evidentemente celebrativo, ma anche verso il futuro, con un intento

[27] F.N. Non so come dal ragionamento de gli obelisci e de le lettere ieroglifiche siamo passati a quel de l'imprese, ma peraventura le lettere ieroglifiche e l'imprese si contengono sotto un genere commune, parlo di quelle imprese che non sono azioni ma figure.[58]

C. Non ci dee increscere questo passaggio, co 'l quale da le cose antiche a le nuove siamo trapassati, perché la novità piace per se stessa.[59]

[28] F.N. Alcuni credono che quel de le imprese sia antichissimo ritrovamento e che il medesimo siano l'imprese e i ieroglifici; ma se siano l'istesse o diverse, non è stato ancora interamente determinato.[60]

propositivo che apre le porte alla dimensione morale: un'«impresa» non è infatti solamente ciò che si è fatto, ma anche ciò che si è propensi a fare. Il tema verrà ripreso con maggiore ampiezza al § 58. La citazione petrarchesca (*Rvf* 53, l'incipit della settima e ultima stanza) è prelevata non a caso da una delle più celebri canzoni civili dell'Aretino, *Spirto gentil, che quelle membra reggi*. Il termine "impresa" ricorre due volte nel testo con diversa accezione (tristemente ironica nel primo caso) quasi a ribadirne l'indeterminatezza semantica: «tra gli altari et tra le statue ignude / ogni impresa crudel par che se tratti. / Deh quanto diversi atti!» (vv. 52-53); «Rade volte adiven ch'a l'alte imprese / fortuna ingiurïosa non contrasti, / ch'agli animosi fatti mal s'accorda» (vv. 85-87).

58. Tasso nasconde sotto un velo di presunta spontaneità, suggerito forse da Domenichi 1556 («Poi ch'io sono entrato, non saprei dir come, a ragionar dell'imprese...», p. 123), un'intuizione lasciata cadere dal solito Mercati: «Della medesima spezie di figure ieroglifiche sono ancora quasi tutte quelle che i moderni nominano *Emblemata*, come hanno descritto Andrea Alciati, Giovanni Sambuco e altri, i quali le hanno raccolte, parte dagli scrittori antichi e parte hanno ritruovate con l'ingegno loro» (Mercati 1589, XI, p. 122). "Genere" e "specie" sono categorie aristoteliche che, da questo punto in poi, aiutano gli interlocutori a impostare un discorso modulato sovente in termini binari. Verranno riprese esplicitamente nei paragrafi finali del dialogo (257-262).

59. La sentenza, che allude ancora una volta alla rilettura simbolica della Roma sistina e al suo costante dialogo con l'antico, applica all'idea di novità una massima tradizionalmente attribuita a Seneca: «Placet suapte natura» (nella quale il soggetto è però la virtù).

60. Il riferimento è all'opinione vulgata, ma mai dimostrata in termini irrefutabili e inequivocabili, secondo la quale il codice estetico delle imprese rinascimentali sarebbe un aggiornamento di quello dei geroglifici egizi. Entrambi i linguaggi farebbero insomma parte di un unico, grande codice espressivo, misto di lettere e immagini. Si veda almeno il parere, che smentisce la convinzione del Giovio sulla novità assoluta rappresentata dal genere impresistico, di Ruscelli 1556, pp. 123-124: «il principio di rappresentare i pensieri per mezo delle figure è stato prodotto dalla natura nelle menti umane e poi ricordato e come insegnato da Dio stesso di bocca propria nella Bibia e dai sacri scrittori, e parimente da' sacri filosofi e teologi insieme, come fu quel Mercurio Trismegisto e quei primi Egittii». Dal ritenere geroglifi e imprese parte di un medesimo genere linguistico nasce la necessità, suggerita da Ruscelli e abbracciata da Tasso e altri, di una più rigorosa sistemazione delle caratteristiche di ciascuna specie. Di parere opposto è invece Luca Contile: «Si trova però chi ardisce oggi di prendere le figure hieroglifiche per imprese, e si consideri come mal convenga, con ciò sia che le figure delle imprese contenghino similitudini particolari con i vertuosi e mondani di-

C. Di niun'altra cosa mi sarà più caro il ragionare o l'ascoltare, perché il sole non è ancora giunto al mezzogiorno. Qui è bello e fresco stare, e hacci, come voi vedete, letti e sedie e cuscini: laonde sino al ritorno del signore potrete rilevar l'animo da le sue noie co' vostri medesimi ragionamenti.[61]

[29] F.N. Dirò, per compiacervi, quel che mi sovviene. «Imprendere» o «intraprendere», se non m'inganno, significa il pigliar sopra di sé e il cominciare con fermo proponimento alcuna cosa che malagevolmente possa farsi.[62]

C. Così stimo.

F.N. Ma se a Iddio niuna cosa è malagevole, né a gli angeli suoi, i quali agevolmente sogliono fare le maraviglie, non sarà Iddio o gli angeli i primi che abbiano fatte e ritrovate l'imprese, come d'alcuni è stato detto in questa materia, ma gli uomini più tosto, o fossero Inglesi o Greci o Troiani o pur de l'Asia innanzi a la guerra di Troia e di Tebe.[63] **[30]** L'impresa, poiché significa

segni, e gli animali hieroglifici similitudini di divinità e di religione, di più che l'imprese promettono osservanza di bene operare nell'avvenire» (CONTILE 1574, c. 27*r*). Su questo tema, e relativa bibliografia d'epoca, cfr. ARBIZZONI 2002, pp. 22-23. L'insoddisfazione tassiana per la letteratura del tempo in materia di imprese emerge già nella lettera a Curzio Ardizio del 9 febbraio 1582 (*Lettere*, II, n. 200): «Il suo emblema mi piace molto: ma in questo genere di cose, del quale niuno, ch'io sappia, ha scritto in modo ch'io ne rimanga intieramente sodisfatto, più mi piacerebbe che non si confondesser le favole e l'istorie». Un dibattito «intorno alla cercata, et non trovata fin qui essential natura dell'impresa» innerva anche le pagine di BARGAGLI 1578, cui l'autore del *Conte* guarda con insistenza in queste pagine.

61. Una parentesi descrittiva intrisa di stereotipi letterari segna mimeticamente il passaggio a una nuova fase del dialogo. L'archetipo è, quasi alla lettera, un passo dell'introduzione alla giornata prima del *Decameron*: «Come voi vedete, il sole è alto e il caldo è grande, né altro s'ode che le cicale su per gli ulivi; per che l'andare al presente in alcun luogo sarebbe senza dubbio sciocchezza. Qui è bello e fresco stare, e hacci, come voi vedete, e tavolieri e scacchieri, e può ciascuno, secondo che all'animo gli è più di piacere, diletto pigliare». Altre indicazioni di ordine cronologico (§§ 191 e 241) scandiscono il passare del tempo in un dialogo che finirà per durare lo spazio di un'intera giornata, verosimilmente estiva.

62. L'etimologia proposta dal Forestiero Napoletano rispecchia quella offerta da Tasso nella lettera agli Accademici Catenati di Macerata – «l'impresa è detta da *imprendo* o da *intraprendo*; antica voce, che tanto significa, quanto prendere a far le cose che difficilmente sono finite» (*Lettere*, II, n. 539) – ma tiene conto anche di quella, assai più articolata, proposta da CONTILE 1574, c. 27b: «Primamente diremo questa voce *impresa*, secondo alcuni derivare dal verbo *impraehendo* il cui primitivo è *praehendo*, onde latinamente viene per significazione passiva *praehensus*, cioè preso in lingua materna...». Non molto diversamente sarebbe entrata di lì a poco (1612) quale lemma nella prima edizione del *Vocabolario degli Accademici della Crusca*: «Verbale da imprendere: quel che l'uomo piglia, o si mette a fare». Si noti l'aggiunta, in Tasso, dell'avverbio «malagevolmente», attorno al quale si impernia l'obiezione mossa dal Forestiero nella battuta successiva.

63. Il ragionamento, condotto con logica semplice e stringente (l'impresa costa fatica, che non è una caratteristica propria della divinità), è teso a confutare l'opinione di un tratta-

non l'azione istessa ma il pensiero espresso o il concetto di farla o di averla fatta, porta la medesima difficoltà, almeno nel significato, e così l'un nome è detto da l'altro, come da la scienza del medico o da lo studio l'operazione del medicare; laonde in questo senso non direi che Dio e gli angeli fossero inventori de l'imprese. Abbiamo sin ora quel che significhi questo nome d'impresa, il quale è analogo o *ab uno*, come dicono i loici; ma chi fosse inventore del'imprese in questo significato, non mi ricordo aver letto.[64] **[31]** Ma Amisodato Licio, come scrive Plutarco nel libro de le *Donne illustri*, portò ne la proda de la nave l'insegna del leone, ne la poppa quella del dragone, e fu preso da Bellorofonte con una velocissima nave detta Pegaso peraventura da l'insegna di quel mostruoso animale; né ho ritrovata ne le istorie invenzione più antica.[65]

tista come FARRA 1571, c. 158*v*, che sulla scorta dello Pseudo-Dionigi attribuisce a Dio e agli angeli l'invenzione della scrittura e quindi di tutti i codici linguistici da lei derivati, imprese comprese. L'interpretazione di Tasso si allinea invece a quella di CONTILE 1574, c. 27*v*: «Egli è cosa certissima, per quanto apieno si è detto, che l'uomo mirabil frutto di Dio è stato inventore di tutte le meraviglie terrene che venir posson dall'Arte, fra le quali particolarmente è l'inventione dell'imprese» (affermazione che parrebbe contraddire in parte quanto affermato poi alla c. 30*v*: «con poche parole diremo la origine dell'imprese esser proceduta da Dio, [...], dopo Dio, fra gli uomini, essere stato Noè over Iano l'inventore delle imprese»).

64. L'impresa-codice sta all'impresa-azione nello stesso rapporto che si instaura tra un concetto e le sue possibili realizzazioni, ad esempio tra la competenza medica («studio») e la sua attuazione pratica («operazione»). Tra i due tipi di impresa si riconosce dunque un rapporto di derivazione e analogia, esplicitato dall'utilizzo della stessa parola per significare entrambi. Una spiegazione molto utile del funzionamento dell'analogia entro l'orizzonte della logica aristotelica si ha nei *Commentaria in universam Aristotelis Logicam* di Francisco de Toledo (la «Logica del padre Toledo» che Tasso rivela di aver ritrovato in uno scritto del 1586: *Lettere*, III, n. 685). A commento degli esordi delle *Categorie*, che trattano dei fenomeni di omonimia e sinonimia (*De aequivocis et univocis*), il commentatore espone la natura dell'analogia: un legame tra idee o enti espressi (oppure qualificati) da un medesimo termine, determinato da un denominatore comune derivante da similitudine, da un rapporto di causalità o di finalità («Analogum vero est quod plura significat, propter aliquem ordinem, vel similitudinem ipsorum»); risulta interessante, in particolare, la definizione dell'analogia determinata dalla causa efficiente, che si verifica allorché «multa significat propter dependentiam ab uno», come nel caso di tutto ciò che è relativo alla medicina e all'arte del medico («verbi gratia medicans seu medicinale dicitur de Medico curante aegrotum»: si cita dalla *princeps* di ARISTOTELE-TOLEDO 1572, c. 47*r*).

65. Si inaugura con questo paragrafo un primo catalogo mitologico, cui farà seguito un altro di ambito storiografico, dedicato alle insegne utilizzate dagli eroi durante le guerre dell'antichità e ispirato all'incipit del *Dialogo dell'imprese militari e amorose* di GIOVIO 1978, pp. 35-37. La prima fonte dichiarata è il Plutarco delle *Virtù femminili*, libro IX, in cui ricorre una versione minore del mito della Chimera; il pirata licio Amisodaro, assai meno mite dell'omologo omerico (*Il.* XVI 328), è il proprietario di una nave guidata dal comandante Chimarro, poi sconfitto da Bellerofonte. La versione plutarchea è utile a Tasso perché testi-

Ma dapoi ne la guerra di Tebe, come scrive Eschilo, i sette duci portarono imprese: Capaneo aveva ne lo scudo un uomo con la fiaccola, Eteocle un uomo con la scala; ma Stazio dié a Polenice la sfinge, a Capaneo l'idra.[66] Agamennone poi ne la guerra troiana portò ne lo scudo la testa d'un leone; Turno in quella de' Latini nel cimiero la chimera, come descrive Virgilio; Aventino l'idra, insegna del padre: ne le navi de' Greci e de' Troiani, come leggiamo in Virgilio e in Euripide, erano parimente l'insegne, da le quali fur denominate la Pistri e il Centauro e l'altre.[67] Ma, come troviamo ne l'istorie, Dario re de'

monia, nelle polene delle navi, l'avvenuto passaggio da un mostro mitologico (un dragone, Pegaso) all'immagine che lo simboleggia.

66. Il secondo fronte in cui ricorrono figure simboliche è quello della guerra tebana, narrata sia in Eschilo («[Capaneo] ha per insegna un uomo nudo, portatore di fuoco / che impugna come arma una fiaccola ardente / [...] / di Eteocle [...] non è da poco / l'insegna dello scudo: un oplita, con una scala, / sale sul bastione nemico, vuole schiantarlo», Aesch. *Sept.* 433-467), sia da Stazio: «L'eroe [Polinice] porta lo stesso abito e le stesse armi che aveva quando, in una notte di tempesta, era giunto come ospite per volere del destino. La pelle del leone Teumesio tutto gli ricopre il dorso, in mano porta due giavellotti lucenti, mentre al fianco si drizza, a forma di Sfinge crudele, l'elsa della spada distruttrice» (Stat. *Theb.* 84-87); «Ed ecco Capaneo: egli avanza baldanzosamente a piedi, sovrastando di tutta la testa l'esercito; rotea un pesante scudo fatto della pelle strappata al dorso di quattro giovenchi e rivestito di un rigido strato di bronzo. In rilievo vi appare l'Idra» (Stat. *Theb.* 165-171). L'autore latino è citato anche da Giovio, che offre esempi quasi identici a quelli tassiani: «Amfiarao ancora (come dice Pindaro) alla guerra contro Tebe portò un dragone nello scudo. Stazio scrive similmente di Capaneo e di Polinice che quelli portò l'idra e questi la sfinge» (Giovio 1978, p. 35). Ma cfr. pure, a testimonianza di una assai ampia vulgata sul tema, Palazzi 1575 («certi versi di Stazio [...] ne' quali si mostra, che Capaneo portò per impresa l'Hidra, et Polinice la Sfinge», p. 17) e Grizi 1586 («E dove lasciate voi quelli antichi Cavallieri della guerra di Thebe? Non ebbero essi forse insegne proprie? [...] Polinice aveva nel pomo della spada la Sfinge», p. 26).

67. Il teatro bellico troiano (e poi latino, attraverso la comune fonte virgiliana) era già stato sfruttato da Giovio nei suoi *exempla*: «Non è punto da dubitare che gli antichi usarono di portar cimieri e ornamenti negli elmetti e negli scudi, perché si vede chiaramente in Vergilio, quando fa il catalogo delle genti che vennero in favore di Turno contra i Troiani nell'ottavo dell'*Eneida*» (Giovio 1978, p. 35, in riferimento a *Aen.* VIII 1-17). Lo spunto è arricchito e sviluppato da Palazzi 1575, pp. 16-17, cui Tasso certamente guarda: «Agamennone Re de' Greci, per ispaventare i Troiani, quando se ne andò a guerreggiare a Troia, portò scolpita nello scudo la testa d'un Leone»; ma l'esempio, attribuito a Pausania, è vulgato: «Agamennone [...] usò di portar nello scudo la testa del Leone con queste parole: "Questi è il terror de gli uomini, et chi la porta è Agamennone"» (Garzoni 1585, p. 612). Per il cimiero di Turno si veda ancora *Aen.* VIII 617-620 («Or l'elmo in man si prende / e l'orribil cimier contempla e 'l foco / che d'ogni parte avventa», vv. 957-959 nella traduzione di Annibal Caro), mentre del simbolo di Aventino si dice in *Aen.* VII 655-658 («de l'invitto Alcide / leggiadro figlio [...] / avea nel suo cimiero e nel suo scudo, / in memoria del padre, un'idra cinta / da cento serpi», vv. 1007-13, ma cfr. anche Palazzi 1575, p. 17). Di polene figurate si

Persi portava la saetta; Artasserse l'arciero; Epaminonda il dragone; Pericle la civetta ne lo scudo; Alcibiade Amore co 'l fulmine piegato; Silla se medesimo nel sigillo co 'l re Boco da lui preso; Pompeo se medesimo con due teste in quella guisa ch'è figurato Iano; Augusto l'imagine d'Alessandro; Severo e Gordiano una luna e una stella; i Troiani una scrofa, i Romani l'aquila e 'l dragone e lo scarabeo, e i soldati Menfici particolarmente il can rosso in campo bianco, e la legion Decumana il can turchino o ceruleo ne lo scudo similmente bianco.[68] Ma se queste furono imprese, furno avanti questo nome, il quale si usò fin al tempo de' francesi o de gli inglesi cavalieri erranti, e più antiche de l'armi, le quali, come scrive il Giovio, si cominciorno ad usare nel tempo di Federico Barbarossa.[69]

parla nella prima scena dell'*Ifigenia in Aulide* di Euripide («Emblemi delle navi, aurate immagini, / sopra le poppe, stavan le Nerèidi / alle navi d'Achille», nella traduzione di Ettore Romagnoli), mentre per le troiane bisogna ricorrere ancora una volta al poema virgiliano: «Un fu la Pistri, / e Memmo la reggea» (*Aen*. V 116-117, vv. 167-168 del Caro), «portava un legno / a cui sotto la prora e sopra l'onde / stava un centauro minaccioso e torvo, / che con le braccia e con un sasso in atto / sembrava di ferirle, e via correndo / col petto le facea spumose e bianche» (*Aen.* X 194-197, vv. 301-306 del Caro).

68. L'elenco ispirato alla storiografia antica («ne l'istorie»), contrapposto al precedente catalogo mitologico, è ancora in parte debitore di Giovio 1978, p. 35, e soprattutto di Palazzi 1575, pp. 17-22: «Dario Re de' Persi aveva per impresa le saette, et Artaserse un soldato saettatore. [...] Epaminonda portò nelle sue insegne un Dragone. [...] Pompeo Magno portò per impresa un Leone con una spada nuda, et [...] figurò se stesso con due teste (a quella guisa che si dipinge Giano [...]). Severo, et Giordano (per tacer altri) usarono una nuova Luna, et una Stella: con la Luna, che sempre si rinuova, l'eternità, con la Stella palesando la fama. Ma perché vediate, che gli uomini particolari non solo, ma le Città, et le Nationi ancora dell'imprese dilettate si sono, vi dirò che i Romani publicamente molte ne ebbero, et tra l'altre l'Aquila, il Dragone [...] i Troiani oltr'a i Leoni ebbero per impresa una Scrofa. [...] Lascierò di far mentione di quegli altri, che si nomavano Menapij [*traslato da Tasso per errore in "Menfici"*] che un Cane nello scudo portavano». I simboli mancanti, distribuiti variamente nell'elenco, provengono dalla tradizione numismatica e da altre fonti erudite quali la *Vita di Alcibiade* di Plutarco e soprattutto Valeriano 1556 (citato in esplicito al § 38, alle cui note si rimanda): «Menapii [...] clypeus habebatur, in quo luteus canis in alba parma, cuius medium pelta rubra occupabat» (c. 42*v*); «Tertiodecimani [...] Canem eodem gestu inversum in altero clypeo vidi, sed qui caerulei coloris esset, parma identidem alba» (c. 42*v*); «Erat et signum Romanorum militum scarabeus, quo virilem animum praestare se debere admonerentur» (c. 61*r*).

69. La consapevolezza che accompagna la nascita del nuovo codice delle imprese, cresciuta di pari passo con l'attestazione ufficiale del termine, è anche per Tasso di origine medievale, sulla scia di pagine del Giovio («Ma lasciando da canto questi essempi antichissimi, in ciò ne fanno ancora coniettura i famosi Paladini di Francia, i quali (per la verità) in gran parte non furono favolosi; e vediamo (per quel che gli scrittori accennano) che ciascuno di loro ebbe peculiare impresa e insegna [...]. Il medesimo si legge de' Baroni della Tavola ritonda d'Artù [...]. Ora in questa età più moderna, come di Federico Barbarossa, al tempo del

C. Non so che differenza sia tra queste e quelle.

[32] F.N. Il signor Marco Velsero nel libro de le cose d'Augusta e de' Reti, de' Vindelici, da lui scritte dottissimamente, porta diversa opinione; però niuna forse è la differenza o di picciola considerazione, perché dice che l'armi son communi de le famiglie, ma l'imprese proprie di ciascuno: ma questo alcuna volta si confonde.[70] Or, se vi piace, cerchiamo se fra l'imprese che si fanno con le figure e le lettere ieroglifiche sia alcuna cosa commune, ne la quale l'une e l'altre convengano insieme, e poi cercheremo se ci sia qualche diversità.

C. Voi m'invitate a così bella e così dilettevole investigazione che niun altro invito mi sarebbe più caro.

[33] F.N. È, se non m'inganno, il genere commune de le imprese e de le

quale vennero in uso l'insegne delle famiglie, chiamate da noi arme, donate da' Principi, per merito dell'onorate imprese fatte in guerra...», GIOVIO 1978, pp. 35-36) e del Palazzi («Quindi gli autori de' Romanzi, che in lingua Spagnuola scrissero, diedero ad Amadis di Gaula, a Splendiano, ad Amidis di Grecia, et agli altri Cavalieri bellissime imprese. [...] Costoro seguirono i Francesi et i nostri Italiani meglio di loro», PALAZZI 1575, p. 25).

70. MARCUS WELSER, *Rerum Augustanarum Vindelicarum Commentarii nominis et populi eius originem, Urbis Augustae situm... libri octo*, Francoforte sul Meno, Christian Erben Egenolff, 1594. Il volume fu spedito a Tasso nella primavera del 1594 dallo stesso Welser (1558-1614), un erudito e astronomo tedesco con molti contatti in Italia (tra cui Angelo Grillo), come attesta una lettera di risposta del 1 giugno (*Lettere*, V, n. 1494). La sua citazione nel *Conte* è il *terminus post quem* più tardo per la composizione almeno di questa pagina del dialogo, come segnalato da RAIMONDI 1958, I, p. 67, e discusso da ROSSI 2007, pp. 214-215. Il passo del volume di Welser cui il Forestiero fa riferimento è verosimilmente alle pp. 59-60: «Quoniam vero, ut nunc usus habet, insignia non tam rebus, quam certis coloribus constant, quibus et clypeorum areae, et simbolorum imagines distingui solent; videtur eius rei initium a Romanorum aevo et moribus neutiquam petendum. Quamvis Romani, et omnis ante Romanos antiquitas, symbolis, quae signa et insignia dicimus, uti consueverit, quippe nec exercitus sine aquilis, draconibus, vexillis (muta signa Vegetio, ad distinctionem vocalium et semivocalium) neque fere heroes apud poëtas sine clypeorum imaginibus, neque signatoriae gemmae sine celatura, neque pleraeque urbes absque symbolis: haec tamen ad unum aliquod idem praescriptum cum nostri aevi insigniis non exigenda sunt, falluntur admodum qui exigunt, et res, quas ex eodem fonte, naturae parentis instinctu haustas fatemur, sed alio atque alio ritu, prout temporum ferebant consuetudines, constitutas fuisse videmus, imperite confundunt. Quin leges quae hodie, opinione an certo iure, insignia circumscribunt, ut antiquissimae sint, Carolum Magnum non praevertunt [...]. Fortissimi Imperatores, militarem virtutem, cui toto pectore incumbebant, hoc ornamento honestatam voluere. Unde clypei et cassidis nata species, nomen quoque, nam vernaculis quibusque linguis *arma* appellamus. A militibus ad reliqua postea hominum genera fluxere, tam effuse, ut cum Europam omnem persuaserint, Asiam usque penetrarint». Ma la distinzione in armi (di famiglia) e imprese (personali) è comune a quasi tutta la letteratura sul tema (RUSCELLI 1556, p. 192; GIOVIO 1978, p. 36; PALAZZI 1575, pp. 83-88) e il rimando a Welser appare quindi un mero omaggio all'autore non altrimenti giustificato.

lettere ieroglifiche la significazione e l'espressione de' concetti: perché con queste e con quelle vogliamo palesare i pensieri e le passioni de l'animo; laonde sono una cosa di genere, non solamente d'analogia; ma si può dubitare se le spezie siano diverse, e per quai differenze siano diverse.[71]

[34] C. Io ho letto che son molte differenze fra l'imprese e i simboli e gli emblemi e i rovesci di medaglie e i ieroglifici, ma quella mi pare assai principale e, per così dire, specifica, la qual consiste nel motto: perché ne l'impresa è ricercato il motto a guisa d'anima che dia vita al corpo, ma nel ieroglifico o nel simbolo non è necessaria l'inscrizione.[72]

[35] F.N. Così dicono, e io per l'ignoranza de le lettere ieroglifiche non ardirei d'affermare il contrario. Lessi nondimeno che le lettere sacre de gli Egizî, le quali corrispondono quasi da l'altra parte a le nostre imprese, erano mescolate con l'altre lor lettere popolari; laonde a questo essempio possiamo aver fatte l'imprese di note misteriose, che son le figure, e di communi e intese da ciascuno, che son quelle che si dicono lettere popolari.[73] E se questo

71. L'utilizzo di categorie di ascendenza aristotelica (genere, specie, differenza specifica) dichiara nelle parole del Forestiero un'intenzione formalizzatrice che nel ristretto campo della letteratura delle imprese era stata introdotta da Ruscelli 1556 ed esplicitata da Pietro Grizi proprio a proposito delle armi di famiglia: «Primieramente dico che tra l'Arma e l'Insegna è tanta differenza quanta è tra la Specie e 'l Genere, et quanta tra 'l Leone e l'Animale. Imperoché, si come ogni Leone è Animale, ma ogni Animale non è Leone, così ogni Arma è Insegna, ma non tutte l'Insegne sono Arme» (Grizi 1586, p. 6, tra i postillati tassiani conservati alla British Library; Tasso vi pubblicò tra l'altro un sonetto dedicato a Camillo Castiglione: «*De l'arme, onde parlaste, il Gritio scrisse...*»).

72. La celebre metafora del motto inteso come anima dell'impresa, contrapposta al corpo del soggetto raffigurato, è in Giovio 1978, pp. 37-38: «Sappiate adunque, messer Ludovico mio, che l'invenzione o vero impresa, s'ella debbe avere del buono, bisogna ch'abbia cinque condizioni. Prima, giusta proporzione d'anima e di corpo. [...] E per dichiarare queste condizioni diremo che la sopradetta anima e corpo s'intende per il motto e per il soggetto; e si stima che mancando o il soggetto all'anima o l'anima al soggetto, l'impresa non riesca perfetta». Che la scrittura geroglifica non presupponesse un dialogo tra immagine e "testo" – per quanto potesse valere all'epoca una forzata interpretazione in senso verbale delle cosiddette «lettere popolari» (cfr. il paragrafo seguente) – era opinione abbastanza diffusa: v. Palazzi 1575 («essi hieroglifi [...] altro non erano, che forme, et figure», p. 7) e Bargagli 1572, p. 147: «Gieroglifiche son quelle [imprese] dove all'usanza de gli Egitij, si mette la figura per lo suo figurato».

73. Dell'esistenza di due tipologie di segni geroglifici, sacri per la sola classe sacerdotale e popolari per tutti gli altri, validi cioè nell'uso quotidiano, si dà notizia già al § 14, sulla scorta di Mercati 1589, XI, *Delle lettere ierografiche*. La loro coesistenza in un medesimo testo, da cui dipende l'analogia con il codice delle imprese e soprattutto con quello delle medaglie, parrebbe una deduzione tassiana, utile a introdurre il discorso che segue. Come ha notato Basile 1987, pp. 378-383, i riferimenti numismatici dei §§ 35-36, diversamente da quelli originali di *Minturno* 7, sono tutti prelevati dal volume di Palazzi 1575, pp. 90-91.

è vero, non è gran differenza fra l'imprese e simboli e i rovesci de le medaglie, ne' quali oltre a le figure sono impresse le lettere, come ne la medaglia di Germanico una sfera mossa da la Vittoria con queste lettere S.P.Q.R., e in quella di Vespesiano una corona civica con le ghiande e con questa inscrizione S.P.Q.R. PP. OB CIVES SERVATOS; e in quella di Tito una imagine de la Giudea legata ad una palma, con quest'altra IUD. CAP. S. C.: nel rovescio de la medaglia erano impressi alcuni cavalli che gian pascendo, con queste parole VEHICULATIONE ITALIAE REMISSA; e in quella d'Antonino Pio un caduceo e un ramo d'oliva con frutti e con le foglie insieme: e le parole erano FELICITAS AUGUSTI; il quale in un'altra medaglia fece scolpire una figura che aveva ne la man destra un cappello e ne la sinistra un'asta, con queste parole LIBERTAS CONSULARIS.[74] **[36]** Scolpì Severo Pio un leone, sopra cui sedeva una donna che teneva in mano un'asta fissa in terra e con l'altra pareva che volesse gittare un fulmine, e vi fece questo breve intorno INDULGENTIA AUGUSTI IN... ; e in un'altra un simulacro con un ramo d'oliva e con due parole FUNDATORI PACIS. Gallieno, gloriandosi che tutti i re fossero soggetti a la sua cura, vi pose una cerva con l'inscrizione DIANAE CONSULARI AUGUSTAE, la quale fu prima usata da Adriano in un suo rovescio con queste voci greche Ἄρτεμι Ἐφεσία; e in un'altra scolpì una nave con remi ad imitazione d'Augusto, scrivendovi FOELICITATIS AUG. S. C. IIII.[75]

74. Per tutto il passo cfr. ancora Palazzi 1575, p. 90 (con soluzione delle sigle e traduzioni da Basile 1993, pp. 100-101): «Era in quello [rovescio di medaglia] di Germanico una sfera, ch'esser mossa dalla Vittoria pareva, con queste lettere, S. P. Q. R. [Senatus PopulusQue Romanus] quasi dicendo, che del mondo il popolo Romano avesse avuto vittoria. In quello di Vespasiano si vedeva una corona civica con le ghiande, et con questa iscritione, S. P. Q. R. PP. [Pater Patriae] OB CIVES SERVATOS ["Il Senato e il Popolo al Padre della Patria per aver salvato i cittadini"], et in quello di Tito un'imagine della Giudea legata ad una Palma, con questa altra, IUD. CAP. S. C. [IUDEA CAPTA SENATU CONSULTO, "Essendo stata presa la Giudea (tale moneta viene coniata) per deliberazione del Senato"]. Nel Rovescio della Medaglia di Nerva erano impressi alcuni cavalli, che givano per un prato pascendo, et vi erano queste parole, VEHICULATIONE ITAL. REMISSA ["Essendo stata esentata l'Italia dal pagamento della tassa a beneficio delle poste imperiali"], et in quello di Antonino Pio un Caduceo, et un ramo di Oliva co' frutti, et con le foglie insieme, con FELICITAS AUG. ["La felicità dell'imperatore"], il quale in un altro una figura scolpì, c'aveva nella man destra un cappello, et nella sinistra un'asta, con queste voci, LIBERTAS COS. ["Libertà consolare"]». Si noti la caduta, per incuria tassiana, del nome dell'imperatore Nerva nel riferimento alla terza medaglia. Il caduceo è la verga, simbolo di Mercurio, composta da due serpenti intrecciati.

75. «Impresse in uno Severo Pio un Leone, sopra cui sedeva una donna che teneva con una mano un'asta fissa in terra, et con l'altra parea, che volesse gettar via un fulmine, et vi fece questo breve d'intorno, INDULGENTIA AUG. IN CAR: ["L'indulgenza dell'imperatore verso Cartagine"] et in un altro un simolacro con un ramo di Oliva, et con due parole,

[37] Dunque l'inscrizione del motto non fa differenza tra l'imprese e rovesci de le medaglie, né la farebbe peraventura tra l'imprese e le lettere ieroglifiche, se fossero da noi bene intese o se potessimo avvederci se le popolari son mescolate fra loro, com'è costume de l'imprese, sì come s'usa ne le cifre o in altro modo; ma forse la differenza non è nel motto semplicemente, ma nel motto regolato e con molte osservanze: ma appresso gli antichi la inscrizione non era sottoposta a tante opposizioni e a così esquisite censure.[76]

[38] C. Forse la differenza è ne la figura umana, che non è ricevuta ne l'imprese, ma ne' rovesci è usitatissima, e peraventura non fu esclusa da' simboli de gli Egizî, appresso i quali, come si legge in Oro Egizio, la figura di un uomo co 'l cuore attaccato a la gola dimostrava la sincerità, la mano destra aperta la liberalità, la sinistra chiusa l'avarizia; e volendoci i medesimi figurare un uomo preso dal piacere de l'adulazione, figuravano, come scrive il Pierio Valeriano, un cervo il quale ascolta un pastore che suona la sampogna; e per dimostrar la virtù che domi gli affetti, dipingevano un uomo il quale cavalca il leone: e una donna parimente sovra il leone dimostrava che le forze cedono a l'eloquenza.[77]

FUNDATORI PACIS ["All'artefice della pace"]. Gallieno, vantandosi, che tutti gli Dei fossero stati alla sua cura, vi pose una Cerva, et disse DIANAE CONS. AUG. ["A Diana consolare augusta"] la quale fu prima da Adriano usata in un suo Rovescio, con queste voci Greche, ΑΡΤΕΜΙΣ ΕΦΕΣΙΑ ["Ad Artemide Efesia"], il qual'in un altro, per mostrar la sua felicità, fece una nave, co' remi, come prim'haveva fatto Augusto, scrivendovi, FELIC. AUG. S. C. COS. III. PP. ["La felicità dell'imperatore, padre della patria per terzo decreto senatorio", testo corrotto in Tasso]» (Palazzi 1575, pp. 90-91, integrato con le note di Basile 1993, p. 100).

76. Nella casistica consueta dei codici affini a quello delle imprese rientrano, con i rovesci di medaglie, anche le «cifre», cioè giochi di parole e immagini, variamente mescolate (su modello dei rebus enigmistici), il cui rischio principale è quello della leggerezza e dell'ironia involontaria. Cfr. ad esempio il paragrafo *Della cifra* in Contile 1574, c. 26*r-v*, o il secondo discorso del trattato di Palazzi 1575, pp. 43-44: «Molti ancora per la conformità, c'hanno le imprese con le Zifre [...] pensano far un'impresa, hanno una Zifra». Il motto da applicarsi all'impresa è sempre, da Giovio in poi, sottoposto a regole ferree che ne definiscono lingua, lunghezza e rapporti ideali con le immagini con cui si relaziona: «il motto che è l'anima del corpo [...] vuole essere comunemente d'una lingua diversa dall'idioma di colui che fa l'impresa perché il sentimento sia alquanto più coperto. Vuole anco essere breve, ma non tanto che si faccia dubbio, di sorte di due o tre parole quadra benissimo, eccetto se fusse in forma di vero o integro o spezzato» (Giovio 1978, p. 38).

77. L'opinione del Conte, subito contrastata dal Forestiero al paragrafo seguente, ripropone la quarta delle cinque regole proposte dal Giovio per la composizione di un'impresa perfetta («non ricerca alcuna forma umana», Giovio 1978, p. 37), ampiamente discussa anche dalla letteratura successiva: «Con non poco mio dispiacere veggio, et odo, che ancora in qualche persona di consideratione sia penetrata questa, et fuor d'ogni ragione opinion vana, che per niuna cosa del mondo non si debba nell'impresa usar figura umana» (Ruscelli 1566, p. 14); «Escludendosi ragionevolmente qual si sia figura chimerica, mostruo-

[39] F.N. La figura umana ne l'imprese ancora è ricevuta, come in quella de l'uomo salvatico e del servo ch'è su 'l carro trionfale co 'l vittorioso imperatore, de la qual fu il motto CURRU PORTATUR EODEM. Dunque né la figura umana né l'inscrizioni né i motti possono distinguere l'imprese da' ieroglifici o da' rovesci, quantunque si possa dubitare s'elle aggiungano o togliano perfezione a l'impresa.[78]

C. Così mi pare.

[40] F.N. Ma consideraremo poi qual più sia perfetta, qual meno: ora ricerchiamo la differenza, se pure alcuna ve n'ha, la quale per mio parere non è ne' colori o ne gli intagli o ne la materia d'oro, d'argento e di pietre preziose.

C. Molto meno che ne l'altre cose già dette.

sa, umana et impropria [...] la figura umana non debbe per impresa accettarsi, conciosia che grandemente disdica per due ragioni, l'una che l'uomo ha proprietà e non similitudine con l'altro uomo, perché sono d'una medesima spetie, l'altra che la figura umana sarebbe stimata di lineamenti simili all'inventore di essa impresa, per il che saria medaglia» (CONTILE 1574, c. 31*r*). Le informazioni riferite qui ad Oro Apollo, autore egiziano del IV sec. a. C. il cui trattato sui geroglifici fu tradotto in greco da tale Filippo e portato in Italia da Cristoforo Buondelmonti agli inizi del Quattrocento (lo stampò Manuzio nel 1517), derivano tutte da MERCATI 1589, XI, p. 125: «come per questi essempi di Oro Egizio possiamo vedere [...] la figura di un uomo con il cuore attaccato alla gola, dimostrava la sincerità, o vero un uomo sincero, il quale, alieno da bugie, non parla altro di quello che ha nel cuore. La mano destra aperta (scrive Diodoro Sicolo) che significava liberalità, sì come al contrario la mano sinistra chiusa dinota avarizia». Per gli esempi del cervo e del leone, in parte travisati da Tasso, si vedano in VALERIANO 1556 i capitoli I («leonem in nummo [...] qui anterioribus pedibus inclinat ad humum, superne vero caducaeus exporrigitur, ut scilicet id ostendat, vires quantumlibet feroces sapientum eloquentiae cedere», c. 15*r*, mentre la donna seduta sul leone è indicata, a poca distanza, quale simbolo di giustizia; «hominem insidentem leoni nonnunquam videas, quem is stimulo regat, quod esse animi regem omnino videtur significare», cc. 15*r-v*) e VII («Aegyptii hominem dolo ab adulatoribus circumventum ea pictura significabant. Quod vero Cervo insitum natura sit pastorali fistula, vel suavi modulantium concentu demulceri», cc. 51*r-v*).

78. È il primo esempio concreto, nel dialogo, di un'impresa rinascimentale, attribuita dalla tradizione all'ambizione di conquista di Lodovico il Moro, raffigurato nell'uomo di pelle scura: «un Imperatore, su un carro Trionfale, et appresso gli andava un servo, col motto SERVUS CURRU PORTATUR EODEM» (RUSCELLI 1566, pp. 14-15); «un Imperadore trionfante, con certo schiavo Moro appresso, che gli pone la corona del lauro in testa; il cui motto dice SERVUS CURRU PORTATUR EODEM» (BARGAGLI 1578, p. 49). Altra impresa del Moro, di concezione affine, descrive GIOVIO 1978, p. 61: «Facevasi eziandio chiamare Moro per sopranome e [...] continuando in simil vanità, aveva fatto dipingere in Castello l'Italia in forma di reina che aveva in dosso una vesta d'oro ricamata a ritratti di città che rassimigliavano al vero e dinanzi le stava uno scudier moro negro con una scopetta in mano [...] per nettarle d'ogni bruttura». L'ambizione del duca milanese è stigmatizzata anche in *Cataneo-idoli* 102.

F.N. Ora mi sovviene quella differenza ch'io stimo esser cagione di tanta diversità. Non abbiamo noi detto che le lettere ieroglifiche son sacre note?

C. Abbiamo.

F.N. Ma le imprese sono elleno sacre parimente?

C. O non sono o non tutte, ma la maggior parte è d'arme e d'amore, come parve al Giovio.

[41] F.N. Tuttavolta sacro potrebb'esser l'amore, come quello di Cristo verso l'uomo, che fu significato co 'l pellicano che risuscita i figliuoli co 'l sangue; e sacra parimente la guerra: e tale fu quella di Gottifredi Buglione e de' principi suoi seguaci contra gli infedeli. Di amor dunque e di guerra sacra si potrebbono fare imprese.

C. Si potrebbono per mio aviso; e sì fatto sarebbe non solo il pellicano ma il vello di Gedeone, se vi si aggiungesse il motto.[79]

[42] F.N. Ma fra le cose sacre e le non sacre suol esser questa differenza, che a significare le cose sacre, come c'insegna prima Dionigi Areopagita e poi san Tomaso ne' suoi *Opuscoli*, s'usano più tosto le dissimili similitudini, e per significar le non sacre si deono mettere in uso più convenevolmente le simili similitudini. Questa sarà la più essenziale differenza che si possa ritrovare fra i ieroglifici e l'imprese non sacre, che a le non sacre si conviene il significare con ogni somiglianza, a le sacre con qualche dissimilitudine; ma questa differenza sarà solamente fra le lettere ieroglifiche e l'imprese d'arme e d'amore

79. Sempre con l'intenzione di individuare le caratteristiche specifiche dell'impresa, che permettano di distinguerla all'interno del genere a cui appartengono anche i geroglifici e i rovesci delle medaglie, e rimandando a più avanti («considereremo poi») la descrizione dell'impresa perfetta, Tasso avanza l'ipotesi che l'ambito del sacro possa essere discriminante, certamente più di caratteri di superficie come il colore, la materia o la tecnica di riproduzione («ne gli intagli»). L'argomentazione che segue, condotta a partire dall'individuazione dei temi fondamentali delle imprese, si appoggia sul binomio del titolo dell'opera di Giovio (*Dialogo dell'imprese militari e amorose*) e per l'ambito amoroso porta a supporto un simbolo di tradizione antica – è ricordato in Isid. *Etym.* XII vii 26 e nei principali bestiari di epoca medievale – che ricorre pure in Palazzi 1575, p. 6. L'accezione sacra della guerra non può invece che rimandare l'autore della *Liberata* all'esempio del suo Goffredo di Buglione (ca. 1060-1100) e della prima crociata per la riconquista di Gerusalemme. Mancando però al Buglione un'immagine che possa identificarlo inequivocamente, necessaria alla creazione di un'impresa sul tema della guerra sacra e capace di pareggiare il pellicano dell'amore divino, il Conte suggerisce di rimando una ben nota pagina veterotestamentaria: «Dixitque Gedeon ad Deum: Si salvum facis per manum meam Israël, sicut locutus es, ponam hoc vellus lanae in area: si ros in solo vellere fuerit et in omni terra siccitas, sciam quod per manum meam, sicut locutus es, liberabis Israël» (Iud 6,36-40). Un'impresa ispirata al medesimo passo biblico, e appartenuta a Carlo il Temerario (1433-77), è ricordata in Giovio 1978, pp. 46-47.

cavalleresco: ma se alcuna si ritrovasse d'altra maniera o in altra guerra, in quella sarebbono ancora convenienti l'imprese con le dissimili similitudini.[80]

C. Io non so per qual cagione le dissimili similitudini si convengono a le cose sacre.

[43] F.N. La ragione è addotta da l'istesso autore nel primo libro de la *Celeste Ierarchia*; la quale è questa, che ne le cose divine le negazioni son vere, ma l'affermazioni non convengono né son degne de la maestà d'Iddio occultissimo, e più conviene ne le cose non soggette a gli occhi de' mortali l'esprimerle con pittura d'imagini non somiglianti; laonde non fanno vergogna a le divine e le celesti nature le descrizioni e le figure dissimili, ma con misterioso onore e con riverenza ci danno a divedere che sono più eccelenti di tutte le forme corporee le quali possono essere intese o imaginate da l'animo nostro: e non è cosa che maggiormente risvegli la nostra mente e l'inalzi al cielo, de le oscure similitudini: però non s'appressarono tanto a la verità coloro che nel formare i simulacri celesti gli finsero tutti di oro e resplendenti e coronati di raggi e vestiti di luce, quanto gli altri che l'adombrarono quasi ne le tenebre e ne la caligine d'una oscura similitudine.[81] **[44]** Per l'istessa cagione chi loda

80. Stimolato dal Conte a riflettere su quali siano le immagini più adatte a rappresentare il sacro, il Forestiero si appoggia all'autorità dello Pseudo-Dionigi e alla sua teologia negativa: «La stessa Sacra Scrittura, infatti, insegna che Dio è Dissimile, che non si può paragonare a nessun altro» (*Div. Nom.* 916A); «il modo della manifestazione sacra è duplice. L'uno procede, com'è evidente, attraverso le sacre immagini adeguate al loro oggetto, l'altro invece si viene foggiando attraverso figurazioni dissimili conducenti verso un aspetto assolutamente dissimile e lontano. [...] Dio è celebrato dalle medesime Scritture in modo sovramondano con rivelazioni che non hanno alcuna somiglianza con lui [...] e con le espressioni con le quali non si indica ciò che egli è, ma ciò che non è» (*Coel. Hier.* 140B-D). Il Forestiero ne desume una regola facilmente applicabile al contesto delle imprese, siano esse profane (d'amore o di guerra) oppure, come i geroglifici, sacre («se alcuna si ritrovasse d'altra maniera») e quindi ispirate anche a dissomiglianza. È probabile che Tasso si sia giovato qui, poiché lo cita in esplicito (e ancora al § 44), di alcune pagine di Tommaso d'Aquino, come il commento, cap. 9, lezione 3, ai *Nomi divini* dello stesso Dionigi. Sul tema cfr. GODARD 1999, pp. 44-45.

81. «Noi con verità affermiamo che Dio non esiste alla stessa maniera di altri esseri, ma non conosciamo la sua infinità soprasostanziale, inintelligibile e arcana. Se dunque le negazioni sono vere nei riguardi delle cose divine, mentre le affermazioni non si adattano al mistero delle cose arcane, ne segue che il metodo di descrivere per mezzo di cose dissimili sia quello più conveniente alle cose invisibili» (PS.-DION. *Coel. Hier.* 141A). Anche il biasimo nei confronti di chi ha provato a immaginare («gli finsero») le creature celesti tutte ammantate di luce dorata sembra provenire dalla medesima fonte (PS.-DION. *Coel. Hier.* 141B). Ma vedi pure: «Si potrebbe anche dire che il nome di vento dato al soffio aereo dimostra la somiglianza con Dio delle intelligenze celesti; difatti, anche il soffio d'aria esprime l'immagine e la forma dell'attività divina» (PS.-DION. *Coel. Hier.* 336A).

la divinità, che vince tutte l'altre nature, l'onora con questi nomi di verbo, di mente, d'essenzia; chi la finge quasi un lume e quasi una fiamma e un vento e la chiama vita: le quali forme, quantunque siano più eccelenti de le materiali, nondimeno molto perdono e sono inferiori a la divinità. Oltre questa cagione alcun'altre n'adduce san Tomaso ne la prima parte de la *Somma* e ne le *Operette*, le quali possano intorno a ciò rimovere ogni dubitazione.[82]

C. Alti e sacri misteri son questi che spiegate, ragionando de l'imprese.

[45] F.N. Rivolgiamo dunque gli occhi da la luce a le tenebre, e consideriamo Dio e le cose divine ne le oscure similitudini usate non solamente da gli egizî e da gli ebrei ma da' cristiani scrittori. Gli Egizî ci figurorno Iddio co 'l cocodrillo, perché, quando il cocodrillo è sotto l'acqua, dicono che gli cala da la fronte una membrana sottile, per la qual egli vede altri e non è veduto: e ciò conviene ancora al sommo Dio, io dico di vedere e di non esser veduto. Dicono ancora che il coccodrillo femina partorisce l'uova fuor del Nilo in quel luogo a punto il quale dee esser termine de l'inondazione del fiume; per la quale dimostra le cose future che sono conosciute solamente dal grandissimo Iddio.[83] **[46]** Era significato Iddio da l'uomo che siede sopra il loto e, come scrive Proclo, dal falcone ancora: perché il falcone è d'acutissima vista e grandissima velocità nel volo, e solo fra gli altri uccelli, volando in alto, discende quasi per dritta linea e fa violenza a gli inferiori. I sileni ancora e i cinocefali dimostravano che la divinità è occulta ne le cose vili e non apparenti. Dio ancora fu significato da lo scarabeo: la qual significazione non dispiacque

82. «Chiamano la Tearchia con molti nomi [...] la vita, la luce, Dio, la verità, [...] Sapienza, Intelligenza, Verbo, [...] dicono che è sole, stella, fuoco, acqua, vento, rugiada, nube, perfino pietra e roccia, tutto ciò che è e niente di ciò che è. Così dunque, alla Causa di tutte le cose e che è superiore a tutte le cose non si addice nessun nome e si addicono tutti i nomi delle cose che sono» (Ps.-Dion. *Coel. Hier.* 596A-C). Le altre ragioni addotte da San Tommaso, a chiosa delle pagine di Dionigi, sull'incomparabilità del divino si leggono nella *Summa theologica*, I q. 4 art. 3 (*Utrum aliqua creatura possit esse similis Deo*), e nel già citato commento, cap. 9, lezione 3, ai *Nomi divini*, cui si allude verosimilmente con il titolo di *Operette*.

83. Inizia qui una breve casistica delle immagini naturali per mezzo delle quali è stato rappresentato Dio nella cultura egizia, ebraica e cristiana. Il primo esempio è debitore, fin nella lettera, del testo di Mercati: «Un crocodilo, secondo Plutarco, dinotava il sommo Iddio, per la comparazione di alcune sue proprietà; conciosiaché, sì come questo animale solo è senza lingua, così il grande Iddio, la cui volontà incontinente è l'opera, non ha bisogno della lingua. Di poi quando il crocodilo è sotto l'acqua, dicono che egli cala dalla fronte una membrana sottile e trasparente, per la quale egli vede altri e non è veduto, la qual cosa conviene anco al sommo Dio, cioè di vedere e non essere veduto. Dicono ancora che il crocodilo femina partorisce l'uova fuori dal fiume Nilo in quel luogo a punto il quale ha da essere termine dell'inondazione di detto fiume; per la qual cosa dimostra di sapere le cose future, le quali sono in mano d'Iddio» (Mercati 1589, XI, pp. 128-129).

a s. Augustino; lo scarabeo significava similmente il sole appresso gli Egizî, perché egli sta come il sole sei mesi sovra la terra e altrettanti sotto.[84] **[47]** Il mondo fu significato da gli Egizî co 'l serpente che si rivolgeva in se stesso e mordeva la coda; l'anno in simil maniera; il sole e la luna da' cerchi; la luna nascente dal cinocefalo, perché, come essi dicevano, il cinocefalo si drizza e par molto sollecito nel nascimento de la luna. L'orizonte si figurava, come scrisse Plutarco, con l'effigie d'Anubi, e appresso gli Egizî similmente *Neephthyr* significava l'inferiore emispero e Iside il superiore: perché questo è lucido e diurno, quello oscuro e notturno, e Anubi partecipa de l'uno e de l'altro.[85] **[48]** Appresso gli Ebrei si legge che Dio si mostrò a Mosè in forma

84. L'intero paragrafo è un centone di immagini provenienti da Mercati, talvolta semplificate o modificate (si notino almeno l'equivalenza sole-Dio e l'alternanza di scarabeo e scarafaggio) oppure arricchite da altre fonti, non in modo tale però da celarne la dipendenza diretta dagli *Obelischi di Roma*: «Plutarco dice che un bambino dipinto sopra un arbore, nominato dai Greci *Lotos*, dinotava il levare del sole» (Mercati 1589, XI, p. 130, ma cfr. anche Valeriano 1556, *De loto*, c. 384*r-v*); «Era dinotato ancora il sommo Dio da un falcone, per molte qualità di esso; perché vedevano questo uccello essere di acutissima vista, in maniera tale che possa riguardare il sole con gli occhi fissi, che usi maravigliosa celerità nel volare, che solo tra gli altri uccelli, volando in alto per l'aria, discende perpendicolarmente, e che per la forza sua è superiore agli altri uccelli» (XI, p. 129; per cui vedi ancora Valeriano 1556, *De accipitre*, c. 151*r-v*); «per la figura dello scarabeo, detto in Toscana calabrone o scarafaggio, s'intendeva il sole» (XI, p. 116); «Lo scarafaggio dinotava il sole, per la comparazione d'una sua proprietà; perciocché dicono, sì come il sole consuma egual tempo per illuminare l'uno e l'altro emisfero, così questo animale la metà dell'anno abita sopra la terra e la metà sotto» (XI, p. 128, integrato però con Valeriano 1556, *De scarabeo*, cc. 59*v*-61*v*, da cui proviene il rimando ai *Soliloqui* di Sant'Agostino, dove in realtà il simbolo dello scarabeo non appare e andrebbe attribuito verosimilmente ad Ambr., *Exp. Luc.* X 113). Il riferimento a Proclo, assente sia in Mercati che in Valeriano, è per Basile 1993, p. 46, una svista per Porph. *Abst.* IV: «Quin etiam multa velut divina venerabant, quorum alia diis aliis accomodata dicebant, sicut Soli asturem, atque cantharum et arietem et cocrodilum» (si ricordi che Tasso ebbe a disposizione il *De abstinentia* in una miscellanea aldina comprensiva anche di opere di Proclo: cfr. Manuzio 1497, censito in Russo 2022, n. 50). Ai mitologici sileni (uomini con caratteristiche animali, solitamente le gambe), ai cinocefali (mostri con testa di cane) e ai loro significati, intesi per lo più a celare misteri sacerdotali, dedica alcune pagine il solito Valeriano 1556, *Arcana tegenda*, c. 48*v*: «institutiones sacras, per aenigmatum nodos a profana procul multitudine inviolata custodiri». Ma già in Pl. *Symp.* 216 ricorre la comparazione tra Socrate e Sileno, che arriva fino agli *Adagia* di Erasmo (III 3 1) e oltre.

85. Impercettibilmente si passa, pur restando all'interno della cultura geroglifica, dalle immagini naturali del divino alla rappresentazione simbolica di elementi e temi astronomici, in uno slancio che pare di pura erudizione. Cfr. sempre Mercati 1589, pp. 125-128: «Un serpente ornato di varie squamme, che vada torcendo il corpo in figura di un cerchio e, col capo giunto alla coda, s'inghiotti la coda, dinotava il mondo. [...] Per un'altra comparazione del moto continuo, un serpe [...] dinotava il tempo». La parte conclusiva invece è in tutto debitrice di alcuni passi di Valeriano 1556: «Apud eosdem Aegyptios sacerdotes [...] Cyno-

di fuoco; e prima a guisa d'uomo aveva lottato con Giacob, e con le colonne di fumo e di fuoco, l'una de le quali era guida la notte, l'altra il giorno, condusse il popolo d'Israele a la terra di promissione: nel deserto co 'l serpente essaltato figurò il figliuolo che doveva esser sospeso in croce, e l'agnello sacrificato da Abramo aveva significato il sacrificio del figlio unigenito.[86] Nel Nuovo Testamento muore come agnello, risorge come leone, non disdegna la similitudine di pastore, di pietra, di porta, di vite, di fiore, di via, di tempio distrutto e riedificato, di pane, di fonte. Da' santi Padri è chiamato scarabeo e verme, co 'l qual nome il sacro poeta l'avea prima chiamato ne' suoi versi, inspiratigli da divino spirito.[87] **[49]** La beata Vergine similmente ne le sacre

cephalus valde solicitus est super ortu Lunae» (VI, *Cynocephalus*, *Lunae ortus*, c. 41*v*); «Sed enim super Anubi Plutarchus longe eruditius rem perscrutatu, remotiora disciplinarum penetralia recludit, ac terminatorem in sphaeram circulum per Anubim in fabulis, per canem inscriptione sacra hieroglyphica significari tradit: quippe qui Nephthyn apud Aegyptios inferius hemisphaerium esse contendit, Isin vero superius, lucidum hoc et diurnum, oscurum illud et nocturnum; utriusque vero participem Anubin, qui et interdiu et noctu visu pariter fruatur. Eandem vim apud Aegyptios Anubis habet, quam apud Graecos Hecate, cui supera et inferna dedicarunt» (V, *Canis*, *Orizon*, c. 41*v*).

86. Il desiderio di definizione di quell'ampia casistica di «dissimili similitudini» con le quali, nella storia, si è cercato di rappresentare il divino porta il Forestiero dalla cultura egizia a quella giudeo-cristiana, prima attraverso l'Antico («Appresso gli Ebrei») e poi nel Nuovo Testamento e nella tradizione patristica, in cui trovano spazio anche le numerose figurazioni mariane del paragrafo successivo. Al fuoco del roveto ardente (Ex 3,2), all'angelo in lotta con Giacobbe (Gn 32,24) e alle colonne di fuoco e fumo che segnano la via per la terra promessa (Ex 13,22) fanno seguito, quasi anelli di congiunzione tra vecchia e nuova alleanza, due immagini profetiche della venuta di Cristo: l'agnello che salva Isacco dal sacrificio richiesto ad Abramo (Gen 22,12) e una scena meno nota dell'esodo di Israele (Num 21,4-9) relativa alla creazione, da parte di Mosé, di un'effige di serpente sopra un'asta con il potere di salvare dal veleno chiunque la guardi ed evitare così la morte del suo popolo nel deserto. L'interpretazione figurale proposta implicitamente da Tasso nell'accostare l'immagine del serpente al sacrificio di Cristo, con dinamica non dissimile da quella dell'agnello di Isacco, potrebbe essere stata ispirata – lo ha notato Basile 1993, pp. 106-107 – dalla lettura di Valeriano 1556: «Super Numeros, sacrificiorum daemonicorum virus per sacrificia, quae olim Deo offerebantur, depelli dicit, veluti serpentium venena medicamentis nihil ominus ex serpentibus confectis depelluntur, ut perhibent» (XVI, *Aesculapius*, *Salus*, c. 117*v*). Il sintagma «serpente essaltato», che nulla ha a che spartire con il «pro signo» di Num 21,9 (è ipotesi avanzata da Basile), era formula vulgata e risale all'esegesi di quel passo biblico proposta da alcuni Padri della Chiesa: «Virga serpens facta est, quomodo qui erat Filius Dei ex Deo Patre natus, filius hominis factus est, natus ex virgine. Qui quasi serpens exaltatus in cruce medichiam humanis effudit vulneribus» (Rabano Mauro, *Commentaria in Exodum*, lib. I, in *PL*, libro CVIII, tomo II, p. 33).

87. Il catalogo delle immagini cristologiche tocca più passi del testo evangelico, soprattutto Giovanni (Io 2,19 per il tempio; Io 4,14 per la fonte; Io 6,35 per il pane; 10,11 per agnello e pastore; 14,1 per la via; 15,1 per la vite) e Matteo (Mt 7,7 per la porta; 26,61 e 27,40

lettere è significata co 'l nome di terra, di cielo, di sole, di luna, d'aurora, di stella del mare, di luce, di paradiso, di neve, di palma, di cedro, di oliva, di cipresso, di nardo, di mirra, di platano, di rosa piantata in Ierico, di giglio che sorga fra le spine, di vite d'uve feconda, di colomba, di aquila, di candelabro e di trono de la divinità;[88] quantunque alcuni di questi nomi e di queste figure abbiano più tosto simile imagine che dissimile similitudine: ma e con gli uni e con gli altri la sua gloria suol essere più e meno chiaramente dimostrata.

[50] C. Io nondimeno, con gli altri che sono di meno alto intendimento, sempre restarò più sodisfatto de le imagini somiglianti.[89]

per il tempio), e delle lettere paoline (1 Cor 10,4 per la pietra). L'identificazione tra Cristo e il leone simbolo della tribù di Giuda è invece in Apc 5,5, mentre per il fiore bisogna pensare a fonti patristiche, ad esempio il *Canon in Beatae Annae conceptionem* di Andrea di Creta («Virga nata est, ex qua germinavit flos Christus ex radice David»); per Basile 1993, p. 107, potrebbe essere comunque un ulteriore debito nei confronti di Valeriano 1556, LV, *Lilium*, *Christus*, c. 402*r*. Il riferimento a Valeriano è certo nel caso di Davide, il sacro poeta che in Sal 22,7 sovrappone all'immagine del Messia quella di un verme: «Quod vero ad Psalmographi dictum pertinet, *Ego sum vermis, et non homo*, fuere nonnulli qui pro *vermis*, *sum scarabeus*, traduxere» (Valeriano 1556, VIII, *De scarabeo*, *Deus in humano corpore*, c. 60*v*). Tra i Padri, il ricorso a immagini simili è testimoniato almeno in Isid. *Etym.* VII II 44 e in August. *Ep.* III 140.

88. Della sterminata iconologia mariana ispirata all'ambito naturale Tasso si serve, in quel medesimo torno d'anni e per un catalogo in parte sovrapponibile a questo, in *MC* III 1231-36: «quelle felici piante aventurose, / che della Madre sua son quasi imago, / la qual è nel cipresso e ne la palma / rassomigliata, e d'odorato cedro / e di platano ancor non prende a sdegno, / o pur di mirra, la sembianza o 'l nome». Di entrambi i passi Basile ha individuato la fonte in Martinengo 1583, di cui Tasso riprende pari pari, con minime omissioni (limone, ape, santuario, tempio, casa) e inversioni d'ordine, il *Catalogus celebriorum nominum Deiparae Virginis in hoc opere declaratorum*: «De terra... De caelo... De sole... De luna perfecta... De aurora... De luce... De stella maris... De nive... De Paradiso terrestri... De palma... De cedro exaltata in Libano. De oliva speciosa in campis. De cupresso in monte Syon. De nardo suaviter spirante. De myrra electa. De platano... De rosa... De lilio... De vite fructificante... De columba... De aquila... De solio, sive throno Salomonis... De candelabro aureo...». Sul volume del monaco cassinense, conservato tra i postillati barberiniani della Biblioteca Apostolica Vaticana, vedi Baldassarri 1984, pp. 63-75, e Russo 2022, n. 6.

89. Giunge a conclusione in queste righe la lunga arcata discorsiva iniziata al § 40 e suscitata dall'interrogativo se la somiglianza indiretta tra un oggetto e la sua rappresentazione grafica sia discriminante nella definizione di impresa (si intenda in rapporto agli altri linguaggi del genere, per esempio a quello geroglifico). La risposta offerta al § 57 è negativa – «diremo adunque che l'impresa [...] si faccia con imagini somiglianti» – ma il portavoce dell'autore ci arriva soltanto dopo aver escluso le «dissimili similitudini» e, di rimando, la possibilità di rappresentare il sacro con il codice delle imprese. La porzione di testo corrispondente ai §§ 50-55 solleva comunque questioni filologiche importanti, non rilevate da Raimondi 1958, a partire dalla semi-equivalenza di alcune battute del dialogo: «Io nondimeno, con gli altri che sono di meno alto intendimento, sempre restarò più sodisfatto de le

F.N. Già non sono elleno rifiutate da la teologia medesima, ma noi ricerchiamo quel che sia più conveniente.[90]

C. Le cose simili sempre convengono con le simili.

F.N Ma qual cosa estimate voi così simile a l'altra che non sia in alcuna parte dissomigliante? forse le stelle del cielo? O pure in queste ancora è qualche dissimilitudine?

C. Grandissima ne la grandezza, ne' colori, nel sito, ne i movimenti e ne gli effetti.

[51] F.N. E de l'imagini de gli elementi e de le figure che opinione portate?

C. Già lessi che al fuoco era attribuita la figura piramidale, cioè di sei base, a l'aria quella d'otto, a l'acqua quella di venti, a la terra la cuba.[91]

[52] F.N. E de le cose da loro generate che credete?

C. Tutte sono dissimili a se medesime, come le comete e l'altre impressioni de l'aria, l'arco celeste, che ha tanti colori, e le corone de la luna e il suo cinto.[92]

imagini somiglianti» (50) / «Io con gli altri che non sono di così alto intendimento rimarremo sempre più sodisfatti de le imagini che siano, quanto si può, somiglianti» (54); «Già non sono elleno rifiutate da la teologia medesima» (50) / «Già questo modo non è rifiutato da la teologia medesima» (55). L'ipotesi più economica suggerirebbe di pensare a un innesto (50-53) inserito da Tasso nel manoscritto in un secondo momento della stesura, sulla scia di letture platoniche volte a completare quanto inizialmente suggeritogli dallo Pseudo-Dionigi. Anche l'alternarsi delle voci è, nella porzione segnalata, diverso da quello consueto: il Conte risponde alle sollecitazioni del Forestiero e non viceversa, come accade invece nei paragrafi che precedono e che seguono questa ipotetica aggiunta testuale.

90. L'accoglienza in ambito teologico di immagini «simili», intese cioè a una rappresentazione diretta delle qualità del divino (non quindi per via negativa), è ipotesi sviscerata dallo Pseudo-Dionigi ed è qui oggetto del § 50, alle cui note si rimanda. In questo caso il Forestiero si limita ad accettarne l'esistenza, senza perdere di vista la necessità primaria della convenienza tra oggetto e immagine.

91. Il Forestiero ribatte alla perentoria conclusione del Conte («Le cose simili sempre convengono con le simili») mostrando casi in cui non vi sia perfetta equivalenza tra oggetti semplici apparentemente identici tra loro, come le stelle, che in realtà differiscono per dimensione, luminosità, posizione nel cielo («sito») e influsso sulla vita degli uomini («effetti»). Anche il rapporto tra gli elementi naturali e i solidi geometrici indicati dalla filosofia platonica come i più adatti a descriverne la struttura microscopica (il tetraedro per il fuoco, l'ottaedro per l'aria, l'icosaedro per l'acqua e il cubo per la terra; cfr. Pl. *Ti.* 55a-56c) mostra una varietà notevole che contribuisce a rafforzare l'ipotesi del Forestiero. Tasso non conta correttamente le facce del tetraedro, aggiungendone due («la figura piramidale, cioè di sei base»), confondendo forse il loro numero con quello degli spigoli, che nel tetraedro sono effettivamente sei.

92. Non soltanto nella diversità di caratteristiche degli elementi immutabili (le stelle, § 50) o nella varietà microscopica dei quattro elementi naturali (acqua, terra, fuoco, aria, § 51) si misura la dissomiglianza e, quindi, la commistione di essere e non essere, ma tanto

F.N. Ma se ne le cose semplici è tanta dissimilitudine, maggiore senza dubbio sarà la dissomiglianza ne le cose composte.

C. Senza fallo, e non solo di ciascuna cosa per rispetto de l'altra, ma di tutte insieme e di ciascuna verso di sé.

[53] F.N. È dunque il simile sempre congiunto co 'l dissimile, anzi queste due nature sono affisse insieme quasi con uncini o con ami, come si legge nel *Parmenide* di Platone ch'è l'ente co 'l non ente; laonde possiamo conchiudere che niuna cosa sia simile in tutto a l'altre, né pure a se medesima, anzi, in quanto ciascuna partecipa di quel che non è, io dico de la privazione, partecipa ancora del dissimile, e solo quello ch'è vero ente, il quale, parlando di sé, disse: *Ego sum qui sum*, è in tutto somigliante a se medesimo. Non troveremo adunque le simili similitudini in modo alcuno, ma tutte saranno similitudini dissomiglianti.[93]

C. Così mi pare per questa ragione.

[54] F.N. E di queste quelle che saranno più dissimili saranno più convenienti a le cose divine.[94]

più nelle materie da loro generate, come le comete, le meteore («altre impressioni dell'aria»), l'arcobaleno («l'arco celeste») e l'alone lunare («la luna e il suo cinto»), che si credevano variamente causati dagli elementi stessi. Tasso anticipa qui, in parte, la distinzione gerarchica degli elementi, di impronta sostanzialmente aristotelica (dagli eterni ai corruttibili e dai perfetti agli imperfetti), attorno alla quale si struttura tutta la seconda parte del dialogo (91-236). Un corrispettivo quasi esatto di questo passo è ad esempio ai §§ 107-109: «io sono uscito, non me ne avveggendo, da la via prescritta e, parlando de la confusione, ho confuso l'ordine che si dee servare ne la divisione: [...] torniamo a i corpi semplici, fra' quali peraventura si potrebbono numerare le comete e l'altre imagini di fuoco che si veggono ne la sublime region de l'aria, tutto che siano generate da essalazion terrestre. [...] De l'arco celeste, che fu detto Iride da' Latini, è stata fatta impresa: e si potrebbe far di quello che i Greci dicono *halos*, che noi possiamo dir corona de la luna, per dimostrar la varietà de l'umane grandezze e di queste corone de' principi del mondo, le quali si dileguano ad ogni vento di contraria fortuna».

93. Il paragrafo riassume in termini limpidi lo scarto conoscitivo che si misura, all'interno della filosofia antica, tra la lezione di Parmenide e quella di Platone. Alla celebre formula «l'essere è e non può non essere, il non essere non è e non può non essere», cuore del pensiero di Parmenide, nel dialogo omonimo Platone oppone una più sottile rappresentazione del mondo sensibile come varia commistione di essere e di non essere (Pl. *Prm.* 148d). Nell'interpretazione di Tasso la «dissomiglianza» tra un oggetto sensibile e la sua idea (o matrice) assoluta è, sulla scorta dello Pseudo-Dionigi e della tradizione neoplatonica, una delle manifestazioni dell'essere sempre commisto al non essere nella dimensione contingente del mondo terreno; così, almeno una minima parte di non essere è riscontrabile in ogni ente che non sia Dio, l'unico essere totalmente uniforme e identico a se stesso («Io sono colui che sono», Ex 3,14).

94. A mo' di conclusione dell'innesto testuale 50-53 il Forestiero stabilisce le regole di una corretta rappresentazione del divino per mezzo di immagini. Posto che non si dà mai

C. Io con gli altri che non sono di così alto intendimento rimarremo sempre più sodisfatti de le imagini che siano, quanto si può, somiglianti.

F.N. E quali son queste?

C. Le belle per mio parere sono quelle che più convengono a le cose divine, perché io non so né imaginare né intendere cosa più bella de la divinità.

[55] F.N. Già questo modo non è rifiutato da la teologia medesima, la quale, come dice Dionigi Areopagita, per figurarci la divinità, raccolse insieme tutte le maniere di varia bellezza. Concedasi adunque a la divinità, de la quale sogliamo affermar molte cose, sì veramente che l'altro de le dissimilitudini e de le negazioni sia riputato propriissimo de' sacri misteri, e l'uno serva a sensi e l'altro a l'intelletto solamente.[95]

C. Già intendo la distinzione.

[56] F.N. Or, se vi pare che le cose proprie debbano esser separate da l'improprie e da le communi, separiamo questi due modi o queste due spezie di significazione, e sia usato ne le cose divine o sacre il significare i concetti con imagini dissomiglianti; ma ne le cose non sacre si esprimano i pensieri e gli affetti de l'animo con imagini somiglianti.

C. Come a voi pare.

[57] F.N. Diremo adunque che l'impresa è una espressione overo una significazione del concetto de l'animo, la quale si faccia con imagini somiglianti e appropriate.[96]

C. Buona mi pare la diffinizione.

F.N. Ma peraventura non perfetta: perché non ogni pensiero né di tutti gli animi deono esser significati ne le imprese, ma i pensieri solamente de gli

una perfetta equivalenza tra gli oggetti della realtà sensibile e il mondo delle idee, perché tutti gli enti di realtà (è il discrimine che separa Platone da Parmenide) sperimentano in ugual misura l'essere e il non essere, soltanto le immagini di oggetti maggiormente «dissimili» sono adatte alla rappresentazione del divino.

95. Sulla scorta di Ps.-Dion. *Div. Nom.* IV 701c-704c, il Forestiero affianca il valore della bellezza in quanto manifestazione evidente del divino agli insegnamenti tradizionali della teologia negativa, che proponeva innazitutto di rappresentare la divinità con quello che meno le somiglia. Entrambi i modi, quello estetico che parla ai sensi e quello che poggia sul principio del velame o della contraddizione, e che parla quindi all'intelletto, sono validi e autorizzati dai teologi, ma l'«altro» modo – quello che si serve di dissimilitudini e negazioni – è da ritenersi il più adatto («propriissimo»).

96. Al termine della lunga digressione sulla rappresentazione delle cose sacre inaugurata al § 40, si propone qui una nuova e riveduta definizione di impresa che completa quella fornita al § 26 con l'aggiunta di due caratteristiche fondanti: la somiglianza e l'appropriatezza. Poiché alla prima sono stati dedicati implicitamente i paragrafi precedenti, nelle righe seguenti si sviluppa brevemente, sulla scorta delle «militari e amorose» del Giovio, soltanto la seconda, dedicata ai «pensieri [...] de gli animi nobili» e a quegli argomenti (militari e amorosi appunto) che soli paiono degni di essere trasposti in impresa.

animi nobili, o siano di guerra o di pace o d'amore; benché più ne le azioni che ne le contemplazioni, e de le azioni più ne le militari che ne le civili paiono ricercarsi l'imprese; anzi, se ricerchiamo l'origine sua, ella fu ritrovata da principi e da capitani e da uomini guerrieri e dipinta ne le insegne militari e ne gli elmi e ne gli scudi, o cominciasse insieme con questo nome al tempo de' cavalieri erranti o molto prima fosse usata da' Latini e da' Greci e da' barbari e chiamata con altro nome.[97] **[58]** Ma lasciamo ora da parte quel che appartiene a l'origine, e consideriamo le parti necessarie a la diffinizione; noi abbiamo già detto che l'impresa è significazione di pensiero deliberato intorno a cosa non minuta e non indegna, la quale porti seco difficultà ne l'essequire.[98]

C. Così mi pare conveniente.

F.N. Ma perché l'impresa non riguarda solamente il futuro ma tutti i tempi, come la profezia, la difficoltà si può considerare così ne le cose fatte come in quelle che si fanno o che deono farsi, e non in tutte le cose, ma ne le degne e ne le nobili solamente.[99]

C. Così mi pare.

[59] F.N. Tuttavolta l'impresa riguarda più il futuro che gli altri tempi; e se pur è del passato, com'è quella d'Antonio da Leva, il quale finse uno sciamo d'api co 'l motto SIC VOS, NON VOBIS, ha nondimeno considerazione al futuro, perché, se non m'inganno, quel signore volle in quella significare a l'imperatore che la sua virtù era degna di luogo onorato e sublime.[100]

97. Il quesito sull'origine del nuovo linguaggio figurativo, quando ancora non aveva assunto il nome di «impresa», era già stato posto ai §§ 29-31 con parole non molto dissimili («Ma se queste furono imprese, furno avanti questo nome, il quale si usò fin al tempo de' francesi o de gli inglesi cavalieri erranti», § 31, derivate entrambe da Giovio 1978, pp. 34-36), il che potrebbe suggerire l'ipotesi che anche questi paragrafi non appartengano *in toto* alla medesima linea argomentativa delle pagine che seguono e precedono, ma siano il frutto di un montaggio non perfettamente risolto nelle sue ridondanze e ripetizioni.

98. Terza definizione di impresa, che fonde in un unico enunciato le definizioni dei §§ 26 (significazione di concetti attorno a cose fatte o da fare), 29-30 e 57 (significazione di pensiero deliberato attorno a cosa non minuta e non indegna, difficile da eseguire). Non si esplicitano più invece, forse perché dati per acquisiti, gli strumenti di cui si serve il linguaggio delle imprese: «le figure e le note» (26) e le «imagini somiglianti» (56).

99. Il passo riprende la constatazione sull'ambivalenza cronologica del termine «impresa» già messa in luce ai §§26-29 («le cose fatte o che abbiamo da fare»), cioè il suo valere sia per il passato – con il vanto delle cose fatte – che per il futuro – come auspicio per un'azione da compiere; aggiunge qui però il tempo presente (le cose che si fanno) e l'elemento cruciale e restrittivo dell'appropriatezza, che è conquista del paragrafo precedente.

100. L'impresa citata compare in quasi tutta la trattatistica coeva (Giovio 1978, p. 55; Ruscelli 1566, pp. 65-66; Taegio 1571, c. 27*r-v* [ma 25*r-v*]; Contile 1574, c. 38*r*) e può dirsi un caso esemplare, anche per la fortuna del motto di derivazione pseudo-virgiliana. An-

C. Assai mi piace l'opinione, perché l'imprese a gli ignobili sono come l'arme, che non sono lor convenienti in modo alcuno.

[60] F.N. Cotesto è vero; tuttavolta la nobiltà dee considerarsi più ne la virtù e ne l'animo che ne la fortuna o nel nascimento: laonde coloro che hanno avuto in dono dal cielo l'altezza de l'animo, tutto che siano nati d'oscuri progenitori, possono far l'arme de la sua famiglia, a la quale essi danno l'origine, e l'insegne e l'imprese parimente: e io ho conosciuto un cavaliero nato di picciola condizione, ma, sì come si dimostrava, magnanimo, il quale per impresa fece il monte Olimpo con questo motto TENTANDA VIA EST.[101]

tonio de Leyva (1480 ca.-1536) fu uno dei condottieri imperiali attivi nel Nord Italia durante le guerre che contrapposero Francesco II Sforza alle truppe di Carlo V. La sua ambizione di ottenere il Ducato di Milano – il «luogo onorato e sublime» cui si accenna alla fine del paragrafo – si scontrò con la volontà dell'Imperatore, che lo avocò a sé soltanto per riconsegnarlo agli Sforza dietro un pesante riscatto. L'impresa allude agli sforzi bellici compiuti dal de Leyva per beneficio d'altri e non di sé, come fanno le api («sic vos») che producono il miele non per loro stesse («non vobis») ma perché altri lo mangino. L'emistichio è parte di un pentametro («Sic vos non vobis mellificatis apes») citato in alcune vite virgiliane di epoca umanistica, assieme ad altri versi di medesima struttura metrica («sic vos non vobis nidificatis aves», «sic vos non vobis vellera fertis oves», «sic vos non vobis fertis aratra boves»), recuperando brandelli di fonti tardoantiche e altomedievali. Cfr. De Paolis 2013. Sulla fortuna umanistica del motto, anche nell'ambito delle imprese, si veda Denkinger 1931.

101. Lo scambio di battute tocca un tema – la nobiltà (di famiglia o d'animo) necessaria a chi voglia dotarsi di un'impresa – che Tasso aveva già analizzato alcuni anni prima nella lunga lettera a Giovan Battista Borgo per gli Accademici Catenati di Macerata: «Le cagioni di fare imprese sogliono essere la ricchezza, la possanza e la magnificenza di colui che le porta, o altra cosa sì fatta, de la quale l'ignobile è privato. Seguita ancor l'impresa, l'esser tenuto onorato, avuto in pregio, e riguardato con maraviglia: e questo similmente non è in colui che è privo di nobiltà. Ultimamente ripugna il portare impresa, e non far grandi azioni: ma le azioni grandi non sono proprie de l'ignobile; se non forse di quelli, i quali son principio di nobiltà, e con lo splendore de la virtù non solo illustrano i figliuoli e i nipoti, ma quasi fanno luce a l'oscurità de' loro antecessori; percioché a costoro così l'arme come l'imprese sono convenienti. [...] Rimane l'ultimo dubbio, il quale era: "Se il vizioso deve portare impresa". Intorno a che possiamo argomentare, che non debba: percioché [...] le cose malagevoli non possono essere fatte da colui che sia privo di virtù» (*Lettere*, II, n. 539). Non è dato sapere a chi appartenga l'impresa citata – anche nella lettera ai Catenati c'è un esempio simile di nobiltà di schiatta avviata per ragioni morali, coperto da anonimato («come fu a ***, la quale fu poi ereditaria de' successori») – che si serve di un celebre motto virgiliano tratto dal terzo libro della *Georgiche*: «temptanda via est, qua me quoque possim / tollere humo victorique virum volitare per ora» ("Devo tentare una via per potere anch'io sollevarmi / da terra, e volare vittorioso per le bocche degli uomini", vv. 8-9). Il monte Olimpo, inteso come sede della divinità nonché meta della mitologica scalata dei Giganti (*Met*. I 151), è immagine non infrequente nei codici figurativi rinascimentali, ad esempio sulle pareti della *Sala delle imprese* di Palazzo Te a Mantova (1524), in cui compare con il motto FIDES a celebrare lo stretto rapporto di fedeltà che unisce sudditi e sovrani, in quel caso i Gonzaga. Colpisce il

C. Bella è l'impresa.

[61] F.N. È cortesia vostra; ma non lasciamo la diffinizione de l'impresa, ne la quale, come abbiamo detto, si dee principalmente aver riguardo al tempo avenire; ma il fine è quello che principalissimamente si considera: dee adunque dichiararsi il fine, il quale in tutte l'azioni civili e militari è l'onore.

C. Ma ne le amorose, per le quali son fatte gran parte de l'imprese, è l'amore.

[62] F.N. Già sassi che l'onore e l'amore era quasi l'istesso, o tanto differente quanto è il segno esteriore da lo effetto intrinseco, percioché da niuna cosa siamo più onorati che da la benevolenza de gli uomini di giudizio: e l'amor de la donna, non che altro, suol dimostrarsi con qualche favorevole dimostrazione d'onore, per la quale i valorosi cavalieri deono esporsi a l'imprese magnanime e degne d'eterna gloria, non solamente portarle dipinte ne gli scudi e ne gli stendardi o ne' superbi palagi o in altra parte riguardevole dove siano da ciascuno rimirate.[102] **[63]** Diremo adunque che le imprese siano segni o imagini convenienti e simili a i nobili pensieri de l'animo e fatti per desiderio di onore, e che di questi alcune siano imagini di cose naturali, altre d'artificiali, e de le naturali altre eterne, altre corruttibili, de le artificiose altre disusate, altre che sono in uso.[103] Eccovi la diffinizione e la divisione ch'io

ringraziamento del Forestiero («È cortesia vostra») in risposta al complimento del Conte, cosa che lascerebbe presupporre un legame personale tra Tasso e il portatore dell'impresa, o al limite il suo creatore, non altrimenti esplicitati; «io ho conosciuto un cavaliero» è senz'altro spia di una memoria individuale di provenienza non libraria. Che lo stesso Tasso possa essere stato autore dell'impresa è ipotesi da non scartare a priori, anche per una postilla alla Giuntina di *Rime antiche*, nell'esemplare appartenuto ad Antonio Costantini, riportata da Russo 2002, p. 98: «ricordati di fare l'impresa de l'olimpo / stellante o de l'olimpo circondato dal / globo de le stelle col motto pulchriora late(n)t».

102. La riflessione attorno agli elementi costitutivi delle imprese tocca qui un punto fondante, che ne individua il fine nell'onore, secondo una ben nota tradizione di ascendenza aristotelica: «È a partire dalle forme di vita che si giudica che cosa sia il bene e la felicità. Le persone comuni e quelle più rozze la identificano con il piacere: perciò amano la vita all'insegna del godimento. [...] Al contrario le persone di un certo livello e impegnate attivamente identificano la felicità con l'onore» (*Eth. Nic.* I 1095b). Lo spunto supera e ingloba la questione sollevata dal Conte, non senza una punta polemica nei confronti di quegli aristocratici che si limitano a esporre le loro insegne araldiche senza avere mai preso parte a un'impresa reale.

103. Al procedimento di accumulo applicato sino a questo punto, nell'intento di giungere alla perfetta definizione di impresa grazie alla somma degli elementi e dei tratti distintivi che la caratterizzano (immagine, testo, adeguatezza, similitudine, desiderio d'onore), si sostituisce a partire da questo paragrafo una «divisione» (suddivisione) dei «segni o immagini» che la compongono, secondo categorie liberamente ispirate alla tassonomia aristotelica dell'essere. Ne deriva una casistica di "luoghi" della natura e della cultura che diviene

addurrei de le imprese; ma la diffinizione non so quanto sia simile o dissimile a le diffinizioni de gli altri, le quali si potevano innanzi revocare in dubbio e quasi chiamare al giudizio, considerando se in ciascuna di esse è parte soverchia o manchevole o discorde da la nostra opinione. Ma noi siamo entrati in questo ragionare quasi a caso, e io senza l'aiuto vostro non spero di poterne fare splendida riuscita.

[64] C. Quel che prima non s'è fatto, di considerare l'altrui diffinizioni, si potrebbe far dapoi che io ho intesa la vostra, perché io per me non so qual fra' due modi sia il migliore, né la cagione.

F.N. Forse io mi son dimenticato di quelle de gli altri?

C. Io me ne ricordo alcune; e, se non vi spiace di considerarle, udite questa che mi si para davanti: «L'impresa è una mutola comparazione de lo stato e del pensiero di colui che la porta, con la cosa ne la impresa contenuta».[104]

[65] F.N. La voce «mutola», che prima mi ferisce le orecchie, per sé non mi dispiace, perché veramente l'impresa è l'arte o specie d'una muta poesia; ma io direi più tosto «muta similitudine» che «muta comparazione», né por-

l'architettura stessa del dialogo nella lunga porzione di testo compresa tra i §§ 91-240. Come notato da Arbizzoni 2002, p. 90-104, soltanto ora l'autore è pronto a un confronto diretto, agonistico non meno che dialettico, con le definizioni di impresa fornite dai principali trattatisti coevi – che differiscono per eccesso, difetto o opposizione da quella tassiana («parte soverchia o manchevole o discorde da la nostra opinione»). Un serrato paragone con le definizioni proposte dalla letteratura precedente, ispiratore di questa pagina di Tasso, è in Contile 1574, c. 31*r-v*: «dovendo io per ora seguir con la regola proposta, quale definitione più conforme si debba alla impresa vera e propria, perché varii sono degli uomini i pareri, per onde giudico cosa giovevole se pongo qui in scritto tutte le definitioni le quali molti belli intelletti stimano per buone e per necessarie». Anche nella prima parte della *Molza* (8-16) il confronto con le definizioni di amore proposte dagli autori precedenti era stato il *modus operandi* grazie al quale giungere infine a una propria definizione originale.

104. «Né fo io differenza che l'imprese debbano esser composte più d'instrumenti dell'arte, che della natura, come distingue ostinatamente qualcuno, perché non essendo altro l'impresa, che una mutola comparazione dello stato et del pensiero di colui che la porta, con la cosa nella impresa contenuta, non veggo perché non sieno così gratiose et così proprie le comparationi, che da' poeti delle cose naturali si fanno, come quelle artificiali, anzi quelle che leggiamo esser da loro fatte, o delle fiere, o delli uccelli, hanno più del grande e dell'eroico» (Bargagli 1572, p. 149). Ma la citazione giunge a Tasso attraverso la mediazione di Giovanni Andrea Palazzi, il cui sunto è assai simile a quello proposto nel *Conte*: «Il Sodo Intronato (come riferisce il Materiale nella seconda parte del suo dialogo de' giuochi senesi) disse "L'impresa altro non essere, che una mutola comparazione dello stato, e del pensiero di colui, che la porta, con la cosa nell'impresa contenuta"» (Palazzi 1575, pp. 100-101). "Materiale" era lo pseudonimo di Girolamo Bargagli (1537-1586), lo "Schietto" di suo fratello di Scipione (1540-1612), autore di un dialogo pubblicato nel 1578 e pure utilizzato da Tasso, mentre il "Sodo" era il soprannome di Marcantonio Piccolomini, tutti membri dell'Accademia degli Intronati di Siena.

rei il nome de l'impresa ne la sua diffinizione. Ma se buona è questa diffinizione, il motto non solamente non è necessario ne l'impresa, ma è soverchio e vizioso, né altro mi par di poter raccogliere de l'intenzione de l'autore.[105]

[66] C. Questo, se non m'inganno, fu il suo intendimento. Ma udite l'altra, che forse più vi piacerà: «L'impresa è componimento di figura e di motto, rappresentando virtuoso e magnanimo disegno».[106]

F.N. In questa diffinizione nulla si può desiderare peraventura, se il motto è necessario, come molti estimano, e se l'impresa è quasi un composto di corpo e d'animo, quantunque il nome «disegno» sia usato metaforicamente, come quello che si dice propriamente de la pittura e non si trasporta ne i pensieri de l'animo. Ma ne le difinizioni di cose sì fatte io non sono severo soverchiamente e non biasmo le translazioni, tutto che da Aristotele e da Averroè siano riprese;[107] Platone ancora diffinì l'anima luogo de le forme e il

105. Il confronto tra le qualità intrinseche della poesia e della pittura, cui questo passo fa riferimento, sta al cuore del dibattito rinascimentale attorno al paragone delle arti. Si noti l'accento ironico nelle parole del Forestiero, che si vede ferire l'orecchio dalla parola «mutola» (muta). Per un'introduzione al tema dell'*ut pictura poësis* negli ultimi decenni del secolo si rimanda al saggi di Lee 1940, pp. 197-269, e Ossola 2014. L'impresa muta, cioè priva di componente testuale («motto»), è ipotesi vagliata in realtà da quasi tutti i teorici coevi – ad esempio Domenichi 1556, pp. 92-93; Ruscelli 1566, pp. 9-10; Giovio 1978, pp. 39 e 55; Bargagli 1578, pp. 63-64; Capaccio 1592, c. 73*r* – ma nella maggior parte dei casi viene scartata in quanto imperfetta. Sulla necessità del motto, e di rimando sulle responsabilità dei poeti nella creazione delle imprese, si ritornerà ai §§ 78-90 e ancora nel finale ai §§ 244-262, alle cui note si rimanda per maggiori dettagli. L'appunto del Forestiero sulla presenza del termine «impresa» nella sua stessa definizione, errore di Bargagli, mette a frutto gli insegnamenti della logica aristotelica applicata alla ricerca semantica, così come espressa ad esempio negli *Analitici Secondi*.

106. «Si dee definire l'impresa, come inventione rappresentata dall'Artefitio, et è tale la definitione: l'impresa è componimento di figura e di motto rappresentando vertuoso e magnanimo disegno. Si dice *componimento* in luogo di genere, o di predicato, secondo che si richiede a suggetti dell'artifitio. Si dice poi *di figura* perché in essa si ritruova la somiglianza per la quale si scuopre la intentione di colui che publica la stessa figura per impresa. Si dice *motto* che è un parlar breve et alquanto scuro con senso conferrente alla particolar qualità della stessa figura, di cui è anima particolare, si dice ancora, *rappresentando virtuoso e magnanimo disegno* in luogo di forma che specifica la vera e vitale proprietà dell'impresa» (Contile 1574, c. 31*v*, nostri i corsivi).

107. Sovente d'accordo con Contile, Tasso è tentato di discostarsene in questo caso per l'utilizzo non univoco del termine «disegno», inteso metaforicamente come "proposito", "intenzione" («i pensieri de l'animo»). Il riferimento all'autorità di Aristotele, e al suo invito alla chiarezza espressiva, potrebbe guardare agli *Analitici Secondi* («Se bisogna non discutere per *metafore*, è chiaro che non bisogna neppure definire né per metafore, né quelle cose che sono dette per metafore», II 97b) oppure alla *Poetica* («se l'elocuzione fosse costituita da metafore [ne risulterà] l'enigma», 1458a). Tasso possedeva il commento di Averroè alla

suo discepolo disse [che] la memoria era quasi una pittura de l'anima.[108] Ma passiamo più oltre.

[67] C. Questa è, come dicono, del Palazzo: «L'impresa è un modo d'esprimere qualche nostro concetto, principalmente affettuoso, con l'imagine di cosa che abbia con questo convenienza, necessariamente accompagnata da un breve motto di parole a questo atte».[109]

[68] F.N. Pone l'impresa fra i modi del significare, benché ella sia più tosto tra le spezie; ma il modo più propriamente è de l'arte che de la opera artificiosa, la quale non è modo, ma fatta con modo. Ma queste sono considerazioni o troppo sottili o troppo severe, come sarebbe s'io dicessi che l'impresa fosse un modo d'esprimere tutti i concetti, non solamente qualche concetto; ma questa peraventura è di quelle diffinizioni d'Aristotele, ne la *Topica*, ch'esso e Alessandro suo commentatore chiamano diffinizione de la cosa ben disposta, la quale par che sia più ristretta de l'altre e non contenga tutti i particolari: solo mi fa dubbio ch'egli v'includa il motto come necessario.[110]

Poetica, nell'edizione veneziana stampata da Giorgio Arrivabene nel 1515, conservata tra i *Postillati Barberiniani* della Biblioteca Apostolica (Russo 2022, n. 36, per cui vedi Baldassarri 1999, p. 120), mentre per la lettura avveroistica degli *Analitici Secondi* avrebbe potuto servirsi delle *Tabula et dilucidationes in dicta Aristotelis et Averrois* di Marcantonio Zimara (Venezia, Scotto, 1565). Il nome di Averroè compare nella medesima pagina di Contile da cui proviene la citazione in oggetto, che può quindi aver funto da suggeritore implicito: «E ben dice Averroè nel capitolo delle definitioni, cioè che delle cose artificiali, prima s'appone la materia secondariamente la forma» (Contile 1574, 31*v*).

108. L'intuizione platonica dell'anima come ricettore della bellezza, espressa in *Phdr.* 250A, ha trovato compiuta formulazione in Aristotele («il suo discepolo») e come tale la riporta Tasso, pensando a *de An.* III 3 429a: «si esprimono bene coloro i quali affermano che l'anima è il luogo delle forme, solo che tale non è l'intera anima, ma quella intellettiva, ed essa non è in atto, ma in potenza le forme»; che l'anima non pensi mai senza immagine, e che la memoria umana dipenda quindi anche dalla sua capacità "pittorica", è affermato in un passo successivo del medesimo trattato (*de An.* III 7 431b) e pure in una pagina celebre di *Mem.* 450a.

109. «Ho fatto risolutione, mutando proposito, di affermativamente dire: l'impresa esser un modo di esprimere qualche nostro concetto, principalmente affettuoso, con l'imagine di cosa, c'abbia con quello, per se stessa, convenienza necessariamente accompagnata da un breve motto di parole, a questo atte» (Palazzi 1575, p. 102).

110. Se una definizione «dice più del necessario, in primo luogo bisogna esaminare se utilizza una caratteristica che appartiene a tutte le realtà, oppure, più in generale, a tutto ciò che "è", o a tutto ciò che cade sotto il medesimo genere di ciò che deve essere definito. Infatti tale caratteristica è superflua. [...] ciò che appartiene a tutte le realtà non distingue assolutamente nulla» (Arist. *Top.* VI 140a). L'obiezione mossa dal Forestiero, forte dell'*auctoritas* dello Stagirita, alla definizione proposta da Palazzi è che questa sia troppo ampia e che perciò finisca per affermare cose non vere, ponendo l'impresa nei «modi del significare» (a livello quindi di generi come poesia e pittura) e non tra le specie che si servono di

[69] C. Questa diffinizione ancora mi sovviene: «L'impresa è un segno proprio ad alcuno e preso da lui per adornamento o per discoprimento d'alcuna cosa fatta o da farsi o perdurante, overo per parte de le sopradette cose».[111]

F.N. Quasi tutte l'imprese fossero proprie e non alcune communi; ma, s'io non sono errato, ve ne sono alcune portate da molti, come per giudizio del Giovio fu quella de' giunchi portata da' signori Colonnesi co 'l motto FLECTIMUR, NON FRANGIMUR.[112]

[70] C. Un'altra diffinizione mi sovviene de l'Armigio: «L'impresa è una mestura mistica di pittura e di parole, rappresentante in picciol campo a qualunque uomo di non ottuso intelletto qualche recondito senso d'una o di più persone».[113]

poesia e pittura (come gli emblemi, le armi, i geroglifici, le medaglie, ecc.). Secondo BASILE 1993, p. 114, Tasso poteva leggere, del commentatore aristotelico Alessandro di Afrodisia, l'*Explicatio in octo libros Topicorum Aristotelis* apparsa a Venezia per i tipi di Giovanni Griffio nel 1554. La sorpresa del Forestiero riguardo alla questione del motto non entra nel merito della sua necessità (con la quale concorda) ma sulla sua presenza in una definizione troppo ampia e generica.

111. «Ciò che ora vengo io a dirvi, è un'altra particella del ragguaglio [...] nel quale mi scrisse ancora l'amico mio [...] l'impresa [...] essere un segno propio ad alcuno, preso da lui per adornamento, riconoscimento, essercitio d'altrui intelligenza et discoprimento d'alcuna cosa fatta, o da farsi, o perdurante, o vero per parte delle sopradette cose» (BARGAGLI 1578, p. 37). Nel dialogo di Scipione Bargagli si pone la questione dell'appropriatezza di un'impresa nei confronti di chi la porta, e della possibilità che questa possa essere indossata eventualmente anche da altri. Non diversamente la questione era stata impostata, per vie di negazione, da PALAZZI 1575, p. 102 (salvo poi ammettere l'imperfezione di un simile procedimento): «Mi era quasi rissoluto di così dire: l'impresa una composizion essere di poche parole e di figure che *non* è zifra, *non* livrea, *non* emblema, *non* insegna, *non* cimiero, *né* rovescio di medaglia, che i nostri concetti manifesta» (nostri i corsivi).

112. «I signori Colonnesi ne portarono una [impresa], la quale serviva universalmente per tutto il ceppo, fatta in quello esterminio di Papa Alessandro contra i baroni romani, perché furono costretti tutti col Cardinal Giovanni fuggirsi di Roma e ricoverarono parte nel regno di Napoli e parte in Sicilia [...]. L'impresa fu che essi volevano dire che, ancor che la Fortuna gli perseguitasse e gli sbattesse, essi però restavano ancora vivi e con speranza che, passata l'asprezza della borasca, s'avessero a rilevare. Fu dico l'impresa alquanti giunchi in mezo d'una palude turbata da venti, la natura de' quali è di piegarsi ma non già di rompersi per l'impeto de l'onde o de' venti. Era il motto *Flectimur non frangimur undis*» (GIOVIO 1978, p. 83). Lo storico comense riteneva che l'origine dello stemma dei Colonna, il cui motto vale «Ci pieghiamo a causa delle onde, ma non ci spezziamo», andasse fatta risalire allo scontro tra le più potenti famiglie romane e il papa straniero Alessandro VI, che sedette sul soglio di Pietro dal 1492 al 1503. Una possibile fonte per l'immagine e il motto è nella *Favole* di Aviano (*De quercu et harundine*).

113. Non refuso, bensì travisamento d'autore ripetuto due volte; si tratta in realtà di Bartolomeo Arnigio (1523-1577), curatore delle *Rime degli Academici Occulti con le loro imprese et discorsi*, Brescia, 1568, volume introdotto da un celebre discorso sull'impresa di Sileno

[71] F.N. L'Armigio accommuna fra molti quel che l'altro appropria. Ma di questo proposito mi sovvengono le parole di Dante, parlando de le parti:

> L'uno al publico segno i gigli gialli
> Oppone e l'altro appropria quello a parte;
> Sì che non so veder qual più si falli.

Da le quali io raccoglio che l'aquila fosse publico segno e non privato né proprio, e che ciascuno erri appropriandolo a qualche parte, come fanno i ghibellini, non meno che opponendosi a l'aquila, com'è de' guelfi;[114] ma l'aquila per mio aviso fu insegna de' Romani avanti che fosse trovato questo nome d'impresa, e soleva esser portata in guerra con molte altre insegne, che furno quattro per opinione di Plinio: il lupo, il minotauro, il cavallo e il cinghiale, a le quali Vegezio aggiunge il dragone.[115] **[72]** Ma alcuni anni avanti Mario

e il motto *Intus non extra* che gli valse una certa fama tra i letterati dell'epoca; cfr. MAGGI 1997, pp. 43-61, e MOTTA 1997, pp. 35-38, a cui si rimanda anche per ulteriori approfondimenti bibliografici. La citazione riportata da Tasso si presenta in questa forma nell'originale: «L'impresa, a mio giudicio, è una mistura mistica di pittura et parole rappresentante in picciolo campo a qualunque buono di non ottuso Intelletto qualche recondito senso d'una e di più persone; non solo ogni onorato Cavaliere, ogni gran Prencipe, ogni gentil Amante, et ogni pellegrino Ingegno; ma ciascuna Academia ancora, da molti anni in qua, si è posta a drizzarne alcuna, come Indicio o Dimostramento della commune sua intentione» (ARNIGIO 1568, c. 1*v*).

114. Il Forestiero anticipa nel suo stesso dettato («quel che l'altro appropria») un sintagma prelevato da alcuni versi di Dante che cita in esteso poco più avanti, tratti dal discorso di Giustiniano sulla fortuna e il destino dell'aquila romana (*Par.* VI 100-102), e ha così buon gioco a fingere un'inverosimile rammemorazione («mi sovvengono...»). Se nella *Commedia* lo scontro era tra i guelfi che opponevano il giglio di Francia all'aquila della giustizia imperiale e i ghibellini che invece la accettavano soltanto per eleggerla a simbolo dei loro interessi di parte, nel *Conte* l'opposizione è tra Bartolomeo Arnigio, che accomuna l'impresa a più persone, e Scipione Bargagli (l'«altro» citato poco prima) che la vorrebbe personale e individuale («l'appropria»). Il simbolo dell'aquila imperiale vale in realtà – così la intende Dante e con lui Tasso – quale «pubblico segno», emblema universale di un concetto che precede, anche cronologicamente, la creazione del linguaggio delle imprese. Il motivo contingente costringe l'autore ad anticipare qui una parte della trattazione dell'immagine dell'aquila che troverà spazio, con numerose applicazioni pratiche nel campo delle imprese, ai §§ 158-163.

115. «Romanis eam legionibus C. Marius in secundo Consulatu suo proprie dicavit. Erat et antea prima cum quatuor aliis: lupi, minotauri, equi, aprique singulos ordines anteibant. Paucis ante annis sola in aciem portari coepta erat: reliqua in castris relinquebantur. Marius in totum ea abdicavit» (PLINIO 1582, p. 174; cfr. *Nat. Hist.* X 5 16), ma l'aneddoto sul console Caio Mario (156-86 a.C.) è comune alla letteratura delle imprese, ad esempio in GRIZI 1586 («l'insegne ordinarie delle leggioni sotto la Republica furono il Cavallo, il Cingiale, il Lupo, il Montone, il Drago et le quattro lettere S.P.Q.R. benché da Mario furon annullate l'Insegne

l'altre erano lasciate ne gli alloggiamenti e sola l'aquila era portata in battaglia; Mario al fine, il quale da l'apparir de l'aquila aveva preso ottimo augurio, rifiutò tutte l'altre insegne e di questa sola volle servirsi ne la guerra, consacrandola quasi propria a le legioni romane, da le quali fu portata con varî colori e in varî campi, se pur debbiamo prestar credenza a Giovanni Villani, in cui si legge che Mario contra i Cimbri portò l'aquila d'argento, e Catilina, quando fu sconfitto da Antonio ne le parti di Pistoia, e il gran Pompeo portò il campo azzurro l'aquila d'argento. Cesare la portò d'oro nel campo vermiglio; Augusto suo successore mutò l'insegna, portando nel campo dorato l'aquila naturale, cioè nera, la quale fu similmente spiegata da gli altri imperatori romani insino a tanto che da Costantino e da gli altri imperatori greci fu di nuovo inalzata in campo vermiglio ad imitazione di Cesare, il quale la tinse del sangue civile ne' campi di Farsaglia.[116] **[73]** E ora si potrebbe senza dubbio affermare ch'ella fosse stata impresa de' Romani e prima de' Persiani, da' quali fu portata in guerra sino al tempo di Ciro, come si legge in Senofonte:[117] peroché l'aquila ha tutte quelle condizioni che son richieste a l'impresa de gli imperatori e de' regi, né so che le manchi se non il motto, per lo quale distin-

degli altri animali, et riposta l'Aquila in luogo di tutti», p. 15) e PALAZZI 1575, da cui deriva il riferimento all'*Epitoma rei militari*s di Vegezio: «vi dirò, che i Romani publicamente molte ne hebbero, e tra l'altre l'Aquila, il Dragone, et il Minotauro. [...] De' Dragoni, onde erano Dragonarij di quella impresa i portatori chiamati, Vegetio nel capitolo 13 del secondo libro *De re militari* a noi fa fede, et Plinio del Minotauro nel 4 capitolo del 10 libro» (pp. 20-21).

116. L'intero paragrafo è trascrizione piuttosto fedele di una pagina di Giovanni Villani, da cui derivano anche tutte le fonti antiche richiamate dal Forestiero: «Ben'è vero che' signori romani, consoli e dittatori, dapoi che l'aguglia per agurio aparve sopra Tarpea, cioè sopra la camera del tesoro di Campidoglio, come Tito Livio fa menzione, si presono l'arme in loro insegne ad aquila; e troviamo che 'l consolo Mario ne la battaglia de' Cimbri ebbe le sue insegne con l'aquila d'argento, e simile insegna portava Catellina quando fu sconfitto da Antonio nelle parti di Pistoia, come recita Salustio. E 'l grande Pompeo la portò il campo azzurro e l'aquila d'argento: e Iulio Cesare la portò il campo vermiglio e l'aquila ad oro, come fa menzione Lucano [...]. Ma poi Ottaviano Agusto, suo nipote e successore imperadore, la mutò, e portò il campo ad oro, e l'aquila naturale di colore nero a similitudine della signoria dello imperio, che come l'aquila è sovra ogni uccello, e vede chiaro più ch'altro animale, e vola infino al cielo dell'emisperio del fuoco, così lo 'mperio dé essere sopra ogni signoria temporale. E appresso Ottaviano tutti gli imperadori de' Romani l'hanno per simile modo portata; ma Gostantino, e poi gli altri imperadori de' Greci ritennono la 'nsegna di Iulio Cesare, cioè il campo vermiglio e l'aquila ad oro, ma con due capi» (*Nova cronica* II III).

117. «La sola differenza che passava tra le armi di Ciro, e le armi di quelli della sua compagnia, era che queste erano dorate, e le sue rilucevano come uno specchio. [...] a tutti comandò di guardare lo stendardo Reale, e di marciare tutti uniti. Il detto stendardo poi era un'aquila d'oro sopra una lunga asta con le ale aperte; le quali insegne ancora oggi sono in uso presso i Re di Persia» (XEN. *Cyr.* VII I).

guono molti l'armi da le imprese.[118] **[74]** Dicono ancora che l'armi sono *insignia gentis* e proprie d'una famiglia, ma l'imprese vogliono che siano particolari: distinzione in vero volontaria, la quale non porta seco alcuna necessità. Altri son d'altra opinione e vogliono più tosto che il campo determinato da colori o da sbarre, il quale non si richiede ne l'imprese, sia proprio de l'arme, o sua differenza specifica per la qual si distingue da l'impresa e fa arme, come dicono, per sua natura.[119] **[75]** Ma da le cose dette potrebbono nascere molti dubi ne la diffinizione de l'impresa; e prima, se le parole siano necessarie o soverchie ne l'impresa, e s'elle son necessarie per dichiarar l'intenzione o in qual altro modo, e poi se l'imprese siano proprie o se communi, se differenti da l'armi o se l'istesse, e qual diversità sia ne l'antichità e ne l'origine di queste e di quelle; a le quali si potrebbono aggiungere molte altre questioni de la simplicità o de la moltitudine de' corpi e de le figure e de' colori, se meritano biasimo le umane o le prodigiose, e molti precetti intorno a ciò e molte osservazioni.[120] **[76]** Ma io oltre al Giovio e al Ruscello e l'Ammirato pochi

118. Il simbolo dell'aquila, di cui il Forestiero si è servito fin qui – come suggeriva la definizione di Bartolomeo Arnigio: «l'impresa è una mestura mistica [...] rappresentante [...] qualche recondito senso d'una o più persone» – per affrontare la differenza tra le imprese personali (proprie) e quelle con un valore universale, adatte perciò a un contesto comunitario, riporta il discorso sulle armi familiari già affrontate al § 32, laddove Tasso aveva voluto inserire una citazione del recente libro di Marcus Welser sulla storia antica della città di Augsburg. Il confronto tra i due passi dedicati al medesimo argomento, posti a distanza di oltre quaranta paragrafi, sembrerebbe confermare l'ipotesi che il primo sia una tarda interpolazione suggerita dall'uscita editoriale del Welser e dalla volontà di omaggiare uno stimato collega.

119. Il Forestiero non pare accontentarsi della distinzione vulgata, secondo la quale le armi sono proprie delle famiglie e le imprese invece dei singoli. Tra le motivazioni formali ricorda la differenza nell'uso del colore e delle superfici coperte da linee rette, tipici dell'araldica, di cui parla anche PALAZZI 1575, pp. 104-105: «per escludervi ogni aiuto di colori, o d'altre cose tali, che nelle Livree et nell'Arme stanno con significazione, il che non adiviene nell'imprese, dove i colori non servono, né punto convengono al concetto dell'autore, ma la natura sola, et delle figure l'essenza». Ma cfr. anche, proprio sull'aquila, RUSCELLI 1556, p. 192: «Il primo et principalissimo precetto che s'ha da avere nel farle regolatamente, è questo che l'imprese non abbiano in alcun modo bisogno di colore alcuno, come sarebbe chi volesse far per qualche suo intento un'Aquila con l'ale d'oro o candele col verde in piede, o altre cose sì fatte».

120. Dopo avere già fornito alcune sue definizioni di impresa (§§ 26, 57, 61 e 63), e avere discusso brevemente quelle di altri autori (64-74), Tasso riassume qui alcune delle principali questioni poste sul tavolo: (1) necessità o meno del motto; (2) se l'impresa sia personale o condivisa; (3) in che misura coincida con l'arme (e differenze genetiche tra le due); (4) quale grado di complessità sia auspicabile nel disegno; (5) necessità o meno del colore; (6) se la figura umana sia permessa; (7) se le figure mostruose («prodigiose») siano permesse. La ricapitolazione precede un nuovo scandaglio sulla componente verbale dell'impresa (il cosiddetto «motto») che occuperà i §§ 78-90.

altri ho letti in questa materia, ne la quale, come ho inteso, scrissero Claudio Paradino, Gabriel Simeone, Lodovico Domenichi, Claudio Pittoni, Alessandro Farra, Luca Contile, Bartolomeo Taegio, oltre a l'Alciato, che scrisse de gli emblemi, e Pierio Valeriano, che trattò la materia de le ieroglifiche assai somigliante.[121] **[77]** Io, già prima che fossero usciti questi ultimi libri, ne dissi alcune cose che ho poi riconosciute, quasi mie;[122] altre ne udii, de le quali

121. Quella offerta dal Forestiero è una bibliografia significativa, seppure non completa, dei principali titoli dell'epoca (nell'ordine in cui compaiono nel paragrafo): *Ragionamento di Mons. Paolo Giovio sopra i motti, et disegni d'arme, et d'amore, che communemente chiamano imprese. Con un discorso di Girolamo Ruscelli intorno allo stesso soggetto*, Venezia, Giordano Ziletti, 1556; di Girolamo Ruscelli, oltre al commento del Giovio, sono anche *Le imprese illustri, con espositioni et discorsi*, Venezia, Francesco Rampazetto, 1566; Scipione Ammirato, *Il Rota overo dell'imprese*, Napoli, Scotto, 1562; Claude Paradin, *Devises heroïques*, Lyon, De Tournes et Gazeau, 1557; Gabriele Simeoni, *Le imprese eroiche e morali*, Lyon, Guillaume Rouillé, 1559; *Dialogo delle imprese militari et amorose di Monsignor Giovio con un Ragionamento di Messer Lodovico Domenichi*, Venezia, Giolito de' Ferrari, 1556 (poi anche a Lione, presso Guillaume Rouillé, nel 1574); Giovanni Battista Pittoni, *Imprese di diversi principi, duchi, signori, e d'altri personaggi, et uomini illustri. Con alcune stanze del Dolce che dichiarano i motti di esse imprese*, [Venezia, 1562], poi anche presso Girolamo Porro, 1578, e presso Francesco Ziletti, 1583; Alessandro Farra, *Settenario dell'humana riduttione*, Venezia, Zanetti, 1571 (parte VII, *Filosofia simbolica overo delle imprese*); Luca Contile, *Ragionamento sopra la proprietà delle imprese*, Pavia, Girolamo Bartoli, 1574; Bartolomeo Taegio, *Il Liceo*, Milano, Pacifico Ponzio, 1571 (*Libro secondo, dove si ragiona dell'arte di fabbricare le imprese*). Su un diverso piano, quello dell'emblematica e dell'iconologia: Andrea Alciati, *Emblematum liber*, Augsburg, Steynerum, 1531 (e moltissime edizioni successive), e Pierio Valeriano, *Hieroglyphica, sive de sacris Aegyptiorum aliarumque gentium literis commentariorum libri LVIII*, Basilea, Isengrin, 1556 [poi anche Firenze, 1556]. Qualcosa di simile, ma più breve, aveva proposto Bargagli 1578, p. 37: «cotesti altri libri, che nel medesimo ordine seguono appresso, che sono di Claudio Paradino, di Gabrile Simenoni, di Lodovico Domenichi, et di Giovan Battista Pittoni, et se d'altri ve ne sono, non accade aprirgli». Colpisce in Tasso la suddivisione in due gruppi degli autori citati, quelli la cui lettura è effettivamente dichiarata dal Forestiero (Giovio, Ruscelli, Ammirato), e quelli di cui invece avrebbe soltanto sentito parlare (Paradin, Simeoni, Domenichi, Pittoni, Farra, Contile, Taegio); che la seconda affermazione sia insincera è dimostrato dalle numerose citazioni non dichiarate del lavoro di Contile, di cui Tasso dovette avere una conoscenza approfondita, e così di altri testi nemmeno ricordati in questo elenco (Arnigio 1568, Bargagli 1572, Palazzi 1575, Bargagli 1578, Grizi 1586, Guazzo 1587) e utilizzati con dovizia nella stesura del *Conte*.

122. L'autore difende l'originalità delle proprie posizioni alludendo forse a suoi interventi giovanili sul tema delle imprese, precedenti quindi le ultime pubblicazioni ricordate poc'anzi, e di cui però sembrerebbe non essere rimasta traccia. A meno che il riferimento non sia alle due lettere a Curzio Ardizio scritte verosimilmente nel 1582 (*Lettere*, I, nn. 200-201), oppure al breve trattato spedito in epoca incerta a Giovanni Battista Borgo e agli altri Accademici Catenati di Macerata (n. 539), comunque in date troppo recenti per poter vantare una reale precedenza sulla maggior parte dei titoli citati.

conservo alcuna memoria. Ma senza vostro aiuto estimo più difficile il fine del ragionamento che non mi parve il principio; ed essendo entrato senza molto pensiero in questo quasi campo de l'imprese, son molto sollecito del modo d'uscirne; aiutatemi adunque a dubitare almeno, se non a terminare le questioni ne le quali gli altri si sono affaticati.[123]

C. Questo è così largo e così fiorito campo che lo spaziarvi a me sarà caro, come però a voi non paia soverchiamente faticoso; ma io non so che aiuto darvi che vi trattenga.

[78] F.N. Or cominciamo da quella parte che io prima proposi, dico se le parole siano necessarie a l'imprese; e se troveremo ch'elle vi si ricerchino necessariamente, suppliremo a l'imperfezione di quella che da noi è stata data. E perché meglio intendiamo il vero, io vi domando il vostro parere, se voi riponete l'artificio del far l'imprese sotto l'arte de la poesia o no.[124]

C. A me pare che il facitore de l'imprese sia poeta, come parve ad alcun altro, il quale disse che l'impresa è non solo parte di poesia, ma di eccelente e di sovrana poesia.

[79] F.N. Ma s'ella fosse poesia, usarebbe gli instrumenti de la poesia, che sono il parlare, il ritmo e l'armonia, e non altri.[125]

123. Il passaggio è un'ulteriore dichiarazione del ruolo subalterno eppure preziosissimo del Conte nell'economia del dialogo, come gia avvenuto al § 63 con parole molto simili: «Ma noi siamo entrati in questo ragionare quasi a caso, e io senza l'aiuto vostro non spero di poterne fare splendida riuscita». La metafora del «campo» da cui è difficile uscire è suggerita dalla definizione di Bartolomeo Arnigio riportata al § 70 («L'impresa è una mestura mistica di pittura e di parole, rappresentante in picciol campo a qualunque uomo di non ottuso intelletto qualche recondito senso d'una o di più persone»), ma recupera anche un'immagine e una dinamica già presenti in Giovio 1978, p. 34: «Il ragionare appunto di questo soggetto è proprio un entrare in un gran pelago e da non poterne tosto riuscire».

124. Si torna ad affrontare la questione del motto, cruciale nella letteratura teorica sulle imprese, che già era stata toccata ai §§ 34-37 (in rapporto ai geroglifici) e sulla quale si chiuderà il dialogo ai §§ 244-262 (in rapporto alle regole di Giovio e alla necessità della meraviglia). Qualora le parole dovessero risultare ineludibili («si ricerchino necessariamente»), il Forestiero si dice disposto ad aggiornare la definizione di impresa («suppliremo a l'imperfezione di quella che da noi è stata data») fornita al § 63 – cosa che di fatto non avviene, come si affermerà al § 91 («Confermaremo adunque che...»).

125. «Né intendo già io l'impresa esser poesia in quella guisa che fa lo scrittore sopra quelle del Giovio [...] il quale afferma che 'l fare impresa è parte di poesia e parte sovrana, percioché, s'è vero (dice egli) quello che vuole Aristotile, che poesia sia imitazione, e tanto più eccellente poesia, quanto imita più cose, et con più cose; ne seguita, che l'impresa sia l'eccellentissima, potendo ogni cosa esser soggetto d'impresa, et ogni cosa vestirlo» (Bargagli 1578, p. 39). Che la poesia si serva essenzialmente di «ritmo», discorso («il parlare») e «armonia», variamente mescolati tra loro, è insegnamento aristotelico (*Poet.* 1447a) di cui Tasso mostra consapevolezza sin almeno dai tempi di *DAP* I, p. 11. Su questi temi in rapporto alla teoria delle imprese si vedano Klein 1957, p. 334, e Barocchi 1977, III, pp. 2755-2757 e 2806-2807.

C. Così pare ragionevole, se il poeta non ha altri instrumenti.

[80] F.N. Altri da Aristotele non sono assegnati al poeta: dunque il pennello e il colore, che usa nel dipingere il pittore de l'impresa, non sono instrumenti convenevoli al poeta, e molto meno lo scarpello o il martello, co 'l quale si scolpiscono l'imprese ne' marmi; e se non sono instrumenti del poeta, chi gli usa non è poeta.[126]

C. Cotesto par vero; tuttavolta io credeva che la poesia avesse alcune arti ordinate al suo servigio, come l'arte de gli istrioni e la musica e la pittura: laonde nel servirsi de gli instrumenti de le arti sottoposte non perde la sua dignità.

[81] F.N. Ma è imperfetta, se non ha alcuno instrumento proprio co 'l quale possa fare le sue operazioni, come potrete conoscere a questo essempio, che l'uomo di cui il servo è instrumento e separato, non ha questo solo instrumento esteriore ne le azioni civili e militari, ma i suoi propri ancora, con i quali non solamente governa la republica e combatte, ma contempla le cose celesti e immortali: le mani, dico, gli occhi, la lingua, la fantasia e gli altri sentimenti esteriori e interiori.[127]

C. In questo modo ancora potremo affermare che il motto sia l'instrumento.

[82] F.N. Molto ha perduto di dignità, poiché d'anima ch'egli era, come dicono, è diventato instrumento; ma questo non rileva, perché l'impresa senza l'imagine figurata ne la carta o in altra cosa materiale non sarebbe impresa. Dunque riporremo l'impresa sotto l'arte de la pittura o del disegno.

126. Agisce ancora la pagina iniziale della *Poetica* ricordata in precedenza: «alcuni imitano molte cose rappresentandole con i colori e con le figure (chi per il possesso dell'arte e chi invece per semplice pratica)» (*Poet*. 1447a). Si spiega forse così il riferimento all'uso del colore, in realtà biasimato dai principali teorici delle imprese, nonché dallo stesso Forestiero al § 74.

127. Nell'interpretazione proposta dal Forestiero, il motto sta all'impresa (in quanto strumento) come il servo al padrone. Se tutto il merito fosse del servo, il padrone perderebbe dignità, cosa che nella realtà non accade perché il padrone possiede anche strumenti che il servo non ha (potere, capacità militari, cultura, curiosità intellettuale). Il discorso opera a questa altezza un salto logico che rischia di confondere i piani: all'ipotesi iniziale che l'impresa sia un tipo di poesia (Conte) si è opposto che allora dovrebbe usare soltanto gli strumenti del poeta, cioè discorso, ritmo e armonia (Forestiero); se è vero – come insegna la *Poetica* di Aristotele – che la poesia può servirsi anche di altre arti, ad esempio la mimica degli istrioni o la musica (Conte), deve comunque possedere qualcosa di suo proprio (Forestiero) altrimenti sarebbe poesia imperfetta. Dalla poesia-arte che si serve di altre arti e può divenire quasi sinonimo di impresa (Conte) si passa così impercettibilmente, con un rovesciamento di prospettiva, all'impresa che si serve della poesia-parola come suo strumento (il più nobile, ma pur sempre uno strumento).

[83] C. Questa opinione più mi piaceva nel principio, ma io mi attenni a l'altra per salvar la vita al motto, il quale per quest'altra via corre molto pericolo.

F.N. Peraventura è vero quel che voi dite, perché, se l'impresa è fatta de la pittura o del disegno, non ha bisogno di parole.

C. Sogliono i pittori e gli scultori nondimeno far le inscrizioni ne le statue e ne le pitture alcuna volta.[128]

[84] F.N. Solevano gli antichi pittori, come dice Aristotele nel sesto de la *Topica*, aggiungere l'inscrizione per dichiarazione de la cosa dipinta; ma questa per suo giudizio è imperfezione ne la pittura, come ne la diffinizione che non s'intenda di qual cosa ella sia diffinizione, percioché la pittura deve esser conosciuta per se stessa senza aiuto alcuno estrinseco.[129] Si conferma l'autorità d'Aristotele co 'l testimonio di Serino filosofo, il quale scrive, come si legge appresso a Stobeo, che ne l'antichissima città di Sais era una gran simulacro consacrato a Minerva, detta Iside, con questa inscrizione:

> EGO SUM OMNE QUOD FUIT QUODQUE EST QUODQUE ERIT:
> ET PEPLUM MEUM NEMO MORTALIUM REVELAVIT.

C. Questa inscrizione a me pare molto misteriosa: laonde estimo ch'ella giungesse autorità a l'imagine, e non meno ha bisogno di dichiarazione di quel che avesse l'imagine medesima.[130]

128. In un paragrafo che tocca temi affini, Ruscelli 1566, pp. 9-10, porta quale esempio le prime medaglie romane in cui alle immagini si apposero brevi formule esplicative, non sempre riuscite. Non diversamente Ammirato 1562, p. 14, ricorda invece le didascalie dei quadri: «Molti con l'anima dichiarano il sentimento del corpo, cioè con le parole esprimono che voglia dire quella cotal cosa, che ivi si vede dipinta. Il che a me non piace; che in questo modo par che l'anima non vaglia ad altro, se non per un dimostramento, o signification della pittura. Et è tanto, come se in un quadro ove fosse la Città di Vinegia dipinta, altri scrivesse sopra, come si suol già fare, Vinezia».

129. «Bisogna vedere se la definizione presa in se stessa indica chiaramente, o meno, ciò di cui è definizione, oppure se accade come nelle opere dei pittori antichi che, se non fossero state intitolate, non si riusciva a capire che cosa rappresentassero» (*Top.* VI 140a). Secondo Basile 1993, p. 120, il passo fu letto da Tasso nel medesimo commento di Alessandro di Afrodisia già citato al § 68: «inevidens et sine disciplina est, quod quidem veteres pictores faciebant non exactas elaboratasque imagines operantes per descriptionem indicabant, cuius animalis unaquaeque figura. Quando igitur assignata alicuius diffinitio sit non nota per se fuerit, cuius est diffinitio, sed eget additione diffiniti, patet quod occulte assignatum est» (Aristotele-Alessandro di Afrodisia 1554, c. 65*r*).

130. «Quin et Minervae, quam et Isidem esse putant, quod Sai est simulachrum, talem inscriptionem habebat: Ego sum omne quod fuit, quod est, quodque erit, et peplum meum nemo mortalium revelavit» (Stobeo 1551, c. 223*v*, la cui citazione vale: «Io sono tutto ciò

[85] F.N. Autorità senza dubbio più tosto che chiarezza o notizia aggiunge questa descrizione: e le così fatte piacciono ne le statue e ne le pitture e ne le imprese più che in tutte l'altre; perché l'inscrizioni e i motti troppo chiari paion popolari e di niuna stima, e per questa cagione sogliono esser fatti più tosto ne la lingua estrana che ne la propria.[131]

C. Io vorrei che il motto si allontanasse da' popolari e da' volgari più tosto ne' sentimenti e ne' pensieri che ne le parole: e amo meglio i concetti peregrini con le nostre voci naturali che i plebei con le peregrine.[132]

che fu, che è e che sarà: e nessuno dei mortali ha mai sollevato il mio velo»). Il nome del grammatico ateniese Aelius Serenus potrebbe provenire, ipotizza BASILE 1993, p. 120, da una lettura approssimativa dei *marginalia* del volume di Stobeo (c. 223*r*), in cui si riportano gli autori antichi di riferimento e in cui «ex Serino» si discosta di poco da «Plutarchi in libro de Iside», che è la vera fonte della citazione; cfr. PLUT. *De Is. et Os.*, pp. 661-663, ma vedi anche BASILE 1982, pp. 114-124. L'interesse tassiano per le pagine egizie di Plutarco, anche tramite Stobeo, si inserisce naturalmente nelle letture preparatorie per la prima parte del dialogo; del tempio di Minerva a Sais, nome greco della località di Sa el-Hagar, tra il Cairo e Alessandria, si parla anche in MERCATI 1589, p. 127.

131. Il dibattito attorno all'utilizzo delle lingue straniere nei motti delle imprese, accolte da alcuni perché favoriscono una velata oscurità, e rifiutate da altri perché non adatte a veicolare messaggi che si vorrebbero immediati, tocca quasi tutti i titoli della bibliografia coeva: «il motto [...] vuole essere d'una lingua diversa dall'idioma di colui che fa l'impresa perché il sentimento sia alquanto più coperto» (GIOVIO 1978, p. 38); «il motto dell'impresa non vuol passar tre parole, né anco arrivarci se è possibile, [...] quando il motto sia in altra lingua che nella nostra. Percioché nella nostra lingua si fanno felicissimamente con uno de' nostri versi volgari» (RUSCELLI 1556, pp. 196-197); «In quanto poi a quello [...] che il Giovio disse, cioè che i Motti si dovessero far di lingua diversa da quella di colui che fa l'impresa, è da dire che in effetto questo stia bene, ma con [...] conditioni aggiunte [...] che ciò si faccia in quella sorte d'imprese, che sieno per durar o mantenersi dall'Autor suo, ove s'è detto, che non si ha da procurar tanta chiarezza [...] in certe profondissime intentioni di qualcuno, che più le faccia per sé solo» (RUSCELLI 1566, p. 23); «Alcuni hanno detto che i motti per sua maggiore dignità et reputatione dovrebbono esser in lingua forestiera, ma io fui sempre d'altra opinione, perché [...] fariano effetto contrario al lor fine, se i motti venessero fatti in lingua che non fosse intesa» (TAEGIO 1571, c. 25*r* [ma 27*r*]); «La varietà delle openioni mi fa ancor dire in qual lingua vengono i motti meglio espressi. Io per la notizia avuta di qualche lingua, giudico la Spanuola dovere a tutte le altre preponersi, dico ne i motti amatorii, ne i festivi e giocondi la Toscana, ne i motti severi la Todesca, ne i vezzosi la Francese, ne i simulati la Greca, et in tutte le spetie veramente la Latina, massimamente ne i concetti gravi» (CONTILE 1574, c. 33*r*).

132. L'opinione del Conte, favorevole all'espressione di idee nuove («concetti peregrini») con parole semplici nella lingua dell'uso («le nostre voci naturali»), non si discosta molto da quella espressa nel *Rota* da Scipione Ammirato, che riconosceva nell'utilizzo della lingua volgare un merito particolare, perché è più difficile suscitare meraviglia – è uno degli obiettivi delle imprese, con cui Tasso sostanzialmente concorda – servendosi di un idioma noto (AMMIRATO 1562, pp. 10-11).

[86] F.N. Cotesto è vero; nondimeno le parole non si scelgono ne la propria lingua se non da parte molto nobile e da scrittore molto eccelente; ma i concetti medesimi significati con le similitudini e l'imagini deono avere non solo del vago e del leggiadro, ma de l'occulto e del misterioso. Però si legge in Porfirio, riferito del medesimo autore, che, sì come Apolline in Delfo non dice né asconde, ma accenna secondo il costume d'Eraclito, così ne i simboli pittagorici quel che par che si dica s'asconde, e quel che par nascosto s'intende.[133]

C. A questa imitazione, s'io non sono errato, dovrebbono esser fatti non solo i motti, ma i corpi de le imprese.

[87] F.N. Chiamiamo corpo la pittura: dunque il motto è l'anima.

C. Così disse il Giovio innanzi a tutti gli altri.

F.N. E se non può esser corpo vivo senz'anima, morte sono quelle imprese che non hanno il motto.

C. Questo è assai vero per giudizio di molti; ma altri hanno giudicato che la forma essenziale de l'impresa sia la comparazione.

[88] F.N. Se la comparazione è la forma essenziale e la forma essenziale è anima de le cose animate, ne segue che la comparazione sia l'anima: laonde l'imprese non hanno bisogno di motto, perché la comparazione sola e la pittura può farle vive.

C. O l'una o l'altra opinione è vera.

F.N. E se sono contrarie, non possono esser vere l'una e l'altra; ma l'una è vera, l'altra è falsa di necessità.

C. Senza dubbio.

133. L'invito del Forestiero a trovare per il motto un equilibro tra oscurità e chiarezza mitiga la posizione del Conte – più attento qui alla dimensione comunicativa del messaggio, sulla scorta di Ruscelli 1556 – e si allinea agli ammaestramenti generali del Giovio, la cui seconda regola imponeva infatti alla perfetta impresa di non essere «oscura di sorte ch'abbia mestiero della sibilla per interprete a volerla intendere, né tanto chiara ch'ogni plebeo l'intenda» (Giovio 1978, p. 37). Gli esempi tratti dalla tradizione oracolare e dal linguaggio simbolico della scuola pitagorica, lo ha notato Basile 1993, p. 121, sono mutuati ancora da Stobeo, il «medesimo autore» le cui *Sententiae* sono state utilizzate al § 84 e di cui qui si parafrasa un lungo passo in realtà non riferito a Porfirio: «Nihil plane adeo proprium est philosophiae Pythagoricae, quam symbolicum doctrinae genus, voci et silentio per mixtum velut in sacra initiatione, ut non opus sit praemonere. Cantabo doctis, claudatur porta profanis; sed statim quodlibet dictum exercitatis lucem et characterem sui in promptu ostendit, caecum autem et obscurum est imperitis. Quemadmodum enim Apollo in Delphis, non dicit, nec abscondit, sed innuit iuxta Heraclitum; sic e Pythagoricis symbolis, et id quod dici videtur, absconditur, et quod abscondi, intelligitur» (c. 54*v*). Di Porfirio, anche in riferimento al linguaggio apollineo dell'oracolo di Delfi, si parla comunque nel medesimo libro alle cc. 141*r*-142*v*. La fama di filosofo «oscuro» attribuita a Eraclito fu favorita dal giudizio di Aristotele, ripreso tra gli altri anche da Lucr. 638-639: «Heraclitus [...] clarus ob oscuram linguam».

[89] F.N. Potrebbono essere nondimeno concordi in qualche modo e in qualche parte: sì come al corpo nostro, già vivo e animato, sopraggiunge di fuori la mente immortale a guisa di peregrino, così a l'impresa, già viva per artificio del pittore, è dato dal poeta, quasi da celeste iddio, nuovo intelletto con le parole, che fa immortale la vita de la pittura, la quale per se stessa avrebbe fine come l'anima de' bruti e de le piante.

C. Voi togliete la necessità al motto, ma non la perfezione.[134]

[90] F.N. Sarà dunque ne la definizione necessario, almeno in questa maniera, perché in lei si dee difinire una cosa perfetta; ma ne le definizioni, se non m'inganno, i nomi analogi sono assai volte ricevuti, e Aristotele medesimo, avendo a diffinire l'anima mortale e l'immortale, non la volse o non la poté diffinire altramente. Laonde questi nomi di segno e d'imagine possono attribuirsi non solo a la forma de l'impresa materiale, ma al motto, ch'è quasi

134. Dopo la considerazione che non soltanto le parole, ma anche le figure dovrebbero imitare nelle imprese l'equilibrio pitagorico tra oscurità e chiarezza, il discorso passa inevitabilmente alle immagini e al loro rapporto con la componente testuale. Tasso accoglie come tutti la metafora gioviana del corpo e dell'anima (le figure e il testo) e seguendo l'esempio di Ammirato 1562 e Contile 1574 se ne serve per articolare un pensiero complesso ispirato alla teoria aristotelica dell'anima («forma essenziale» traduce il μορφὴ καὶ εἶδός di *de An.* II 2 414a). Il ragionamento che va componendosi nello scambio di battute tra il Conte e il Forestiero arriva presto però a una condizione di stallo, data dall'apparente aporia tra due affermazioni antitetiche, per le quali dovrebbe valere il principio aristotelico della non contraddizione: (1) «morte sono quelle imprese che non hanno il motto», se si accetta che le parole siano l'anima dell'impresa; e (2) «l'imprese non hanno bisogno di motto», se invece la loro anima è la comparazione. Che l'essenza vera dell'impresa sia la «comparazione de lo stato e del pensiero di colui che la porta, con la cosa ne la impresa contenuta» è affermazione di Bargagli 1572, riportata da Tasso al § 64 – anche sulla scorta di Taegio 1571, c. 28*v*, e Bargagli 1578, p. 22 – e data per acquisita: il Forestiero cerca quindi di salvare la bontà della prima affermazione introducendo una distinzione tra ciò che è necessario all'impresa (la figura e la comparazione tra il pensiero e la rappresentazione dello stesso) e quanto concorre alla sua perfezione, ossia il motto, arricchendo di fatto la metafora di Giovio con dei distinguo che vanno oltre quelli proposti nel *Rota* di Scipione Ammirato, cui pure fanno riferimento: «l'impresa sta in vece dell'uomo; e tanto noi diciamo alcuno essere uomo, quanto ha in sé anima e corpo [...]. E però quella pittura o immagine o disegno di qual si voglia cosa che sia, la qual è senza motto, si chiamerà pittura e non impresa. [...] io credo che [...] da Platone fu chiamato l'uomo grande miracolo, non in quanto era anima [...] ma perché in questo nodo umano vi si vedeva la natura angelica e quella degli animali irrazionali con tanto mirabile artificio, che quel nodo non era più né pietra, né erba, né cavallo, né angelo, ma uomo. [...] Così veramente io giudico dell'impresa» (Ammirato 1562, pp. 9 e 32). Con un procedimento filosofico più contorto e capzioso, comunque noto a Tasso, Contile 1574, c. 29*r*, distingue invece quelle figure che rappresentano esseri «che già hanno l'anima di lor natura, o sensitiva o vegetativa» (piante, animali, uomini) da quelle «del tutto inanimate» (pietre, edifici, oggetti) alle quali preferibilmente «si applica l'anima» del motto.

divino intelletto; e Aristotele ancora ne' libri de l'*Interpretazione* chiamò le parole note di quelle cose che abbiamo ne l'animo, che tanto rileva quanto s'egli l'avesse chiamati segni e imagini de' nostri concetti. Non dobbiamo adunque per questa cagione aggiungere cosa alcuna a la diffinizione.[135]

C. Così mi pare che abbiate provato chiaramente con l'autorità del principe de' filosofi.

[91] F.N. Confermaremo adunque che l'imprese siano segni o imagini convenienti e simili a' nobili pensieri de l'animo, fatte per desiderio d'onore: e di queste imagini altre saranno di cose naturali, altre d'artificiose; e tra le naturali altre di eterne, altre di corruttibili.[136]

C. A questa divisione altri aggiungono un terzo membro, dicendo che de le imagini alcune sono naturali, altre artificiose, altre civili.

[92] F.N. Le civili si possono ridurre sotto l'artificiose come sotto a suo genere, perché la civilità è un'arte, anzi l'arte oltre a tutte l'altre nobilissima, a la quale niuna è che si sdegni d'ubbidire: però è somigliante a l'architetto, il quale comanda a molti ministri. Ma l'istessa divisione da' più antichi è fatta in altro modo: perché dissero che de le figure scolpite da gli Egizî ne gli obelisci altre sono naturali, altre artificiose, altre imaginarie; ma l'imaginarie si possono riponere sotto l'artificiose, come si crede che siano i satiri, i centauri, le sirene, i tritoni, le sfingi e le chimere e le gorgoni, perch'è licenza non solamente de' poeti ma de' pittori congiungere insieme le nature diverse e quasi contrarie in guisa che

135. La necessità del motto nella descrizione della perfetta impresa è una conquista metodologica che risponde al dubbio espresso dallo stesso Forestiero al § 68 a proposito della definizione di Palazzi 1575. Il fatto che in realtà il motto non appaia in modo esplicito nella definizione del § 91 si deve alla polisemia del termine utilizzato in sua vece («segni», che rimane valido) e alla teoria aristotelica del linguaggio mentale, che è contemporaneamente verbale e figurato. Con simile intenzione al § 26 si era utilizzato invece il termine «note»: «chiamiamo [...] imprese le figure e le note con le quali significhiamo i nostri concetti». Cfr. Arist. *Int.* I 16a, e *de An.* III 3. La disanima dei «nomi analogi», cioè i termini non univoci di cui si serve anche Aristotele nella descrizione dell'anima immortale, è al cuore della *XIII Questione* della *Summa teologica* di San Tommaso d'Aquino.

136. La definizione riprende e conferma quella fornita al § 63, con una maggiore consapevolezza circa la questione del motto. Unica differenza è lo scorporamento della parte finale («de le artificiose altre disusate, altre che sono in uso»), che diviene argomento delle battute seguenti. Si riaffaccia l'ipotesi che Tasso abbia voluto impostare la presentazione dei tipi di imprese, e quindi strutturare tutta la restante parte del dialogo, secondo uno schema ad albero che ricalca in parte le dicotomie aristoteliche utilizzate nella descrizione del mondo naturale, qui applicate anche a quello della cultura: naturale (§§ 94-211) *vs* artificiale (92-93 e 211-236), eterno (94-102) *vs* corruttibile (193-211), usato *vs* disusato, semplice (103-109) *vs* misto (110-211), perfetto (110-211) *vs* imperfetto (110), animato (110-210) *vs* inanimato (211), senziente (110-191) *vs* privo di senso (192-210), animale (117-191) *vs* razionale (110-116), ecc.

Desinat in piscem mulier formosa superne.

Altri le riporrebbe sotto le naturali, come in tutti i monstri che nascono per difetto o per eccesso di materia oltre il proponimento de la natura istessa.[137]

[93] C. Io mi ricordo d'aver letto in molti di questi libri che trattano de' secreti de la natura alcune maraviglie: Plinio pone i satiri ne' monti Subsolani, Pomponio Mela ne l'Atlante, il Sabellico ne l'Ato;[138] de' grifi, che sono

137. Alla distinzione aristotelica tra «enti naturali» ed «enti artificiali» generati dall'uomo, cui si accenna in *Ph.* II 2, il Conte oppone un terzo ramo esplicitamente dedicato ai prodotti della civiltà umana e della cultura. La risposta del Forestiero, che fa rientrare il terzo ramo nel secondo, si appunta sull'etimologia di «artificioso» ('fatto con arte') e sul fatto che la civiltà sia una forma d'arte, la più alta, quella che si serve di tutte le altre arti, così come un architetto si serve di tutti gli operai del cantiere («ministri», con scoperto riecheggiamento dell'immagine aristotelica della politica come la «più autorevole e architettonica» delle arti, v. *Eth. Nic.* I 1094a). Il termine «immaginario», pure assimilato ad «artificioso», proviene dal solito capitolo XI, *Delle lettere ierografiche*, di Mercati 1589, pp. 124-125. La distinzione aiuta a introdurre il tema dei mostri, intesi sia come figure naturali che si discostano dalla regola o per eccesso o per difetto (al centro di un'accesa diatriba tra Medioevo e Rinascimento, a commento del II libro della *Fisica* aristotelica, cui parteciparono tra gli altri Alberto Magno, Roger Bacon, Tommaso d'Aquino e il cardinale Francisco de Toledo Herrera), sia come esseri composti da parti di altri esseri, e in quanto tali creazioni della fantasia di poeti e pittori e quindi pertinenti al mondo artificiale della cultura e non a quello degli enti naturali. La citazione sulla mostruosità della sirena, già proverbiale all'epoca, è tratta da Hor. *Ars P.* 3-4: «ut turpiter atrum / desinat in piscem mulier formosa superne» ("Sicché una donna, bella superiormente, finisca in uno sconcio pesce"); anche le parole che precedono la citazione conservano qualche memoria del medesimo testo oraziano: «Pictoribus atque poetis / quidlibet audendi semper fuit aequa potestas...» (*Ars P.* 9-10). Sul tema, con accenni a questa pagina tassiana, Volterrani 2000, pp. 141-154: «Tasso ne inverte l'ordine ["non solamente de' poeti ma de' pittori" *vs* "pictoribus atque poetis"] e traduce liberamente i versi, togliendo il veto di "congiungere insieme nature diverse" e temperando con un "quasi" l'unione di nature contrarie, fino a prendere come esempio, "in guisa che", quello che per Orazio è il modello da evitare» (p. 141).

138. «Sunt et Satyri Subsolanis Indorum montibus (Cartadulorum dicitur regio) pernicissimum animal» (Plinio 1582, p. 110; cfr. *Nat. Hist.* VII 2 24). L'errore di Tasso nell'interpretare «subsolanis» come toponimo (lo è invece «Catarcludi», popolazione e regione dell'India) e non come un semplice riferimento spaziale ("orientali") fu favorito dalla lettera maiuscola dell'aggettivo nelle edizioni rinascimentali del testo di Plinio, passata anche nelle compilazioni erudite di Valeriano 1556, c. 47*v* e 72*r*, e Capaccio 1592, c. 69*v*: «non vuol Plinio che siano favolosi, ma che si ritrovino ne' Monti Subsolani dell'India, con la faccia umana, così veloci animali, che eccetto vecchi o ammalati prender non si ponno. Pausania gli accetta per relatione d'un certo Eufemo, portato dalla tempesta all'Oceano a certe Isole deserte ove questi Satiri abitavano». Nel caso di Pomponio Mela, pare improbabile il ricorso diretto alla *Chorographia* (I 23) e si dovrà pensare a un intermediario come Boccaccio: «Pomponio Mela dice, che oltre l'Atlante monte di Mauritania spesse volte si

quasi pegasi e custodiscono l'oro ne' monti Rifei, ragiona, non che altri, Dion Crisostomo, gravissimo autore;[139] de' tritoni e de le sirene Plinio, Olao Magno e Pietro Messia;[140] de le gorgoni Ateneo, il quale estima che sia quello animale che d'Aristotele e da Plinio è detto catoblepa.[141] Gli arimaspi per

sono veduti di notte lumi, et uditi strepiti di cembali, et fistole; né di giorno ritrovatosi cosa alcuna, et per cosa ferma haversi questi essere i Fauni, i Satiri, et altri simili animali» (*Gen. Deor.*). I satiri non vivrebbero invece nelle montagne dell'Africa nord-occidentale, bensì sul Monte Athos, nella penisola Calcidica, secondo le *Enneades sive rapsodia historiarum* (1498-1504) dell'umanista romano Marcantonio Coccio, detto "Sabellico" (cfr. l'edizione di Basilea, Johann Herwagen, 1560, I, col. 37). L'individuazione del loro habitat non è, per Tasso, una mera curiosità erudita, perché contribuisce all'esposizione di un dubbio (la loro appartenenza al mondo naturale invece che a quello artificiale) cui risponderà negativamente all'inizio del § 94.

139. Il grifo o grifone «si dipinge con la testa, con l'ali e con l'artigli all'aquila somiglianti, e con il resto del corpo e co' piedi posteriori e con la coda al leone. Dicono molti che questi animali si trovano ne i monti dell'Armenia» (Ripa 1603, p. 404, ma simile già in Cartari 1556, c. LXXIII*r*). L'associazione ai mitologici Monti Rifei, citati più avanti anche per gli arimaspi a cui sarebbero legati, è ad esempio nella *Chorographia* (II 1) di Pomponio Mela. Tali monti non avevano nell'antichità un corrispettivo geografico reale e unanimemente identificato (chi ipotizzò le Alpi, chi altre catene settentrionali d'Europa). La somiglianza con Pegaso dipende dal fatto che entrambi hanno le ali come principale caratteristica («Quando cose impossibili significar si vogliono, si congiungono i Grifi a i Cavalli, dalla comparatione di Virgilio, *iungentur iam Gryphes equis*», Capaccio 1592, c. 109*r*). Non è chiaro il riferimento tassiano a Dione Crisostomo, qui detto «gravissimo» per la serietà della sua erudizione e autore di un'orazione *Ad Alexandrinos* (XXXII) in cui cita le sfingi, confondendole forse con i grifoni. Cfr. Basile 1993, p. 124.

140. Il passo pliniano (*Nat. Hist.* IX 4 9) è citato nella *Historia de gentibus septentrionalibus* del vescovo svedese Olao Magno, stampata a Roma da Giovanni Maria Viotti nel 1555 e ben nota a Tasso; una delle fonti principali del *Torrismondo* (1587), viene utilizzata anche per il *Messaggiero*. Forse non a caso, sirene e tritoni vi compaiono in una pagina in cui si parla del monte Atlante: «Interea aqua haec a spectris, ac monstris omni tempore apparentibus, haud est immunis, prout Solinus supradicto cap. meminit de Atlante monte, qui lucet nocturnis ignibus [...]. Dicit enim [Plinius]: Tiberio Principi nuntiavit Olyssipponensium legatio ob id missa, visum auditumque in quodam specu concha canentem Tritonem, qua noscitur forma [...] Quae etiam sit natura Sirenum in dulci modulatione, ad decipiendum navigantes» (Olao Magno 1555, p. 716). L'erudito sivigliano Pedro Mexia, fedele ufficiale di Carlo V, li affronta invece nel capitolo *De' uomini marini et alcuni casi notabili* della sua *Selva di varia lettione*: «Ben so [...] che nell'acqua non abitan gli uomini. Però secondo che io ho letto, sono alcuni pesci in mare, che han forma di uomini; fra quali son maschio et femina; et la femina ha la medesima forma di donna; son esse chiamate Nereide, et essi i Tritoni» (Mexia 1585, pp. 57-58). Sulla lettura tassiana del Mexia, e più in generale sulle fonti classiche e cinquecentesche di questo paragrafo del *Conte*, cfr. Basile 1986/2, pp. 27-36.

141. Cfr. Ateneo 1556, pp. 284-285: «Nomades qui sunt in Libya animal Gorgonem appellant, ubi gignitur etiam catoblepa»; ma sulle gorgoni, mostri simili a Medusa con serpenti al posto dei capelli e lo sguardo che pietrifica, vedi l'ampia trattazione in Conti 1581,

opinione di molti abitavano ne' monti Rifei; Giorgiana ha quattro o cinque maniere d'uomini mostruose; l'Affrica molte per testimonianza di santo Agostino, il quale ne vide l'imagini ne la città di Cartagine.[142]

[94] F.N. Il considerare la verità di questo dubbio si appartiene ad altra considerazione, ma in questo proposito si può conchiudere senza fallo che i mostri favolosi si possono annoverare con l'imagini artificiose, gli altri con le naturali. E cominciando da queste e da quelle che sono eterne per natura,

> Chiamaci il cielo, e intorno ci si gira,
> Mostrandoci le sue bellezze eterne,

come dice Dante, de la cui imagine si può formare la più bella e la più riguardevole di tutte l'altre che noi rimiriamo:[143] e prima del cielo stellato fu fatta

pp. 492-495. Tasso travisa in parte il testo di Ateneo, nel quale l'associazione con il catoblepa è soltanto geografica. Non risulta invece che Aristotele si sia mai occupato di quest'ultimo, un quadrupede mitologico simile allo gnu, con la testa pesante e lo sguardo (o l'alito) capace di uccidere – di qui forse l'associazione con le gorgoni – e per il quale le principali fonti antiche sono Ael. *Nat. An.* VII 5 e soprattutto Plinio: «Apud Hesperios Aethiopas fons est Nigris, ut plerique existimavere, Nili caput, ut argumenta quae diximus persuadent. Iuxta hunc fera appellatur catoblepas, modica alioqui ceterisque membris iners, caput tantum praegrave aegre ferens, id deiectum semper in terram, alias internicio humani generis, omnibus, qui oculos eius videre, confestim expirantibus» (Plinio 1582, p. 138; cfr. *Nat. Hist.* VIII 77).

142. Come Tasso poteva leggere ad esempio in Cartari 1556, c. LXXIII, gli Arimaspi erano una popolazione con un occhio solo che abitava nella Scizia, regione corrispondente a una vasta porzione dell'Asia caucasica. Erano noti per la loro avarizia e per il desiderio frustrato di riuscire a sottrarre oro dalle miniere guardate dai grifoni. Cfr. anche Plinio 1582, p. 108 (*Nat. Hist.* VII 9-11); e Gell. IX 4. Il personaggio del Conte scorpora la loro storia da quella dei grifoni per introdurre il breve capitolo sulle «maniere d'uomini mostruose», di cui sono testimonianza alcuni popoli selvaggi e antropofagi che secondo Plinio 1582, pp. 108-110 (*Nat. Hist.* VII 2), erano attestati in Georgia e più in generale nella Scizia. Uomini mostruosi senza testa e con gli occhi sulle spalle furono raffigurati, scrive Sant'Agostino che ne ebbe esperienza indiretta, in alcuni mosaici del porto di Cartagine (*De Civ. D.* XVI 8, ma Tasso lascia intendere, errando, che Agostino vide personalmente quelle immagini).

143. La lunga parentesi dedicata alle creature mostruose termina senza affrontare la questione dell'attendibilità delle fonti antiche («considerare la verità di questo dubbio si appartiene ad altra considerazione») e giungendo all'unica conclusione possibile, e cioè che i mostri siano creazioni della fantasia e le creature bizzarre – ma razionalmente concepibili – siano invece parte del mondo naturale. Soltanto a questo punto l'autore può iniziare a elaborare una tassonomia discendente, dall'alto verso il basso, che si inaugura con le immagini di entità naturali («queste») e, al loro interno, con quelle «eterne per natura» come le stelle. Il distico dantesco, citato da *Purg.* XIV 148-149 in una lezione leggermente diversa, nei pronomi, da quella vulgata («Chiamavi 'l cielo e 'ntorno vi si gira / mostrando-

quella nobilissima impresa di cui fa menzione il Giovio, co 'l motto ASPICIT UNAM.[144] L'istessa portò per impresa il cardinal d'Este mio signore con le parole IN MOTU IMMOTUM, per dimostrare la stabilità e la costanza de l'animo suo nobilissimo fra i movimenti de la fortuna, da cui allora era agitata la Francia ne le guerre civili e quasi tutta Europa, e per timore de l'armi barbariche con le quali il Turco minacciò ruina a' regni de' cristiani: e fu invenzione del signor Benedetto Manzuolo, suo filosofo e secretario, e poi vescovo di Reggio.[145] **[95]** Io poi feci una impresa con l'istessa imagine del

vi le sue belleze eterne» in Dante-Landino-Vellutello 1564, c. 211*v*), vale soprattutto per l'aggettivo «eterne» con cui si chiude e per il rimando alla bellezza divina di cui le stelle sono immagine.

144. «Amava questo signore una gentildonna ed ella era incominciata a entrare in gelosia veggendo che il signor Sinibaldo andava molto intorno, a l'usanza di Genova, burlando e trattenendosi con varie dame, laonde glielo rinfacciava spesso, dolendosi della sua fede come poco netta e leale; e volend'egli giustificarsi presso di lei mi richiese d'un'impresa a questo proposito. E io gli feci il bussolo della calamita, appoggiato sopra una carta da navigare col suo compasso allegato e di sopra il bussolo d'azzurro a stelle d'oro il ciel sereno, col motto che diceva: *Aspicit unam*, significando che se bene sono molte bellissime stelle in cielo, una sola però è guardata dalla calamita, cioè fra tante la sola stella della tramontana» (Giovio 1978, pp. 95-96). Attribuita da Giovio al nobile genovese Sinibaldo Fieschi (1486ca-1513), l'impresa cosiddetta del «bussolo da navigare» è certamente tra le più celebri e ricorre, con motto spagnolo equivalente (NUNCA OTRA, "Non mai altra"), anche in Ruscelli 1566, pp. 263-267, dove è associata al Vicerè di Sicilia e Catalogna, Garcia de Toledo (1514-1577). Che fosse esempio di perfezione, come lasciano intendere anche le parole del Forestiero («la più bella e la più riguardevole di tutte l'altre», e così il «prima» che segue, con valore qualitativo e non temporale), è affermazione invece di Bartolomeo Taegio, che dedica all'impresa alcune pagine fitte di elogi (cc. 44*v*-45*v*). Se la creazione dell'impresa, con il motto, fu di Paolo Giovio, l'immagine della calamita che guarda la stella è attribuita a Leonardo e ricorre tra i suoi schizzi di emblemi nei *Fogli Windsor* (n. 12701). Cfr. Reti 1959, pp. 7-54.

145. La medesima immagine del cielo stellato («l'istessa») Tasso aveva potuto vedere nell'impresa del cardinale Luigi d'Este (1538-1586), figlio cadetto del duca Ercole II e di Renata di Francia, al cui servizio il padre Bernardo aveva lavorato sin dal 1562 e presso il quale il giovane Torquato sarebbe stato a sua volta impiegato dal 1565 al 1572. L'allusione alle guerre di religione in terra francese è da riferirsi alle responsabilità di cui il cardinale, anche in ossequio ai desideri della madre, si era fatto carico dall'interno della diplomazia vaticana, cosa che negli ultimi anni di vita lo aveva portato a uno scontro aperto con Sisto V. Lo stesso Torquato era stato inviato in Francia da Luigi d'Este nel 1570 e aveva potuto toccare con mano la difficile situazione del cattolicesimo transalpino (cfr. Belotti 1971, ma si vedano anche gli accenni alla questione presenti in *Cataneo-idoli* 18). L'immagine del cielo stellato potrebbe essere stata suggerita dall'arme di famiglia degli Este, un'aquila d'argento, anche se nello specifico del cardinal Luigi alluderebbe pure ai suoi interessi astronomici, attestati tra l'altro nella dedicatoria postuma della *Celeste fisionomia* (1603) di Giovanni Battista Della Porta, di cui fu mecenate. L'impresa appare per la prima volta a stampa in Pittoni 1566, tav. 8, accompagnata da un sonetto di Lodovico Dolce: «Con movimento eterno il ciel s'ag-

cielo stellato, nel quale son molte imagini, al signor cardinal Montalto, e vi sottoscrissi PULCHRIORA LATENT, volendo accennare che questo signore d'animo nobilissimo, il quale assai spesso si ritirava da le publiche occupazioni de la Chiesa apostolica a lo studio de le scienze, era mosso a contemplare da l'istessa cagione che mosse i primi contemplanti, cioè da la bellezza e da la maraviglia de le cose celesti:[146] e perché da loro siamo inalzati a la cogni-

gira, / ma però si può dir, ch'immobil sia; / perché ritorna, onde partì di pria, / né da l'usato corso ci si ritira. // Così, mentre si volge e si raggira, / pel poggio del valor, dovunque sia / questo Signor, a l'alta cortesia, / propria de gli avol suoi, mai sempre aspira. // L'Aquila, antica di sua stirpe insegna, / ad ogni tempo è seco, e lo conduce / ad ogni impresa gloriosa e degna. // Quanto il cielo ha di bello, in lui riluce: / ma lingua humana è di parlarne indegna, / l'occhio abbaglia al fulgor de la sua luce». Benedetto Manzoli (1530ca-1585), omaggiato da Tasso per la sua erudizione anche nel primo trattato del *Segretario* (Venezia, 1588, p. 8), fu al servizio del cardinale Luigi prima di diventare vescovo di Reggio Emilia nel 1578. Il motto IN MOTU IMMOTUM ("Immobile nel movimento") sarà in seguito lodato da Tesauro tra quelli che meglio sfruttano allitterazioni e bisticci (Tesauro 1975, pp. 87-88). Nella variante invertita IMMOTUM IN MOTU è registrato anche in Bargagli 1594, pp. 273-274.

146. La propensione tassiana alla creazione *ex novo* di imprese, già attestata in epoca giovanile, pare riprendere vigore negli ultimi anni romani, nel contesto della corte papale di Sisto V e della cerchia dei suoi familiari, tra cui il nipote Alessandro Damasceni Peretti (1571-1623), cardinale di Montalto subentrando allo zio dal 13 maggio 1585. Tasso, che ne apprezzava la vastità di interessi artistici e scientifici, e che naturalmente si attendeva dal giovanissimo cardinale anche protezione e aiuto, gli dedicò numerosi versi e non meno di tre imprese (cfr. i §§ 97 e 105), tutte di ambito astronomico e ispirate probabilmente allo stemma della famiglia Peretti (una stella, un trimonzio e un leone). Il motto PULCHRIORA LATENT ("Le cose più belle stanno nascoste") è variante semi-equivalente di MELIORA LATENT, formula di ispirazione ovidiana (*Met.* I 497-502) che condensa in sé la passione rinascimentale per l'occultamento/svelamento di cose arcane, utilizzata tra gli altri, assieme a una zucca semi-aperta, nell'impresa degli Accademici Intronati di Siena, registrata anche da Domenichi 1556, p. 107. Una postilla di Tasso alla Giuntina di *Rime antiche*, sull'esemplare richiesto più volte ad Antonio Costantini nel corso del 1589, associa invece il motto a un'impresa da farsi «de l'olimpo / stellante o de l'olimpo circondato dal / globo de le stelle col motto pulchriora late(n)t» (cfr. Russo 2002, pp. 97-100), a margine di un componimento attribuito a Dante: «Se le parti di fuor son così belle; / l'altre che den parer, ch'asconde, e copre? / che sol per le belle opre; / che fanno in cielo il sole, e l'altre stelle; / dentro in lui si crede il paradiso: / così, se guardi fiso, / pensar ben dei; ch'ogni terren piacere / si trova, dove tu non puoi vedere» (*Io miro i crespi e gli biondi capegli*, vv. 44-51). Non andrebbe esclusa l'intenzione, se era nota a Tasso l'impresa degli Accademici Intronati, di una nobilitazione del motto per mezzo di un riferimento alle sfere celesti. Era formula diffusa, almeno dagli apparati delle nozze di Francesco de' Medici e Giovanna d'Austria elaborati da Vincenzo Borghini e Giorgio Vasari nel 1565, su cui vedi Belli 2006, pp. 91-97. Non era rara, presso i trattatisti coevi, la condivisione di imprese di propria invenzione, un'abitudine inaugurata dal Giovio e continuata dai suoi divulgatori: «Poich'io sono entrato, non saprei dir come, a ragionar dell'imprese, e ch'io ve nho detto infinite d'altri, non mi vergognerò divervene alcuna delle mie» (Ruscelli 1556, p. 123).

zione de le intelligibili e divine, particolarmente d'Iddio, l'impresa mi parve conveniente a l'altezza de l'animo di quel signore, ch'è nuovo mecenate del patriarca di Gierusalemme, di monsignor Papio, del Baldi e d'altri teologi e poeti che vivono ne la sua corte; e fu la prima di molte, le quali poteano esser concette in diverse occasioni d'animo grande e occupato ne le azioni.[147] **[96]** Di Saturno non so chi abbia fatta impresa: ma essendo egli il primo fra i pianeti e nobilissimo fra gli altri e velocissimo nel movimento, come stimava Platone, benché sia detto tardo, e significando la contemplazione, ch'è nobilissima operazione de l'intelletto, mi parve che potesse aver luogo ne l'imprese; ma la difficoltà è nel far che la stella sia conosciuta per quella di Saturno: e quantunque ciò possa conoscersi dal colore, perché ciascun pianeta ha il proprio colore, come scrive Olimpiodoro ne la *Meteora*, nondimeno, perché l'impresa non dovrebbe aver bisogno di colore, meglio mi parve di collocarlo ne la sua propria casa, la quale, come scrivono gli astrologi, e Macrobio particolarmente nel *Sogno di Scipione*, è l'Aquario o il Capricorno, e vi aggiunsi per maggior notizia il motto TARDISSIME VELOX o VELOCISSIMA TARDITAS, come dovrebbe esser quella non solamente de gli studiosi ma de' prudenti, benché a questa impresa si potrebbe applicare il motto d'Augusto LENTE FESTINA.[148] **[97]** Del sole molti hanno portata impresa: assai nota

147. Se non pone problemi l'identificazione del giureconsulto salernitano Giovan Angelo Papio, corrispondente di Tasso, consulente di Sisto V e precettore del giovane cardinale Montalto, più difficile è individuare con certezza gli altri due personaggi appartenenti alla cerchia dei Peretti. Il secondo potrebbe essere lo scultore e poeta marchigiano Accursio Baldi (1570ca-1627ca), autore di una statua del papa e curatore di un'antologia di *Rime toscane in lode di Sisto V* (Fermo, 1590); a meno che non si tratti, ma pare ipotesi meno probabile, del poeta e matematico urbinate Bernardino Baldi (1553-1617), lui pure autore di rime in onore di Felice Peretti e del rinnovamento urbanistico promosso durante il suo pontificato, attestato a Roma solo nel 1586. Quanto al Patriarca di Gerusalemme, Loskoutoff 2011, pp. 434-437, avanza l'ipotesi che non si tratti – diversamente da quanto affermato in Basile 1993, p. 126 – di Scipione Gonzaga, che certo non aveva bisogno degli aiuti finanziari di un altro cardinale, bensì del suo successore Fabio Biondi (1533-1618), già segretario personale di Alessandro Damasceni Peretti e Patriarca nel 1593. Se così fosse, l'aggettivo «nuovo» preposto a «mecenate» lascerebbe supporre una stesura del passo piuttosto bassa, a ridosso della stampa napoletana (1594). Sull'entourage del cardinale Montalto, cfr. anche Granata 2012.

148. Un dettagliato riassunto delle simbologie legate a Saturno Tasso poteva leggere in Cartari 1556, c. 10*v*-12*r*, in cui si discutono alcune delle caratteristiche ricordate in questo paragrafo: «La tardità del passo si può riferire al tardo rivolgimento che fa la sfera di Saturno, la quale delle sette de i pianeti è la maggiore, perché è sopra a tutte l'altre, e perciò più delle altre tarda a compire il suo giro. [...] Dicono i naturali che l'anima umana quando scende nel corpo mortale seco porta dalla sfera di Saturno la forza di intendere, et il discorso, che ella mostra poi e nelle cose che solo comprende con la mente, et in quelle che

conosce per lo mezzo de i sensi. Potrei dire come i Platonici per Saturno intesero la mente pura che alla contemplatione sta tutta intenta quasi sempre delle cose divine, e perciò dissero al tempo suo essere stata l'età dell'Oro, et un vivere tanto quieto, e felice, perché tale è la vita di qualunque cerca di porre giù il peso degli affetti terreni, et alzarsi quanto più può alla consideratione delle cose del Cielo». Quest'ultima interpretazione fu tanto più cara a Marsilio Ficino, che sotto il segno di quel pianeta era nato e al quale dedicò non poco spazio nelle sue pagine biografiche (cfr. Pompeo Faracovi 2013, pp. 57-66). L'apparente aporia attorno all'andatura del pianeta, veloce in assoluto ma lenta se paragonata ai movimenti rapidi di quelli più vicini alla Terra, era stata spiegata non tanto da Platone – come lascerebbe intendere questo passo del *Conte* – quanto dallo stesso Ficino esegeta dei testi platonici: «distinguitur autem ad motum Planetarum qui a firmamento moventur [...]. Qui inter hos breviori sphaera feruntur, citius revertuntur ad idem, tardius autem qui ampliore. Qui ergo citius unde discesserant revertuntur, alios ad reditum tardiores assequuntur, atque praetereunt, atque ita comprehendunt, manifestius Luna Saturnum» (*Appendix commentariorum in Timaeum Platonis*, XIX, *Planetarum motus*, in Ficino 1576, II, pp. 1467-68), concetto ribadito con maggiore efficacia in Plotino-Ficino 1540, II, cap. III, c. LXVI*v*: «ipse sit tardus, qui certe est pro longitudine spacij velocissimus». Ma cfr. sul tema anche le *Rime* (n. 1453, v. 28: «quel che pare a noi pigro Saturno») e soprattutto *MC* IV 802-804: «In trenta anni se 'n va correndo a cerco / quel che rassembra a noi pigro Saturno, / più veloce de gli altri, e più corrente», e relativa postilla manoscritta, conservata alla Biblioteca Palatina di Parma, a fianco dei versi citati: «Tolomeo. Marsiglio e gli altri». Interessato qui più all'immaginario astronomico che a quello figurativo, l'autore non richiama la consueta personificazione del dio Saturno-Crono (un vecchio con la falce e i piedi legati, oppure intento a divorare i figli) e si limita a ricordare i diversi colori tradizionalmente attribuiti ai pianeti, sulla scorta del commento di Olimpiodoro alla *Meteorologia* di Aristotele che leggeva in un'edizione veneziana del 1567 (cfr. Aristotele-Olimpiodoro 1567, censito in Russo 2022, n. 41). Il veto teorico all'utilizzo dei colori nelle imprese, permessi invece nei codici araldici, è aggirato grazie a uno stratagemma più volte utilizzato da Tasso nei paragrafi successivi, dichiarando cioè la casa zodiacale di riferimento e utilizzando un sistema simbolico diverso da quello della mitologia degli dei antichi. Il commento di Macrobio al *Somnium Scipionis* ciceroniano, altra autorità classica citata di frequente per questioni astronomiche, fornisce i necessari ragguagli: «nel preciso istante della generazione del mondo, l'ora della nascita del mondo coincise, come abbiamo detto, con il passaggio dell'Ariete nel medio cielo, con il Cancro recante la luna. Dopo di esso apparve il sole con il Leone, la Vergine con Mercurio, la Bilancia con Venere; Marte era nello Scorpione, Giove occupava il Sagittario, Saturno si muoveva nel Capricorno. [...] abbiamo detto che Saturno [...] era l'ultimo di tutti i pianeti. La seconda attribuzione [...] lo rese il primo da ultimo che era; perciò l'Acquario che segue il Capricorno è assegnato a Saturno» (I 21 24-26). Le due caratteristiche antitetiche di Saturno, velocità e lentezza, trovano perfetta sintesi nei motti proposti da Tasso, soprattutto nel *Lente festina* (o *Festina lente*) attribuito al primo imperatore romano da molte fonti antiche – ad esempio Gell. X 11 e Macr. *Sat*. VI 8 – e reso celebre in epoca rinascimentale dagli *Adagia* erasmiani e soprattutto dalla marca tipografica aldina (ispirata a un geroglifico pseudo-egizio dell'*Hypnerotomachia Poliphili*) con il delfino attorcigliato attorno all'àncora. Ma il motto è ricordato nella maggior parte dei trattati sulle imprese: Giovio 1978, p. 35 (nella variante PROPERA TARDE); Ruscelli 1566, pp. 300-301; Taegio 1571, c. 15*r*; Paradin 1557, p. 163; Capaccio 1592, c. 37*v*. Sulla sua straordinaria fortuna in ambito rinascimentale cfr. più in generale Wind 1971, pp. 121-134 e 264.

è quella con le parole OBIECTA NUBILA SOLVIT, e quell'altra del gentilissimo poeta mantovano, che affissa l'aquila a la sua luce, con l'inscrizione:

> PUR CHE NE GODAN GLI OCCHI,
> ARDAN LE PIUME;

e quella, attribuita a l'imperatore Massimiliano, de l'aquila che volge i figli coronati al sole, co 'l motto EXPERIAR.[149] Ma io doppo tutte l'altre feci al

149. «Fu ancora de' primi capitani che venissero in Italia nobilissimo e bellissimo Luigi di Luzimborgo, della stirpe dell'imperatore Arrigo, il qual morì a Buonconvento e n'avete vista la sepoltura nel domo di Pisa. Fu costui chiamato Monsignor di Lignì, quello a cui s'arrese il duca Lodovico Sforza quando fu tradito dagli Svizzeri a Novara [...] ebbe per impresa un sol d'oro, in campo di velluto azzurro, ch'era circondato da folte nuvole col motto di sopra *Obstantia nubila solvet*, inferendo che avend'egli avuto molte avversità da poi che gli fu tagliata la testa a suo padre, Gran Conestabile di Francia, sperava col valor suo ad uso del sole, che con la virtù del caldo dissolve le nuvole, vincere ogni contrario alla sua chiara virtù, né però ebbe tempo di farlo perché morì troppo tosto» (Giovio 1978, p. 103). Ma Tasso avrà visto l'impresa di Louis de Luxembourg (1467-1503), conte di Ligny e figlio omonimo del Conestabile di Saint-Pol (1418-75), anche nel catalogo di Pittoni 1562, tav. 24, dove è accompagnata da un madrigale di Ludovico Dolce, o ancora (attribuita però al conte Tolberto Collalto) in Ruscelli 1584, p. 318. La seconda impresa citata è quella del «gentilissimo poeta mantovano» Curzio Gonzaga (1536-1599), autore del poema eroico *Il fido amante* (1582), ricordata già in Ruscelli 1556, p. 227, e di nuovo in Ruscelli 1566, pp. 451-453: «questa qui di sopra posta in disegno, la qual è un'Aquila, che volando verso il Sole, ha il motto *Pur che ne godan gli occhi, ardan le piume*, ove si vede con quanta bellezza, et quanto vagamente con una sola fermata d'occhi si venga chiaro et comodissimamente a comprender tutto quello che et l'Ariosto, e 'l Tansillo, et ogn'altro ne i versi loro sì felicemente han detto [...] cioè, che gli amanti niun altra cosa debbon pensare, se non il collocar altamente il core, non curando per alcun modo qual si voglia cosa, che da ciò potesse lor avenire. Dell'Aquila s'è detto più volte per questo libro, che con essa molto spesso si rappresenta l'altezza de' nostri pensieri, per la natura, et proprietà di volar altissimo, et con diritto volo». Chiude la triade delle imprese ispirate al sole, la seconda con protagonista un'aquila (su cui vedi però più lungamente i §§ 158-164), attribuita all'«imperatore Massimiliano» (non sappiamo se Massimiliano I d'Asburgo, 1459-1519, o Massimiliano II, 1527-1576), di cui Tasso pare fornire quasi un'ecfrasi in *GC* XX 88-92: «Oltre i mari, oltre i monti, il fosco, e l'aura / del tenebroso ciel trapassa, e fende, / l'Augel volante, e 'l nido orna, e restaura / dove ricovra, e 'n sino al cielo ascende: / et a due capi alte corone inaura, / l'ali al Borea, a l'Occaso inalza [...]. // Al gran sol di giustitia il chiaro sguardo, / e i figli coronati a prova affisa, / al cui volo sublime ogni altro è tardo / sovra la terra, ch'è dal mar divisa». Per la spiegazione del motto EXPERIAR ("Metterò alla prova") è utile il commento di Francesco Birago al medesimo passo della *Conquistata*: «riguarda alla natura dell'Aquila, nel fare esperienza, per conoscere se i figli suoi sono legittimi, o no; li quali affissa a' raggi del Sole, et quelli che li sostengono, per suoi ritiene, et gli altri scaccia, come non legittimi, sovra di che vedi Plinio nel lib. 10, cap. 3» (Birago 1616, p. 524). Con motto diverso, ma simile per contenuti, compare anche

signor cardinal Montalto, mentre governava lo Stato de la Chiesa nel pontificato di Sisto, questa medesima imagine del sole ne la eclittica, la quale, com'è opinione de gli astrologi, è una linea nel Zodiaco trapassata da gli altri pianeti, ma il sole solamente non n'esce: era il motto NON TRANSGREDIAR; il mio intendimento fu a mostrare che il cardinale, figurato convenevolmente per la sua illustrissima azione co 'l sole, non trapassava il comandamento e l'ordine del papa: il sole in Leone, ch'è il suo proprio albergo, e l'arme del cardinale poteva dimostrar lo splendore accresciuto a la sua casa da la virtù e da la fortuna di questo signore; il motto fu questo...[150] **[98]** Ma perché fra tutti i pianeti Venere solamente esce del Zodiaco per utile de la generazione, come dice Plinio, in quelle parti remotissime, che sono *extra anni solisque vias*, volsi figurare una Venere uscita del Zodiaco per significare un concetto amoroso

nella prima edizione dell'*Iconologia*: «un'Aquila, con due, o tre Aquilette, che si specchi nel Sole, co 'l motto che dica *Cognitionis via*. [...] L'Aquila ha per costume, come raccontano diligenti osservatori, di portare i suoi Figliuoli vicino al Sole, per sospetto, che non gli siano state cambiate; et se vede, che stiano immobili, sopportando lo splendore, li raccoglie et li nudrisce; ma se trova il contrario, come parto alieno li scaccia» (Ripa 1593, pp. 291-292). Con motto ancora diverso e medesima immagine si componeva inoltre un'impresa, forse nota a Tasso, creata in quegli stessi anni da Giulio Cesare Capaccio: «mi ricordo dell'impresa ch'io feci dell'Aquila che pruova gli Aquilotti al Sole con questo motto, SUSTINUERE DIEM, per far conoscere che un Principe fece grande esperienza di alcuni suoi amici in pericolosi negotii, i quali furono fedelissimi ritrovati. Nacque il bellissimo motto dalla comparatione di Lucano» (Capaccio 1592, cc. 98*r-v*; il riferimento classico è a Luc. *Phars.* IX 905). L'attribuzione, di cui non si è trovata attestazione documentaria, sarà stata suggerita dalla secolare tradizione dell'aquila imperiale. L'immagine era comunque molto nota in letteratura (cfr. almeno *Par.* XX 31-33).

150. Ancora un'impresa tassiana per Alessandro Damasceni Peretti, cardinale di Montalto e nipote di Sisto V (cfr. il § 95 e relative note), indicato come già defunto al momento della stesura del passo. L'identificazione del cardinale con il sole e della volontà del pontefice con la fascia dell'eclittica riprende, con una significativa variazione, l'immagine vulgata del pontefice-sole già utilizzata all'inizio del dialogo (1-6), qui arricchita dalla connotazione zodiacale e da altri elementi prelevati dallo stemma dei Peretti (il leone e la stella). Non molto dissimile nel *Mondo creato*: «Or, mentre il sol per l'alta via rotando / giamai non esce dal camin prescritto, / mostra con questo chiaro illustre essempio / al Monarca del mondo il calle angusto / da virtute e da legge a lui prefisso» (*MC* IV 952-955). Tra le *auctoritates* astronomiche cui l'autore fa generico riferimento andrebbe ricordato, perché certamente consultato, almeno il commento di Macrobio al *Somnium Scipionis*: «Si è dunque delimitato lo spazio occupato in larghezza da questo circolo con le sue vaste costellazioni» (I 15 10). La mancata ripetizione del motto al termine del paragrafo, segnalata sin dall'edizione napoletana con i puntini di sospensione, è spia di una lezione non definitiva del testo che nessuno degli editori successivi è riuscito ad emendare. L'impresa compare, come ha notato Loskoutoff 2011, pp. 437-438, all'ingresso della cappella sistina nella basilica romana di Santa Maria Maggiore. Sulla fortuna di questa impresa tassiana nell'architettura del secolo successivo si veda invece lo studio di Beck 2016.

di nobilissima signora, co 'l motto TRANSGRESSA IUVAT: de l'istesso pianeta fece prima don Francesco d'Avalos, di gloriosa memoria, una impresa co 'l motto MONSTRANTE VIAM; ma ella è conosciuta da la compagnia del sole, il quale ora la segue e ora le va innanzi.[151]

C. Avete lasciati Marte e Giove a dietro senza parlarne.

[99] F.N. Gli ho lasciati a coloro che sono più felici ne la guerra e ne l'azione, a' quali non mancaranno soggetti di nuova impresa, s'essi estimeranno che la varietà de' colori o la proprietà de le case possa bastare per dichiarazione; ma lasciarò ancora Mercurio a quei felici ingegni che ne la eloquenza hanno acquistata chiarissima fama.[152] **[100]** De la luna scema e crescente

151. «Veneris tantum stella excedit eum [*lo Zodiaco*] binis partibus, quae causa intelligitur efficere ut quaedam animalia et in desertis mundi nascantur» (Plin. *Nat. Hist.* II 13 66). Il passo, che prova a spiegare in termini simbolici e generativi la duplice visione vespertina e mattutina del pianeta Venere (cioè le sue eccezionali sortite dalla fascia dell'eclittica, «extra annis solisque vias» come in *Aen.* VI 796), fu tenuto presente da Tasso anche per la stesura di alcuni versi del *Mondo creato*: «la graziosa stella, / la qual lieta si leva inanzi a l'alba, / e Lucifero ha nome, e poi n'appare, / Espero detta, all'or che il sol tramonta. / [...] il sol giamai non varia / la torta linea, [...] / Esce Venere fuor del cerchio istesso, / più de la luna audace, e più feconda» (*MC* IV 809-12, 936-937 e 942-943). Il motto TRANSGRESSA IUVAT ("Giova una volta uscita") pare essere invenzione tassiana per una nobildonna non altrimenti nota. Riprendendo immagine e motto, Picinelli 1653, p. 30, ne offre un'interpretazione moralizzante e fuori contesto: «Il Tasso, figurando la stella di Venere in atto che si usciva dal Zodiaco, le diede TRANSGRESSA IUVAT, e servirebbe un Predicatore fruttuoso, che tal volta esce dal filo della materia proposta, portandosi a morali digressioni, per influire con ispecilità nell'utile dell'uditorio». Al condottiero imperiale Francesco Ferdinando d'Avalos (1490-1525), marchese di Pescara e comandante delle truppe di Carlo V in alcune battaglie delle guerre d'Italia, nonché marito di Vittoria Colonna, si associano in realtà diverse imprese, per cui cfr. almeno Giovio 1978, p. 101: «un targone [*scudo*] spartano col motto *Aut cum hoc aut in hoc*, quale la magnanima donna porse al figliuolo che andava alla battaglia di Mantinea, volendo intendere che il figliuolo si deliberasse di combattere sì valorosamente che riportasse vittoria o morendo come generoso e degno del nome spartano fusse riportato morto nel targone a casa». Disegno e motto identici a quelli tassiani sono invece in Capaccio 1592, c. 24*v*: «quando si vede Stella che precede il Sole, non è da dubitar che sia Lucifero, impresa di Ferdinando Francesco Davalo, col motto HAC MONSTRANTE VIAM, per significar la volontà di seguire vestigij del suo Re, o 'l desiderio di muover guerra all'Oriente contra gli inimici della fede». Il dialogo astrale tra Venere e il Sole, ricordato anche da Plin. *Nat. Hist.* II 14 74-75, è immagine ben attestata nella letteratura, ad esempio in *Par.* VIII 1-12.

152. Gli influssi di altri tre pianeti – Marte per l'arte della guerra, Giove per la capacità di azione e Mercurio per l'eloquenza, richiamati tra gli altri da Tolomeo e Macrobio – sono ricordati sommariamente e senza fornire esempi di imprese astronomiche, forse per la loro rarità nella cultura rinascimentale. Numerose sono invece le imprese costruite a partire dalla personificazione degli dei o da una loro resa simbolica (le armi per Marte, il fulmine per Giove, il cane e il caduceo per Mercurio) cui Tasso non è però interessato in questa sede.

portò impresa il re Enrico co 'l motto DONEC TOTUM IMPLEAT ORBEM: a la piena fu aggiunto quest'altro AEMULA SOLIS per dimostrare l'emulazione tra quel re d'animo grandissimo e il re Filippo mio signore, che senza dubio ha superato tutti i principi del mondo di grandezza d'animo, di stati e di fortuna e nel principio del suo regno, nel quale parve un sole oriente: onde a gran ragione alzò per impresa il carro del sole co 'l motto IAM ILLUSTRABIT OMNIA. De gli ecclissi del sole e de la luna si fecero imprese similmente;[153] ma discendiamo da le cose celesti a gli elementi, se non volete ch'io ritorni un'altra volta nel cielo.

C. Questo è camino usato da gli animi immortali: però non vi spiaccia il ritorno.[154]

[101] F.N. Tutte le quarant'otto imagini del cielo stellato possono dar soggetto bellissimo e pieno di luce e di splendore a l'imprese; ma a gli imperatori e a' re e a' grandissimi principi si converrebbe la Libra co 'l motto

Torna di nuovo la questione dell'utilizzo, assieme alle posizioni degli astri (le «case») entro la fascia dello Zodiaco, dei colori abbinati ai pianeti, che diversamente dal § 96 in questo caso l'autore sembra quasi autorizzare.

153. «Il magnanimo re Enrico [...] continua di portare l'impresa che già fece quand'era delfino, che è la luna crescente col bravo motto pieno di grande sentimento: *Donec totum impleat orbem*, volendo denotare ch'egli, finché non arrivava all'eredità del regno, non poteva mostrar il suo intero valore sì come la luna non può compitamente risplendere se prima non arriva alla sua perfetta grandezza» (Giovio 1978, p. 51). Erede al trono dal 1536 e sovrano legittimo alla morte del padre Francesco I nel 1547, Enrico II di Francia (1519-1559) ebbe anche una seconda impresa suggerita dallo stesso Giovio sul medesimo tema lunare: «gli fu da me fatta, a richiesta del signor Mortier, ambasciator francese in Roma, [...] una luna piena di tutto tondo con un motto di sopra: *Cum plena est fit aemula solis*, per dimostrar ch'egli aveva tanto splendore che s'agguagliava al sole, facendo la notte chiara come il giorno» (p. 51). Il cittadino napoletano e perciò suddito della Corona spagnola Torquato Tasso opera a questo punto un nesso logico non presente in Giovio (sole = Filippo II d'Asburgo) che gli permette, oltre a ribadire la sua fiera devozione al Re di Spagna, di introdurre l'impresa del suo sovrano. L'immagine di Fetonte alla guida del carro del sole e il motto IAM ILLUSTRABIT OMNIA ("Presto illustrerà ogni cosa"), con l'attribuzione al successore di Carlo V, sono attestati almeno in Ruscelli 1566, p. 233. Alle eclissi di sole e di luna si ispira un piccolo gruppo di imprese, citato *en passant* dal Forestiero Napoletano, ricordato da Giovio 1978, pp. 66-69.

154. La battuta del Forestiero e la risposta arguta del Conte parrebbero uno scambio di minore momento, se non che si appuntano sulla struttura stessa del dialogo (almeno tra i §§ 92-240) e sull'andamento discendente seguito da Tasso nella sua casistica ispirata alla concezione aristotelica del mondo fisico e naturale. Il percorso inverso, dal basso verso l'alto, contrario all'esposizione sin qui offerta, è accettabile con ironia («non vi spiaccia il ritorno») perché ricorda l'aspirazione dell'anima al ricongiungimento con il divino, secondo la ben nota rappresentazione platonica. La pausa è però brevissima e subito il Forestiero torna all'ordine «che si dee servare ne la divisione» (§ 107), cioè al moto discendente che ha il merito di richiamare ai due interlocutori la memoria della loro fragilità.

OMNIBUS IDEM, ch'è proprio di Giove; a' sacerdoti l'altare; a' poeti la cetra e 'l cigno; a le donne caste la corona d'Arianna; e i giusti e fortunati principi potrebbono ancora portar lo Scorpione co 'l motto AEQUA PLUS PARTE RELINQUIT.[155] Augusto figurò il Capricorno, che fu poi ascendente di Carlo imperatore; e l'impresa è di Cosmo, fortunatissimo principe de' nostri tempi e oltre a tutti gli altri prudentissimo: laonde si può affermare ch'egli fosse l'architetto de la sua medesima fortuna.[156]

155. Quarantotto sono le costellazioni elencate da Tolomeo ed ereditate dalla cultura medievale e rinascimentale, dodici delle quali compongono la fascia dello Zodiaco; per l'epoca di Tasso, il riferimento più immediato è Piccolomini 1548 (citato anche in *DPE* III). Tra i simboli più utilizzati nell'iconografia delle imprese, la bilancia non è richiamata qui in quanto strumento di misurazione (su cui vedi i §§ 232-235) ma per la sua connotazione astronomica di equinozio, come in Ripa 1603, pp. 162-165, scheda *Equalità*, e in Piccolomini 1579, c. 14*v*. La citazione virgiliana da *Georg.* III 244 («amor omnibus idem») non conserva il significato originale dello slancio animale comune a tutte le fiere e veicola invece un messaggio morale-politico di imparzialità e giustizia sovrana ("Con tutti lo stesso") non altrimenti attestato nella letteratura delle imprese prima di Tasso (cfr. Picinelli 1670, p. 577). Il suggerimento gli sarà giunto, per contrasto, dal celebre motto FORTUNA NON OMNIBUS AEQUE [SERVIT], cui un re illuminato può opporre il contrappeso di un giudizio equo. Anche le altre immagini elencate nel paragrafo – altare, cetra, cigno, corona di Arianna, scorpione, capricorno – non vanno intese come tali bensì in quanto parte del sistema simbolico delle costellazioni tolemaiche. Per il mito di Bacco che getta in cielo la corona di Arianna morente, immagine di fedeltà coniugale, cfr. Ov. *Met.* VIII 172 (ripreso anche in *Par.* XIII 16-17) e per le implicazioni astronomiche Piccolomini 1579, c. 13*v*. Per la costellazione e le implicazioni mitologiche dello scorpione, responsabile della morte di Orione, cfr. ancora Piccolomini 1579, c. 22*v*. Il motto AEQUA PLUS PARTE RELINQUIT ("Lascia più del giusto"), ricordato come tassiano in Ferro 1623, p. 623, sembrerebbe essere il risultato di una crasi tra un passo di Verg. *Georg.* I 35 («ipse tibi iam bracchia contrahit ardens / Scorpios et caeli iusta plus parte reliquit») e un luogo affine del III libro dell'*Urania* di Giovanni Pontano, poema latino sulle stelle fisse certamente utilizzato da Tasso per la stesura di questo paragrafo: «Ecce autem qua parte ingens se scorpius offert, / atque aequa plus parte poli sua brachia iactat» (Pontano 1531, p. 142). L'apertura delle braccia dell'animale (e della relativa costellazione) è interpretata da Tasso, sulla scorta di Pontano forse più che di Virgilio, quale gesto di generosità che diviene immagine del principe magnanimo.

156. Fonte del passo, con tutte le sue implicazioni politiche e simboliche, è inequivocabilmente Giovio 1978, p. 71: «il giorno delle nozze sue [di Cosimo de' Medici] io ne vidi molte fabbricate da gentili ingegni, ma sopra tutte una me ne piacque per essere molto accomodata a Sua Eccellenza, la quale avendo per oroscopo e ascendente suo il capricorno che ebbe anche Augusto Cesare (come dice Svetonio) e però fece battere la moneta con tale imagine, mi parve questo bizzarro animale molto a proposito, massimamente che Carlo Quinto imperatore, sotto la cui protezione fiorisce il principato del prefato signor Duca, ebbe ancor egli il medesimo ascendente. [...] Ma a questo capricorno che porta Sua Eccellenza, non avendo motto, acciò che l'impresa sia compita io ho aggiunta l'anima di un motto latino: *Fidem fati virtute sequemur*, quasi che voglia dire: io farò con propria virtù forza di conseguire quel che mi promette l'oroscopo. E così l'ho fatto dipingere figurando le stelle

C. Questo ragionamento con grandissimo piacere m'ha tocco l'animo; laonde io vorrei che sempre ci fosse lecito di star fra le cose celesti.

[102] F.N. Io n'ho ragionato ad utilità di voi alquanto più largo che per altro non avrei fatto. Ma torniamo a parlare de le imagini men sublimi, almeno per memoria de la nostra fragilità, perché il fare impresa de le cose celesti è cosa d'animo grandissimo che si prometta molto di se stesso e de la sua fortuna e de l'aiuto divino: però alcuni presero il soggetto de l'imprese da cose più umili, altri non volsero far impresa alcuna ad imitazione di Roncoreo, figliuolo di Sesostre, e di coloro i quali, non potendo pareggiar la gloria de gli antecessori, fecero le piramidi senza inscrizioni: fra questi fu Anfiarao, che solo fra' sette re non portò a Tebe impresa alcuna, per la qual cagione fu lodato da Eschilo, e quell'altro di cui scrisse Virgilio: *Parmaque inglorius alba*.[157]

C. Discendiamo a le cose inferiori, quando vi piace, ma per gradi, acciocché lo scendere non apporti pericolo e ci paia faticoso.

[103] F.N. De le nature corruttibili alcune sono semplici, altre composte: semplici son quelle che chiamiamo elementi e principio d'esse cose generate, fra' quali prima è il fuoco, che ha date molte occasioni a' simboli e a l'imprese. Alcuno, per dimostrare il generoso animo e la chiarezza de l'origine sua, portò la fiamma co 'l motto SUMMA PETIT; il signor duca d'Urbino, giudiciosissimo, liberalissimo e valorosissimo principe, che fa ritratto da quelli ond'e-

che entrano nel segno del capricorno nella camera dedicata all'onore». La considerazione conclusiva su Cosimo de' Medici (1519-1574), primo Granduca di Toscana e padre di quel Ferdinando a cui Tasso guardava ancora negli anni del *Conte* come potenziale protettore, ricalca il celebre motto latino – e così prossimo alla cultura rinascimentale – *faber est suae quisque fortunae*.

157. «Roncoreo» è *lapsus* tassiano, se non è refuso dello stampatore, per il sovrano egizio Noncoreo citato al § 24, cui si deve la costruzione dell'obelisco anepigrafo poi innalzato da Domenico Fontana davanti alla Basilica di San Pietro (cfr. Mercati 1589, V, *Del re Noncoreo e dei suoi obelischi*, pp. 163-173). Tasso lo associa all'eroe tebano Anfiarao, attribuendogli però un'umiltà di intenti che non corrisponde del tutto all'originale: «Così gridava il veggente, reggendo imperturbato lo scudo / tutto di bronzo. E sul disco non c'era emblema, / poiché non vuole sembrare, ma essere il migliore, / cogliendo frutti dal solco profondo della sua mente / che fa germogliare nobili proponimenti» (Aesch. *Sept.* 590-594). L'altro «di cui scrisse Virgilio» è il condottiero troiano Elenore, il cui piccolo scudo bianco, e perciò "inglorioso", è ricordato in *Aen.* IX 548. L'informazione giunge a Tasso dal solito Giovio: «Non lascierò di contarvi una ch'io feci l'anno passato al signor Andrea, figliuolo dell'eccellentissimo signor don Ferrante Gonzaga, il quale come giovanetto d'indole e speranza di sommo valore avendo ottenuto la condotta d'una compagnia di cavalli, mi ricercò dell'impresa per lo stendardo e io alludendo a quel di Vergilio *Parma inglorius alba*, gli feci uno scudo o ver brocchier rotondo col campo bianco ch'aveva intorno un fregio, il quale aveva dentro quattro piccioli tondi in quattro canti legati insieme con quattro festoni d'alloro» (Giovio 1978, p. 131).

gli è nato, figurò la fiamma co 'l motto QUIES IN SUBLIMI, accennando in questa guisa la nobiltà de l'origine e l'altezza de' pensieri, che non possono acquetarsi se non in nobilissime operazioni.[158] E perché è natura del fuoco il separar le cose simili da le dissimili, sì come a l'incontro quella del freddo è di congregar le cose di natura dissomigliante, io ne feci una impresa ad un principe mio amico, il quale ne la sua corte non volse molti tristi in compagnia di pochi buoni, co 'l motto di Virgilio SECRETOSQUE PIOS o con questo greco ἑτερογένηα, ἐχ ἔρις. Il fuoco insieme con l'acqua, come scrive Plutarco ne gli *Ammaestramenti del matrimonio*, significò la congiunzione del marito con la moglie, e fu spesso usata da gli antichi:[159] de l'aria e de l'acqua e de la terra non so chi facesse impresa senz'altro corpo.

158. Nell'intraprendere questo paragrafo, e più in generale nella struttura sottesa alla vasta porzione di testo che qui si inaugura, Tasso applica agli elementi corruttibili della natura la dialettica platonica di semplice/composto, così come è riassunta da Socrate in un celebre passo del *Fedro*: «Allora, esamina che cosa dicono intorno alla natura Ippocrate e il discorso vero. O non si deve ragionare in questo modo sulla natura di una qualsiasi cosa? Prima di tutto bisogna vedere se è semplice o se include più forme ciò di cui vogliamo possedere l'arte e vogliamo essere capaci di fare essere tali anche altri. Poi, qualora sia semplice, bisogna esaminare la sua potenza, vale a dire quale sia la sua potenza d'agire e su che cosa, e quale sia la sua potenza di patire e da che cosa» (Pl. *Phdr.* 270 C-D). Nature corruttibili e semplici sono, per la filosofia greca sin dai tempi di Anassimene e di Empedocle, e per la cultura occidentale che la fa propria, i cosiddetti "quattro elementi" (fuoco, aria, acqua, terra). Alla caratteristica principale del fuoco, la leggerezza e il conseguente tendere sempre verso l'alto (secondo la teoria aristotelica del "luogo naturale", esposta ad esempio in *Ph.* IV 208b), guardano le prime due imprese citate, prelevate entrambe dal catalogo di Scipione Bargagli: «Non mi è noto qual fosse l'autore di quella impresa pur di semplice fiamma, la quale è dall'altre variata per il suo Breve così scritto: SEMPER SURSUM, per mostrare un animo rivolto sempre mai in alto. Et altrove, o d'altri v'ho trovata la sopra scritta: SUMMA PETIT, parole di T. Livio in paragone dell'Invidia. [...] Quest'ultima impresa mi fa ricordar di quella di Francesco Maria il secondo Della Rovere, duca d'Urbino, la quale essendo pure d'una sola fiammella, porta scritto questo motto: QUIESCIT IN SUBLIMI» (Bargagli 1594, p. 187). L'elogio indiretto del padre di Francesco Maria (1548-1631), cioè Guidobaldo II Della Rovere (1514-1574), sembrerebbe essere aggiunta di Tasso, intimamente legato alla casata urbinate anche per il matrimonio di Lucrezia d'Este con Francesco Maria.

159. Non tanto il fuoco, quanto la sua qualità intrinseca del calore si oppone al freddo nella descrizione aristotelica dei fenomeni meteorologici, secondo la quale il primo favorisce la separazione degli opposti, mentre l'altro ne stimola il coagulo. Così ad esempio nella versione italianizzata dei *Discorsi sopra le Meteore d'Aristotele ridotti in dialogo* di Nicolò Vito di Gozze, non molto lontana dal dettato tassiano: «il caldo [...] unisce i corpi omogenei, separandogli da quei che gli sono dissimili e diversi; ma il freddo unisce ancor quei corpi che sono tra loro eterogenei, dico di diversa natura, come vedete con il fango unirsi per il freddo ancor la paglia» (Gozze 1584, IV giornata, c. 119*v*). Non è stato possibile risalire all'identità del «principe» amico di Tasso, destinatario dell'impresa, e che potrebbe anche essere fittizio. Il motto virgiliano, da *Aen.* VIII 670, è l'emistichio di apertura del celebre «secretosque

[104] C. A me soviene quella del fiume, portata dal vescovo di Feltro co 'l motto VIRESQUE ACQUIRET EUNDO.

F.N. È assai bella e cavata di buon luogo, del quale prima il Vida, scrittore e dottissimo poeta, aveva fatta una comparazione: e de' fonti miracolosi, de' quali il Petrarca fece similitudini, altri poi fece l'imprese;[160] ma de la terra sola si potrebbe fare una bellissima impresa per la monarchia di Carlo imperatore o di Filippo, re di tanti regni, o d'altro gran principe co 'l motto PONDERIBUS LIBRATA SUIS.[161] **[105]** De' monti, che son parte de la terra, molte

pios, his dantem iura Catonem» («e in disparte le anime dei giusti, e Catone che dà loro le leggi»), una delle immagini riprodotte in bassorilievo sullo scudo di Enea – poi rielaborata da Dante per i primi canti del *Purgatorio* – il cui contesto figurativo può avere avuto un peso nel ricordo tassiano. Simile ma non identico il motto greco, un verso di Pindaro divenuto proverbiale («nascono disparate cose dalla discordia») che introduce la tematica matrimoniale, sulla scorta non già dei *Consigli agli sposi*, qui richiamati da Tasso impropriamente, bensì di PLUT. *Quaest. Rom.* I 263D: «Perché ordinano che la sposa tocchi fuoco e acqua? Forse l'uno di questi, considerati tra gli elementi e i principi primi, è maschile, l'altro è femminile». Ma dell'equivalenza marito-fuoco e moglie-acqua parla diffusamente, proprio in relazione alle imprese, PALAZZI 1575, pp. 32-34.

160. Poche sarebbero per il Forestiero le imprese costruite sull'elemento dell'acqua in sé considerato («senz'altro corpo», cioè senza venire accostato ad altre immagini). Il suggerimento avanzato dal Conte propone l'ennesima citazione virgiliana, «cavata di buon luogo» e cioè da *Aen.* IV 174-175, dove la massima era però attribuita al crescere esponenziale della fama, che acquista forza – come un fiume con i suoi affluenti – man mano che si allontana dal suo punto d'origine: «malum qua non aliud velocius ullum; / mobilitate viget, viresque adquirit eundo» (al futuro nel motto citato). Non a un imprecisato vescovo di Feltre – forse Antonio Pizzamano (vescovo dal 1504 al 1512) o Filippo Maria Campeggi (1559-1584) – bensì ad Alessandro Piccolomini è attribuita la medesima impresa in BARGAGLI 1578, p. 30: «Et una n'ho veduta d'un nostro amico, composta in gloria di Mons. Alessandro Piccolomini Arcivescovo di Patrasso, et eletto di Siena, d'un Fiume, che per lungo tratto correndo, scarica in mare, col motto levato da Vergilio» (ripreso in FERRO 1623, p. 149). Il motto virgiliano fu tenuto presente, secondo il Forestiero, da Marco Girolamo Vida (1485-1566), umanista e poeta latino noto soprattutto per la *Cristiade* (Cremona, 1535), poema sacro che ebbe qualche influenza sull'epica tassiana. Nella fattispecie, come proposto da BASILE 1993, p. 132, l'allusione potrebbe essere a *Christias* I 26-28: «It Padus exiguo sulcans sata pingua rivo, / hinc magis labendo viribus auctus / surgit». Di fonti miracolose parla Petrarca ad esempio in *Rvf* 135 76-81: «Fuor tutti nostri lidi, / ne l'isole famose di Fortuna, / due fonti à: chi de l'una / bee, mor ridendo; et chi de l'altra, scampa. / Simil fortuna stampa / mia vita che morir poria ridendo».

161. Con salto logico non dichiarato dalla terra-elemento alla Terra-pianeta, il Forestiero propone un'impresa dedicata all'imperatore Carlo V d'Asburgo e a suo figlio Filippo II di Spagna, di cui il personaggio è suddito (tra i «tanti regni» ricordati c'è naturalmente anche quello napoletano). Il motto PONDERIBUS LIBRATA SUIS ("Sta in equilibrio grazie ai suoi pesi") è prelevato dall'incipit delle *Metamorfosi* ovidiane, prossimo a questo passo del *Conte* perché dedicato anch'esso ai quattro elementi fondamentali: «nec circumfuso pendebat in

imprese abbiamo vedute, ma con altri corpi, com'è quella, portata da' duchi di Mantova, de l'Olimpo, il quale, come si scrive, è sempre sereno ne la sommità e quieto da l'impeto de' venti; laonde coloro che in cima vi sacrificavano, lasciandovi le ceneri rimase nel sacrificio, le trovavano l'anno seguente: il motto è FIDES.[162] Io feci per impresa del signor cardinal Montalto il monte Cassio, ne la cui più alta parte si vede il sole quattr'ore prima che apparisca a gli altri, e volsi in questa guisa dimostrare la vigilanza del buon principe; Atlante si potrebbe fingere per figura del monarca: ché, come dice Simplicio sovra Aristotele ne' libri del *Cielo*, le colonne di Atlante significano il peso de la monarchia; Etna fu portato da molti; l'isola di Delo, la quale era prima errante e dapoi si fermò, come si legge ne le favole, fu impresa d'una vedova gentildonna, il cui nome era Delia, co 'l motto QUIEVIT.[163] **[106]** Oltre ogni

aere tellus / ponderibus librata suis» (*Met.* I 12-13). Un'impresa assai simile, composta da una sfera armillare e da un globo terrestre accompagnati dal medesimo motto, fu utilizzata in quegli anni da Francesco Maria II Della Rovere, già elogiato al § 103 e qui richiamato nella formula «altro gran principe».

162. Nell'impossibilità di individuare imprese con immagini di monti senza «altri corpi», cioè senza l'accostamento di elementi aggiuntivi, il Forestiero anticipa qui un'iconologia che sarà ripresa nel dettaglio al § 220, nella sezione dedicata agli altari (alle cui note si rimanda anche per la fonte latina, cioè Claudiano). In casi come questo la rigida struttura ad albero che sorregge l'esposizione del Forestiero mostra i suoi limiti, non riuscendo ad evitare doppioni nel trattamento di immagini complesse. Il monte Olimpo, già oggetto nel dialogo di un'impresa con altro motto (TENTANDA VIA EST) e verosimilmente tassiana (§ 60), è qui associato alla famiglia Gonzaga, che lo fece riprodurre tra l'altro nella *Sala delle imprese* di Palazzo Te a Mantova (1524), in cui compare proprio con il motto FIDES. Cfr. anche Palazzi 1575, p. 36.

163. È questa la terza impresa tassiana dedicata nel *Conte* al cardinale Montalto, e nipote di Sisto V, Alessandro Damasceni Peretti, dopo quella con il cielo stellato (§ 95, a ricordo della sua passione per l'astronomia e della sua indole contemplativa) e quella con il sole nell'eclittica (97, per celebrare la sua fedeltà al papa). L'alto monte richiamato dal Forestiero in relazione al titolo cardinalizio del Damasceni non è Montecassino, come ipotizzato da Basile 1993, p. 133, bensì una vetta dell'attuale Turchia già ricordata da Plinio per le sue straordinarie caratteristiche: «Sopra Seleucia c'è un monte che ha lo stesso nome di un altro, Casio. È così elevato che da esso, nell'ultima parte della notte, è possibile veder sorgere il sole dall'oscurità. Basta che lo spettatore giri lo sguardo per osservare simultaneamente il giorno e la notte» (*Nat. Hist.* V 79 18). Alla forza straordinaria che sostiene il mondo sulle proprie spalle – immagine dell'energia regale – guarda invece, come il precedente motto PONDERIBUS LIBRATA SUIS, il mito del gigante Atlante, suggerito forse dall'omonimia con la catena montuosa dell'Africa settentrionale. Tasso poteva leggerne, tra le molte fonti classiche, nel commento di Simplicio al secondo libro del *De caelo* aristotelico, per esempio nell'edizione veneziana stampata da Girolamo Scotto nel 1544, c. 3*r*: «quidam fabulosam inducunt necessitatem cur non cadit coelum, sed sursum manens ipsum circumferatur, sicut Homerus Atlantem dicens, Atlas autem coelum extensum sustinet necessitate, et habet

estimazione bellissima fu quella impresa de la scala platonica, cioè de' quattro elementi e de gli otto cieli, co 'l verso del Petrarca D'UNA IN UN'ALTRA SEMBIANZA; e assai bella la confusione de gli elementi, detta caos, portata da gli academici Confusi co 'l motto ANTE.[164]

columnas ipse longas, quae terrae coelique orbem habent». Imprese con la figura di Atlante furono quella di Guido Bentivoglio (cfr. Ruscelli 1566, pp. 511-513) e quella del doge Andrea Gritti (1455-1538), citata da Capaccio 1592, c. 72*r*; mentre al monte Etna si ispirava quella portata dal Marchese del Vasto, creata per lui da Paolo Giovio: «io feci il monte Etna di Sicilia, il quale in cima arde con gittar fiamme di fuoco e poco più a basso è carico di neve e non molto lontano da essa si vede la vastità delle pietre arse e al basso amenissimo paese cultivato e frugifero» (Giovio 1978, pp. 109-110). L'isola errante di Delo, infine, citata più volte da Plinio quale portento della natura (ma Tasso pensa qui forse piuttosto a Hig. *Fab.* 52-53), è presente anche in Palazzi 1575, pp. 31-33, proprio in relazione a una donna di nome Delia; ma l'impresa con il motto QUIEVIT ("Si riposò") potrebbe essere invenzione tassiana, e solo come tale è ricordata da Ferro 1623, p. 418. Posto che sia esistita realmente, e che non si tratti quindi di un personaggio fittizio, nulla è dato sapere sulla destinataria.

164. «Ma bisogna a poco a poco, cominciando dalle nuvole, che sono di materia quasi meza fra il trasparente e l'opaco, venirsi avezzando a rimirar poscia l'aere sereno, indi la Luna, et da quella il Sole, e così di mano in mano le menti angeliche nell'essere e nei gradi loro, come più distesamente si son mostrati in questo volume all'impresa di Enrico II re di Francia, divisando per questa via la scala Platonica, e quella catena per la quale d'una in altra sembianza può l'uomo venirsi all'alta cagion prima, cioè a Dio lucidissimo, purissimo e incomprensibile» (Ruscelli 1566, p. 433). E similmente: «Ebbe consideratione a Dio quella del molto illustre et reverendo signor Cristoforo Guidiccioni, di nobilissimo ingegno e di onoratissime maniere, il quale, facendosi chiamare nell'Academia de' Confusi l'Elevato, fece la Scala Platonica, cioè la terra, il mare, l'aria, il foco e tutt'i cieli, e vi pose questo motto, D'UNA IN ALTRA SEMBIANZA, levato da una Canzona del Petrarca. [...] Con la qual'impresa egli volle gli altissimi suoi pensieri, l'elevatissimo suo spirito e l'alte sue considerazioni mostrare, che dalle cose create insino al creatore l'inalzano per varie sembianze finché all'ultima e alla prima giugne» (Palazzi 1575, p. 111). Concetto chiave della cultura neoplatonica, tale "scala" prevedeva 12 gradi di avvicinamento progressivo al culmine della conoscenza e, per mezzo di essa, alla divinità, come indicato da Marsilio Ficino nel suo commento al *Simposio*. Ma si veda anche, per citare un autore che si occupò di imprese, il discorso di Girolamo Ruscelli *Sopra un sonetto dell'Illustrissimo Signor Marchese della Terza* [...] *ove con nuove et chiare ragioni si pruova la perfettione delle donne, et si discorrono molte cose intorno alla Scala Platonica dell'ascendimento per le cose create alla contemplazione di Dio*, Venezia, Giovanni Griffio, 1552. Il concetto fu reso in immagine, pochi anni prima del *Conte*, non come scala vera e propria bensì come serie di cerchi concentrici identificati da simboli, su modello dell'astronomia tolemaica: cfr. Denores 1582, p. 9. La citazione petrarchesca, ripresa da Tasso in un sonetto stampato nel 1583 (*Più di saper che di contender vago*, v. *Rime* 1994, n. 857, v. 13), proviene da *Rvf* 360 142. Il passaggio logico che permette l'accostamento della scala platonica, emblema di ordine e distinzione degli elementi e dei cieli, all'immagine caotica dell'Accademia dei Confusi si spiega, oltre che per contrasto, ancora una volta con la fonte non dichiarata di Palazzi 1575, che alle pp. 134-135 accenna brevemente proprio all'impresa del consesso bolognese: «Gli Academici Confusi al corpo dell'impresa loro,

C. Se bella è la confusione, quanto maggior bellezza dee ritrovarsi ne la distinzione?

F.N. Bellissimo è l'ordine senza fallo, ma al medesimo artefice s'appartiene l'ordinare e il confonder le cose: però ne la confusione ancora è il suo diletto e la sua maraviglia: io feci per me stesso un Amore che usciva dal caos, come dice Esiodo, co 'l motto DISTINGUET.[165] **[107]** Ma io sono uscito, non me ne avveggendo, da la via prescritta e, parlando de la confusione, ho confuso l'ordine che si dee servare ne la divisione: lasciamo dunque Amore da parte e torniamo a i corpi semplici, fra' quali peraventura si potrebbono numerare le comete e l'altre imagini di fuoco che si veggono ne la sublime region de l'aria, tutto che siano generate da essalazion terrestre. **[108]** Bella fu quella de la cometa, apparita ne la morte di Cesare, come dice Virgilio: *Ecce Dionei processit Caesaris astrum*, e detta da Orazio *Iulium sydus*: e le sue parole INTER OMNES fur molto convenienti a l'intenzione di quel signore.[166] **[109]** De

ch'è il Caos, hanno dato quest'anima, ANTE». Sull'interpretazione del motto, brevissimo, si veda la proposta avanzata da Ferro 1623, II, p. 210: «Questa tanta confusione, questo Caos fu levato per generale impresa dagli Academici, che s'addimandarono Confusi, e gli scrissero sopra la parola ANTE, volendo forse significare, che prima, ch'eglino si dassero all'Accademia et alle lettere, erano sì come un Caos inordinati, e nell'anima senza modo et ordine di scienza confusi». Più in generale, sul ricorrere dell'immagine della scala platonica nei testi tassiani, iniziando dal *Messaggiero*, cfr. Ardissino 2003, p. 114, e Cassiani 2004, p. 169.

165. Tra le decine di imprese di cui Tasso vanta la paternità nel *Conte*, è questo uno dei rari casi in cui rivolge l'attenzione verso se stesso; gli altri, di natura e con implicazioni assai diverse, sono al § 204 («Un'altra impresa feci a me medesimo, ne la quale finsi un lauro che sorga da un platano [per] intendere che la poesia germoglia da la scienza») e al § 256 («il Tasso, già vecchio e trasformato da quello ch'esser soleva, farà una impresa o vero una imagine di se stesso giovenetto»). La scelta del soggetto, già al centro della prima giornata del *Mondo creato*, è stata ispirata in questo caso dall'incipit della *Teogonia* di Esiodo e testimonia quel «ritorno del motivo del caos» nella letteratura delle imprese di cui parla Ossola 2014, pp. 209-211. Ma l'immagine era nota a Tasso forse anche grazie all'intermediazione dell'*Idea del Theatro* di Giulio Camillo: «Il Chaos esser nato antiquissimo con l'amore in grembo» (Camillo 1550, c. 10*v*). Il motto DISTINGUET, in linea con il SECRETOSQUE PIOS proposto in un'impresa non dissimile al § 103, dove era il fuoco a separare elementi eterogenei, sembra essere invenzione dell'autore. Per un'interpretazione puntuale di questa impresa tassiana, che ha inevitabilmente suscitato la curiosità degli studiosi, si rimanda a Innocenti 1981, p. 108, e Noferi 1979, p. 76.

166. Il tentativo di resa mimetica di una conversazione che sembra procedere in ordine sparso («parlando de la confusione, ho confuso l'ordine che si dee servare ne la divisione») non è che un *escamotage* per ribadire ancora una volta la regolare struttura che sorregge il dialogo («la via prescritta»), concepito intorno a una rigida architettura tematica. Simile alternanza tra le attività opposte del confondere e del distinguere è in *Ficino* 38: «Aristotele nel confondere è simile a gli altri, nel distinguere a se medesimo: laonde ne' luoghi propi impariamo assai con le sue distinzioni, che non si fa con la dottrina d'alcuno altro». Come

l'arco celeste, che fu detto Iride da' Latini, è stata fatta impresa: e si potrebbe far di quello che i Greci dicono *halos*, che noi possiamo dir corona de la luna, per dimostrar la varietà de l'umane grandezze e di queste corone de' principi del mondo, le quali si dileguano ad ogni vento di contraria fortuna: laonde di quella di Cipro non appar vestigio, quella di Scozia e quella d'Ungaria sono quasi sparite a' nostri giorni, quella di Francia, già lucentissima, ci lascia dubbi del suo splendore e fra le nuvole de l'eresia a pena si discerne.[167]

C. Troppo gravi querele son queste in così piacevole ragionamento.

anticipato al § 52 («Tutte sono dissimili a se medesime, come le comete e l'altre impressioni de l'aria, l'arco celeste, che ha tanti colori, e le corone de la luna e il suo cinto»), dopo gli elementi naturali puri del fuoco, dell'acqua, della terra e dell'aria si passa qui ai corpi misti, iniziando da quelli che – pur essendo frutto di esalazioni del terreno, come credeva la scienza aristotelica (*Mete.* 345b) – fondono in un unico corpo il fuoco e l'aria. La prima casistica, quella delle comete, inizia dalla leggendaria stella che avrebbe accompagnato la morte di Giulio Cesare, ricordata nelle *Egloghe* virgiliane: «Ecco sorge la stella di Cesare figlio di Venere» (Verg. *Ecl.* IX 47, ma Tasso cita da Palazzi 1575, pp. 89-90, compresa l'imprecisa lezione *Dionei* che Raimondi 1958, II/II, p. 1069, ha ritenuto di correggere in *Dionaei*). Il sintagma oraziano dell'«astro giulio» è invece prelevato da *Od.* I 12 46-48: «micat inter omnes / Iulium sidus, velut inter ignis / luna minores». Il Forestiero non descrive il corpo dell'impresa e nemmeno esplicita il nome del «signore» che usava portarla, perché entrambi notissimi agli appassionati del genere: «quella ancora che figurò il Molza a Ippolito Cardinal de' Medici [...] bellissima di vista e di soggetto [...] volend'egli esprimere che donna Giulia di Gonzaga risplendeva di bellezza sopra ogn'altra, come la stella di Venere, [...] c'ha i raggi per coda a similitudine di cometa e riluce fra l'altre stelle, le pose il motto che diceva: *Inter omnes*» (Giovio 1978, p. 68). Ruscelli 1556, p. 219, riteneva l'impresa della cometa tra le più riuscite, al punto che il suo editore, il veneziano Ziletti, la elesse a propria marca tipografica. Di comete si parla anche nella ricognizione astronomica offerta in *Malpiglio* 42.

167. Tra gli esempi che l'autore poteva avere in mente, e che per brevità qui non dichiara, è quello del «Signor Verzusio Landi, che levò per impresa l'Iride, o l'arco celeste, il quale (come scrive Plinio) si fa quando i raggi del Sole percuotono una nuvola cava, aggiungendovi questo motto: ADVERSO SOLE» (Palazzi 1575, p. 154). Il fenomeno dell'alone lunare suggerisce a Tasso l'invenzione di un'impresa politica, senza motto, giocata sulla metafora della corona e ispirata ai destini recenti di alcune case reali europee: il regno di Cipro, di antica fondazione crociata, era stato conquistato dalla Repubblica di Venezia già sul finire del XV secolo, mentre per la corona di Scozia il Forestiero è qui facile profeta nel suggerirne l'assimilazione al Regno d'Inghilterra (sarebbe avvenuta nel 1603 con lo scozzese Giacomo I); assai più drammatica la scomparsa del Regno di Ungheria, che coincise con l'invasione ottomana, la sconfitta di Mohács (1526) e l'estinzione degli Jagelloni. Da ultimo Tasso ricorda – anche per esperienza diretta – la guerra civile che dilaniava in quegli anni il Regno di Francia, diviso tra cattolici e ugonotti. Di tradizione già patristica, poi ampiamente canonizzata, è l'immagine delle nubi dell'eresia che cercano di mettere in ombra la luce della vera fede: «nisi sunt per universum Orientem serenitatem catholicae fidei atris perfidiae nebulis obumbrare» (Vig. Taps. *Contra E.* II 1 15). Simili considerazioni geopolitiche si leggono ai §§ 99 e 104.

[110] F.N. Perdonate a la mia fiera maninconia, che mi trasporta in così dolorosa materia;[168] ma per compiacervi seguirò il mio parlare. De' fulmini ancora, de' venti, de la neve, de la pioggia, che son misti imperfetti, sono state fatte e così potrebbono farsi imprese; ma è cosa malagevol molto che siano senza compagnia d'altri corpi, i quali, come abbiamo detto, o sono semplici o misti, e de' misti alcuni perfetti, altri imperfetti. De gli imperfetti abbiamo ragionato a bastanza; fra' perfetti altri sono animati, altri privi d'anima; fra gli animati alcuni hanno il senso, altri son privi di sentimento: di quelli che sono sensati, parte è fornita di sottili avvedimenti e di ragione, parte è senza ragione e senza intelletto.[169] **[111]** Ma prima ci si appresenta la natura ragionevole ne la figura umana: e questa ancora si divide ne gli iddii e ne gli uomini; fra gli iddii antichissimo è Amore, come piace ad Esiodo, e da lui Alcibiade fece quella bellissima impresa co 'l fulmine piegato, volendoci dimostrare che la potenza d'Amore è tanta che può togliere a Giove l'arme di mano, come dice il poeta:

> Ch'avrebbe a Giove nel maggior furore
> Tolte l'armi di mano, e l'ira morta.[170]

168. Il sintagma «fiera maninconia», che tocca naturalmente un tema centrale dell'universo tassiano e per il quale si vedano nei *Dialoghi* almeno il *Messaggiero* e relativa bibliografia, rafforza l'identificazione del Forestiero con l'autore, solito utilizzare il termine già boccaccesco (*Decam.* III VII) negli scambi epistolari di quegli anni: ad esempio nelle lettere a Maurizio Cataneo del settembre 1587, a Giovan Battista Manso del 18 agosto 1588, a Giovann'Antonio Pisano forse del 1589 o ancora ad Antonio Costantini del 18 agosto 1590 (rispettivamente *Lettere*, III, n. 894; IV, n. 1007; IV, n. 1139; IV, n. 1268).

169. Nel proseguire il suo discorso secondo lo schema dato, il Forestiero non si sofferma se non brevemente sugli elementi «misti imperfetti» – che fondono cioè soltanto alcuni dei quattro elementi principali – come i fulmini, il vento, la neve o la pioggia, già analizzati nella sezione meteorologica di *Malpiglio secondo* 46-63, per procedere invece celermente lungo l'albero del Creato fino al suo punto più nobile: l'essere vivente perfetto, animato, dotato di senso e di ragione, cioè l'uomo («sottili avvedimenti» è altro sintagma prelevato da *Decam.* III III: «una gentil donna di bellezze ornata e di costumi, d'altezza d'animo e di sottili avvedimenti quanto alcun'altra dalla natura dotata»). Questa rapida fuga in avanti del discorso avrà conseguenze sul resto del dialogo, in cui si recupereranno a ritroso gli esseri viventi di minore perfezione, dagli animali alle piante per giungere di nuovo agli elementi inanimati, in una sorta di Genesi rovesciata messa in luce da Godard 1999, p. 57.

170. Conservando l'andamento binario che ha sostenuto fin qui la sua esposizione (semplice *vs* misto, perfetto *vs* imperfetto, dotato di senso *vs* privo di ragione), il Forestiero giunge all'essere umano e completa il ragionamento operando un salto logico che gli permette di accostare agli uomini le rappresentazioni mitologiche e umanizzanti delle divinità. Torna così in gioco Amore, abbandonato soltanto poche pagine prima (§ 106), in forza della sua preminenza sugli altri dei, caratteristica resa celebre dal *Simposio* ma proveniente

C. A questa imitazione il signor Bernabò Adorno finse Amore con l'archibugio, ch'è il fulmine de' moderni.

[112] F. N. L'invenzione è assai gentile, tuttavolta l'antica è più misteriosa.[171] Si potrebbe ancora figurare Amore con la spada, come si legge ne' *Problemi* d'Alessandro, fingendo ch'egli o per cruccio o da scherzo l'avesse tolta a Marte, e con la cetra involata a Febo, con la quale cantando dettasse a' poeti versi amorosi, e co 'l caduceo di Mercurio, come fosse divenuto messaggiero per apportar pace a' miseri amanti. **[113]** E con l'armi di Minerva ancora si potrebbe fingere Amore in qualche bellissima impresa, percioché Ovidio nel libro del *Remedio d'amore* gli attribuisce l'egide, che fu lo scudo di Minerva con la testa di Medusa, in quel verso:

Decipit hac aegide oculos dives Amor.[172]

dall'incipit della *Teogonia* di Esiodo, al quale Tasso fa ancora una volta esplicito riferimento. Il luogo petrarchesco, citazione da *Rvf* 111 5-8 («Tosto che del mio stato fussi accorta, / a me si volse in sì novo colore / ch'avrebbe a Giove nel maggior furore / tolto l'arme di mano, et l'ira morta»), serve a sostanziare una tradizione iconografica testimoniata sin dall'antichità dall'impresa riprodotta sullo scudo dell'oratore e politico ateniese Alcibiade che, come afferma Plutarco, «non aveva impresso lo stemma di famiglia, bensì Eros con in mano il fulmine» (PLUT. *Alc.* 16 1-2; ma notizia di una statua antica di soggetto simile è in PLIN. *Nat. Hist.* XXXVI 4 28; non è chiaro invece da dove Tasso prenda il dettaglio del fulmine «piegato», presente solo nella tradizione epigrammatica, cfr. *Anthologia Graeca* XVI 250). Con singolare movimento a spirale, che dal fulmine (§ 110) porta alla figura umana (111) e attraverso questa alla divinità di Amore e infine nuovamente al fulmine, il Forestiero torna di fatto ad occuparsi di quei corpi «misti» sui quali aveva promesso di non soffermarsi e che gli permettono invece di continuare il discorso in direzione dell'archibugio.

171. Favorita certo dalla novità e modernità del soggetto, entrato precocemente nella letteratura cavalleresca (*OF* IX 66 5, in cui l'arma è parimenti definita «fulmine terrestre»), l'impresa dell'archibugio è tra le «illustri» registrate da RUSCELLI 1566, pp. 439-440, dove è attribuita al nobile e militare genovese Bernabò Adorno (morto entro il 1558) che fu a lungo al servizio di Carlo V. Già un Gerolamo Adorno (1489-1523), ricordato da GIOVIO 1978, pp. 91-92, aveva eletto il fulmine a suo emblema, al punto che la scelta di Bernabò pare essere un aggiornamento iconografico di significato affine, sostenuto dal motto HOC PERAGET ("Questo ce la farà") a significare la capacità di conquista erotica del portatore. Più che un «fulmine de' moderni», perso oramai il nesso con l'impresa di Alcibiade (Amore che spezza le armi proprie di Giove), varrà qui allora come una versione ammodernata delle frecce di Cupido. Su questo passo del *Conte* cfr. INNOCENTI 1981, p. 111.

172. Le possibili variazioni sull'iconografia di Amore – lo ha notato BASILE 1986, pp. 12-15 – erano tema caro all'autore dei *Dialoghi*, che ne parla sia nel *Malpiglio secondo* (14) sia nel *Manso* (89-90), in due passi in cui ritorna l'immagine della spada – anche per smentire *Rvf* 105 11 («Amor regge suo imperio senza spada») – e che in qualche misura guardano all'ambito delle imprese (esplicitamente nel *Manso*). Per il riferimento ad Alessandro di Afrodisia («Tenet autem dextra gladium, sinistra autem pharetram et quamplurimas sagittas», *Pr.* I

[114] Di Glauco, iddio marino e misterioso, si potrebbe similmente fare impresa, e più agevolmente che d'altro iddio il quale si dipinga con figura umana: perché l'ali d'Amore e la parte di pesce, ch'è in Glauco, non paiono cose naturali e umane, ma prodigiose più tosto o imaginarie: però ne la divisione si potevan forse riporre più acconciamente sotto il genere de le imagini artificiose. Ma io mi sono lasciato trasportare dal corso del ragionamento a non considerare queste cose così minutamente.

C. Possono per mio giudizio esser numerate ancora fra le naturali, avendo riguardo a l'opinione de gli antichi e a la fama.[173]

[115] F.N. Meglio nondimeno si converrebbono con l'altre imaginarie. Ma io feci ancora un'impresa d'Ercole, appropriandola ad un gran signore di questo nome, de la cui impresa potevano scolpirsi le colonne in miglior età e men soggetta a l'avarizia de' principi stranieri, co 'l motto IUBET EURISTHEUS; e non ebbi risguardo a l'osservazione di molti che non vogliono che ne l'imprese abbia luogo la figura umana e a pena il concedono a gli dei favolosi.[174] Ma Ercole ne le fasce è impresa del signor duca d'Urbino, il quale sin

85), e per la tramatura di postille che portano anche al passo di Petrarca, si rimanda qui alle note di *Malpiglio secondo* 14. Se nel *Manso*, oltre alla spada di Marte, si immagina Amore munito della bilancia della giustizia, in questo passo del *Conte* si associa il dio dell'eros a simboli – come la cetra, il caduceo o lo scudo – che identificano altre divinità (rispettivamente Febo/Apollo, Mercurio, Minerva). Il verso citato in esplicito, con qualche imprecisione rispetto alla versione vulgata («oculos aegide», ma nelle postille al Petrarca di Castelvetro è riportato correttamente), è prelevato da Ov. *Rem. Am.* 346: «Amor possente con quest'egida fece tranello agli occhi».

173. Il multiforme Glauco, pescatore della Beozia trasformato in divinità marina per aver ingerito un'erba magica (così almeno nella versione di Ov. *Met.* XIII 904-968), introduce i paragrafi dedicati alla simbologia animale. È lo stesso Forestiero a porne in dubbio la corretta collocazione nell'architettura concettuale del dialogo: se da un lato l'essenza stessa di prodigio della natura ne dichiara esplicitamente l'origine divina, dall'altro le medesime caratteristiche imporrebbero di registrarlo non già tra le immagini ispirate alla figura umana (comune a molti dei) bensì tra le «artificiose», di cui si tratta ai §§ 211-236. Dubbio che non tocca invece il Conte, più propenso ad accettare la categorizzazione classica del mondo naturale (divinità comprese). Sul mito di Glauco Tasso si sofferma pure nel *Gonzaga* (135-137), con rimandi a Dante (*Par.* I 67-72) e Della Casa (*Rime* LXII).

174. Questa ulteriore impresa di dichiarata paternità tassiana, dopo quelle ricordate ai §§ 95-98 e 103-106, è stata associata da Maier 1964-1965, V, p. 563, ad Ercole Pio, signore di Sassuolo dal 1554, morto nel 1571. Il battesimo di suo figlio Marco, cui Tasso sarebbe rimasto sempre legato fino al punto di citarlo nel proprio testamento (Campori 1871, p. 74), fu accompagnato il 26 ottobre 1568 da una commedia scritta da Bernardo e messa in scena da Torquato, autore a sua volta di alcuni intermezzi (così in Solerti 1895, I, p. 124). Non è improbabile, dato il contesto cortese, che l'impresa sia nata per quella lontana occasione, senza prestare ascolto alla regola vulgata, la quarta nell'ordinamento del Giovio, secondo la quale sarebbero da evitare nei "corpi" figure umane (Giovio 1978, p. 37). Il motto latino

da le fasce si concitò grandissima aspettazione, che ha sostenuta co 'l valore e con la prudenza dimostrata ne l'armi e nel governo de' proprî stati;[175] Castore e Polluce fur de gli academici di Padova.[176] **[116]** Altri nondimeno più arditi hanno figurati ne le imprese gli uomini non deificati, come fece colui che nel carro trionfale portò dipinto il servo insieme co 'l trionfatore; ma quanto sia lecito, altri se 'l veggia: or seguitiamo l'ordine del dividere sino al fine, come abbiamo cominciato.[177] **[117]** De gli animali alcuni sono terrestri, alcuni aqua-

ricorda la dipendenza del mitologico Ercole dalla volontà del sovrano Euristeo, colui che gli impose le dodici fatiche, ed è stato variamente declinato sin da SEN. *Her. Fur.* 479: «Hoc nulla Iuno, nullus Eurystheus iubet». In una versione più vicina al dettato tassiano compariva inoltre nell'*Hercules* di Fausto Maddaleni Capodiferro, recitato la sera del 2 gennaio 1502 in Vaticano per le nozze di Lucrezia Borgia e Alfonso d'Este: «Ultimus hic labor est: haec meta novissima rerum: / sic iubet Eurystheus: supero qui haec iussa ferendo / flammatam frustra conor satiare novercam» (passo ripreso da BELLONCI 1947, p. 734). Il mito di Ercole, importante per la cultura ferrerarese, torna in più luoghi del *corpus* dialogico, ad esempio in un breve passo del *Forno*: «Ercole nondimeno ubbedì ad Euristeo: laonde pare che la virtù eroica e la virtù regia non sia la medesima. [...] Ma Euristeo non era degno di comandare, né Ercole d'ubbedire» (199); e si veda pure *Cataneo-idoli* 109-113. Legato all'immaginario delle dodici fatiche è il riferimento alle «colonne» (riprese più avanti al § 217) scelte dall'imperatore e re di Spagna Carlo V d'Asburgo quale suo blasone personale.

175. A Francesco Maria II Della Rovere, il marito di Lucrezia d'Este già ricordato al § 103 per l'impresa della fiamma, si associava in un primo tempo l'immagine del neonato Ercole che uccide serpenti a mani nude, emblema di resistenza nelle avversità (cfr. ARBIZZONI 1998, pp. 78-79).

176. L'accademia padovana cui si fa cenno è certamente quella degli Eterei, di cui Tasso aveva fatto parte con il soprannome di "Pentito" su invito del fondatore Scipione Gonzaga. Impresa degli Eterei, riportata anche nei frontespizi delle loro pubblicazioni, era però un carro celeste tirato da due cavalli, uno tendente in alto (quello bianco) e l'altro in basso (quello nero), con il motto virgiliano VICTOR SE TOLLIT AD AURAS (da *Aen.* II 699). L'apparente aporia tra le due imprese si scioglie grazie a una testimonianza, forse cinquecentesca, di cui dà notizia Niccolò Tommaseo nel suo *Dizionario estetico*: «Di quest'accademia appunto è inedito un cenno sopra una minuta che a me venne trovata tra' fogli stessi; della quale [...] qui porremo gran parte: "[...] vi è chi pensa poter servire per impresa comune dell'accademia l'immagine di Castore, situata nel meridiano, overo mezo della spera stellata, col motto: *alterna morte redemptus* di Verg. nel 6 dell'*Eneide*. Con intentione, che siccome Castore e Polluce, nati ambedui di Leda, ma il primo di Tindaro, e perciò mortale, l'altro di Giove, e perciò immortale, si amarono in guisa che, donando Polluce la metà dell'immortalità sua al fratello, furono amendui collocati in cielo di diametro opposti, sì che quando l'uno nasce, tramonta l'altro"» (Venezia, Co' tipi del Gondoliere, 1811, pp. 275-276).

177. L'allusione è ancora una volta alla celebre impresa di Ludovico il Moro, segnalata da RUSCELLI 1566, pp. 14-15, proprio in relazione all'utilizzo della figura umana e qui ricordata al § 39, alle cui note si rimanda. La volontà tassiana di non entrare nella diatriba teorica («quanto sia lecito, altri se 'l veggia») è spia del suo interesse essenzialmente enciclopedico-descrittivo, organizzato secondo una struttura dichiarata in origine («seguitiamo l'ordine del dividere») e non intesa a suggerire regole d'uso.

tili: fra i terrestri ottiene il primo luogo di dignità il leone, re de le fere, come dice Basilio Magno, e ne le lettere ieroglifiche ebbe molte significazioni:[178] ora significava la magnanimità, ora le forze de l'animo e del corpo congiuntamente, alcuna volta l'obedienza de' figliuoli verso il padre, in altre pitture dimostrava la custodia, la terribilità, la signoria de l'uomo, la vendetta e la clemenza; la magnanimità dimostra per se solo l'animo domato o il domator de l'animo con la figura de l'uomo che frena il leone, per la quale si dimostra che la parte animosa e piena d'ira dev'esser tenuta a freno; la clemenza e la vendetta verso l'uomo parimente co 'l leone è significata; la vigilanza e la custodia con una sua parte, cioè co 'l capo, il quale sia posto sovra l'altare, perché il leone o mai non dorme, come fu opinione di Manetone e de gli altri Egizî, o è di pochissimo sonno, perché la vigilia continua ne gli animali è incredibile, come giudicò Aristotele.[179] **[118]** La testa dimostra similmente la

178. La lunga sezione che qui si inaugura (117-154), dedicata agli animali terrestri, è debitrice dei cataloghi antichi di Aristotele, Plinio, Ambrogio e Basilio Magno e della più recente rielaborazione di VALERIANO 1556, cui Tasso guarda preferibilmente anche perché più affine allo scopo principale del suo discorso. Andrà inoltre tenuta presente la quasi contemporanea stesura delle giornate V e VI del *Mondo creato*, nelle quali ritornano molti degli animali qui ricordati, sovente con le medesime caratteristiche (vedi tra gli altri VIGH 2019). La sequenza iniziale (leone, elefante, rinoceronte) parrebbe ricalcata su quella di VALERIANO 1556, cc. 1*r*-22*r*, che sulla scorta della letteratura patristica dà al leone una preminenza giustificata dal prestigio dell'animale e dalle molteplici caratteristiche che ne hanno fatto, sin dall'antichità, uno dei soggetti privilegiati dei geroglifici e dei simboli religiosi e araldici. L'esplicito riferimento a Basilio, comune sia a Tasso che a VALERIANO 1556 («Sane Basilius leonem pro dominatore animalium rations expertium ponit», c. 4*r*), rimanda ad *Hex.* IX 3 1-2, fonte preziosa anche per il *Mondo creato*. Più avanti nel testo interviene maggiormente l'esempio di PLIN. *Nat. Hist.* VIII, il cui catalogo si inaugura con gli animali più grandi e pericolosi (elefante, leone, pantera, tigre) e propone in seguito alcune sequenze – cervo/istrice/camaleonte, o ancora cane/cavallo/toro – certamente presenti all'autore, che in varia misura le riutilizza nel *Conte*.

179. «Tot sunt veterum monumenta, in quibus Leonina facies variis hieroglyphicis expressa nunc magnanimitatem, nunc animi corporisque vires, nunc Solem et terram, nunc natorum erga parentes obsequium, nunc animi domitorem significat; aliis mox picturis amoris petulantiam, oratoriae partem facultatis, vigilantiam, custodiam, terrificum hominem, dominatorem, Nili incrementum, clementiam, vindictam, et pleraque alia commonstrabat. [...] Verum enim vero per leonis caput Aegyptii sacerdotes vigilantiam atque custodiam ostendebant» (VALERIANO 1556, cap. *De iis quae per leonem significantur ex sacris aegyptiorum literis*, cc. 1*r*-3*r*). Il calco tassiano tralascia soltanto, delle molte caratteristiche leonine ricordate da Valeriano, quelle che meno potevano integrarsi in un discorso tutto svolto sull'ordine morale, di segno sia positivo che negativo, cioè la capacità dell'animale di significare il Sole o la Terra, oppure l'incremento delle acque del Nilo. Non direttamente dal testo di Valeriano bensì da due delle numerose incisioni che adornano il libro sono prelevate le immagini dell'uomo che frena il leone (intitolata *Animi domitor*, c. 15*v*, già citata

terribilità; però ne lo scudo d'Agamennone fu scolpito il capo del leone e lo scudo restò lungamente sospeso al tempio d'Olimpo con questa inscrizione:

Οὗτος μὲν φόβος βροτοῖς, ὅδε Ἀγαμέμνων,

che, trasportandola nel felice idioma toscano, diverrebbe questa:

Questo è il terror de' miseri mortali:
Colui che 'l porta è il valoroso Atride.[180]

[119] Congiunto co 'l cinghiale, significa che le forze de l'animo son congiunte con quelle del corpo.[181] È segno de la nobiltà e de la progenie regale: però Alessandro Magno voll'essere scolpito ne le medaglie con le spoglie del leone, e de l'altro lato v'era impresso Giove con l'aquila, o perché fosse disceso da Ercole, o perché Filippo sognasse, doppo ch'egli fu conceputo, di sigillare il ventre d'Olimpia sua madre co 'l sigillo del leone; e nominò Alessandria,

al § 38) e della testa di leone posata sull'altare (c. 3*r*), quest'ultima a ricordarne la fama di animale costituzionalmente insonne testimoniata tra gli altri anche da Manetone e Aristotele, che Tasso richiama senza ulteriori approfondimenti: «Somni praeterea parcissimi est, oculosque habet inter dormiendum spendescentes [...] et sane multi crediderunt leones omnino insomnes esse, quod Manethon Aegyptius in iis quae scripsit ad Herodotum tradit. [...] Caeterum incredibile est, ut putat Aristoteles, animal ullum perpetua uti vigilia» (Valeriano 1556, c. 3*r*). Ma cfr. anche Palazzi 1575, p. 7: «gli Egitii [...] volendo eglino dimostrare un uomo desto, dipingevano il capo di un Leone, il quale (come scrivono gli historici naturali) dorme con gli occhi aperti».

180. Ulteriore prelievo da Valeriano, da cui viene pure la traduzione del passo di Pausania: «Atque eo quidem signo quo robur et vigilantiam indicabant, eodem et terrificum hominem, qui reliquos aspectu solo consternaret, significabant: cuiusmodi simulacrum in Agamemnonis clypeo fuisse Pausanias testis est, ad formidinem aliis incutiendam. Quod quidem scutum in Olympiae templo per aliquot tempora pependerit, inscriptione etiam adiecta: *Οὗτος μὲν φόβος βροτοῖς, ὅδε Ἀγαμέμνων*. Quod ita reddere possumus: *Terror hic est hominum, quique hunc gerit est Agamemnon*» (Valeriano 1556, cap. *Terrificus*, c. 4*r*). Ma dello scudo di Agamennone e dell'insegna del leone parlano anche, in un ambito più strettamente legato al dibattito sulle imprese, Alciati 1546, embl. LVII, c. 27*r* («Ora gerit clypeus rabiosi picta leonis, / Et scriptum in summo margine carmen habet: / Hic hominum est terror, cuius possessor Atrida: / Talia magnanimus signa Agamemno tulit»); Palazzi 1575, p. 16; Grizi 1586, p. 24; e Capaccio 1592, cc. 3*v*-4*r*.

181. In un'incisione pubblicata in Valeriano 1556, c. 2*r*, intitolata proprio *Animi corporisque vires*, un leone e un cinghiale procedono uniti da un medesimo giogo: «Alunt vero Admetum leonem et aprum iunxisse, quo illum animi corporisque virtutes copulasse intelligendum. Per leonem enim animi vim: per aprum, ut suo loco dictum, robur corporis interpretantur».

da lui edificata, città leonina.[182] I re di Sparta ancora si gloriavano de la medesima nobiltà e Marco Antonio appresso i Romani, come Plutarco racconta ne la sua *Vita*, s'adornava con le spoglie del leone ad imitazione d'Ercole suo predecessore;[183] ne' tempi moderni è insegna del regno di Leone in Ispagna e di quello di Boemia: e da Carlo Quarto, cognominato il Boemo, l'ebbe la casa Gonzaga; e l'Acquaviva e la Caracciola, famiglie d'antichissima nobiltà, portano il leone azzurro, la Gesualda il nero con cinque gigli rossi per dimostrare la nobiltà de gli antichissimi principi normandi e del re Gulielmo, progenitore o parente almeno de' progenitori.[184] **[120]** E perché il leone suole svegliar i

182. «Cum vero constet Alexandrum Magnum [...] in nummis quibusdam leonino spolio caput indutum spectari, ab cuius altera facie simulacrum Iovis est sedens, laeva baculo innixus, dextera Aquilam praetendens [...], nempe quod ab Hercule per Caranum primum Macedoniae regem duceret genus: nam Hercules Nemei Leonis spolio ubique insignis, vel quod eximiae magnitudinis leonem, spectante Spartanorum legato, stravit. Quanquam non sum nescius Philippum regem post Olympiae nuptias per quietem sibi visum coniugis alvo insignem affixisse bullam, cuius sculptura leonis imaginem haberet: [...] Hinc Alexander [...] Alexandriam in Aegypto aedificasset, eam Leontopolim appellavit». Così in Valeriano 1556, c. 3*r*, il quale associa però il nome di Alessandro Magno piuttosto all'idea di vigilanza, pure simboleggiata dal leone, e non tanto (come in questo passo del *Conte*) al prestigio regale della stirpe macedone.

183. La «nobiltà» leonina, più che erculea, di cui si vantavano i sovrani di Sparta, ricordata anche da Valeriano 1556, c. 3*r*, derivava dal nome di Leonida (letteralmente "il figlio del leone") e dalla sua leggendaria prestanza fisica. L'associazione tra il condottiero romano e il mito di Ercole, presa effettivamente da Plutarco, è sì genealogica e legata al vestire, ma senza riferimenti espliciti a simbologie leonine: «Era nobile e dignitoso di aspetto: la barba non volgare, la fronte spaziosa e il naso aquilino indicavano, a detta di tutti, una virilità simile a quella che si scorge nei volti dei dipinti e delle statue di Eracle. Vi era anche un'antica tradizione, secondo cui gli Antoni discendevano da Eracle, e più precisamente da Antone, figlio di Eracle. Antonio pensò di confermare questa credenza, oltreché per la conformazione del corpo, che era quale si è detto, con la foggia del vestire. Sempre difatti, quando doveva presentarsi ad un pubblico numeroso, legava la tunica ai fianchi, portava una grande spada penzoloni, e s'avvolgeva in un pesante mantello» (Plut. *Ant.* 4).

184. Secondo un andamento già visto in precedenza, a testimonianze di epoca classica fanno seguito esempi di utilizzi araldici del leone nei «tempi moderni» (ma un elenco assai più esaustivo è in Grizi 1586), qui intesi a celebrare non tanto il regno iberico di León, unito a quello di Castiglia sin dal secolo XI, quanto il prestigioso legame – simboleggiato dal leone rampate in campo rosso con corona d'oro – della famiglia dell'amico Scipione Gonzaga con il Sacro Romano Impero; relazione che risaliva fino all'epoca di Luigi I (1268ca-1360) e dell'imperatore Carlo IV di Lussemburgo (1316-78), di cui il fondatore della dinastia mantovana era stato un rappresentante in Lombardia: «Ma già commosso a l'onorata fama / Carlo il Boemo lui vicario elegge; / Reggio 'l conferma, e di virtù l'acquisto / dono è di grazia, e l'uno e l'altro è misto» (*Genealogia di casa Gonzaga* XXV 5-8). Alle origini napoletane dell'autore guarda invece il successivo omaggio alle nobili famiglie degli Acquaviva, dei Caracciolo e dei Gesualdo, ricordate pure in *GC* I 55-56 e su cui v. Baldassarri 1989, p. 75.

figli co 'l ruggito, com'è scritto da' filosofi naturali, a ciascuno di questi principi giovanetti si potrebbe dare per impresa il leoncino co 'l motto SOMNO GRAVIORI EXCITUS, o con altro somigliante ch'avesse insieme riguardo a la natura del leone e al sonno di Temistocle, il quale per sollecitudine di gloria e d'onore era rotto assai per tempo da' trofei di Milciade: perché a quelli posso agguagliar le vittorie riportate da' loro antecessori ne l'Asia e ne l'Africa e ne l'Italia medesima.[185] **[121]** Significa ancora il leone la religione: laonde è segno de la divinità adorata ne l'ordine superiore, nel quale sono l'aquila e il gallo, animali sacri similmente al sole. Alessandro congiunse ne la sua medaglia l'aquila e il leone, i quali sono ancora congiunti ne le sacre lettere, ma ne le gentili si scrive che il leone si spaventa a la presenza del gallo, perché la virtù del sole è più compartita al gallo che al leone e in grado più alto: laonde fu creduto che i demoni apparissero con fronte di leone e gli angeli in forma di galli; ma ne la cristiana e divina teologia gli angeli da l'aquile son significati.[186] Dimostra dunque il leone per mio aviso ne la sua forma naturale la podestà

Lo stemma dei Gesualdo è associato dal Forestiero alla nobiltà normanna discendente da Guglielmo il Conquistatore (1028-87), il cui simbolo araldico erano due leoni in campo rosso. Sulle frequentazioni napoletane di Tasso e i rapporti di committenza con il principe di Venosa, tra i musicisti più importanti del suo tempo, v. PEROTTI 2021.

185. Invenzione tassiana, il cui motto SOMNO GRAVIORI EXCITUS vale "Destato da profondissimo sonno", basata su un ben noto apologo riportato da Valeriano: «Quod vero pertinet ad leonis somnum, Physiologos ait Adamantius haec de catulo leonis scribere, eum quippe simul ac natus est, tribus diebus et tribus noctibus dormire, tum deinde patris rugitu tanquam tremefacto concussoque cubilis loco catulum dormientem experge fieri» (VALERIANO 1556, c. 3*r*). L'autore immagina l'impresa associata ai discendenti di Guglielmo il Conquistatore, ma simili iconografie costruite attorno al pedagogico ruggito del leone non mancavano nella cultura tardo-rinascimentale: «nella libraria dei Padri di S. Iacomo in Bologna era posto con parole UT EXCITEM; e con parole NON ALIA VOCE con nome di SVEGLIATI fu fatta, e rifiutata in un tempo dal P. M. Bernardo Flori Crocifero, ora Vescovo della Canea, per alcuni suoi scolari» (FERRO 1623, p. 433). Al sonno mancato di Temistocle, politico e militare ateniese del V sec. a. C. roso dall'invidia sin dalla più tenera età («assai per tempo») per le vittorie altrui, allude un passo di Plutarco: «Si dice che Temistocle era così perso dietro la gloria e così innamorato, per ambizione, delle grandi imprese, che, giovane ancora, quando avvenne la battaglia di Maratona contro i Persiani e tutti esaltavano la valentia del generale Miltiade, egli appariva solitamente meditabondo, disertava le veglie e i simposi, a cui prima non mancava mai, e se uno lo interrogava ed esprimeva la propria sorpresa per il cambiamento intervenuto nella sua vita, rispondeva che il trionfo di Milziade non lo lasciava dormire» (PLUT. *Them.* 3). Ai successi politici e militari che tolgono il sonno ai sovrani virtuosi si immagina associata, in questa complessa impresa tassiana, l'identità stessa dei giovani principi discendenti dai condottieri normanni.

186. Questo nuovo richiamo alla medaglia di Alessandro Magno, già citata in termini quasi identici al paragrafo precedente, potrebbe essere segno di una zona non rifinita del testo. Al di fuori del repertorio mitologico (nella medaglia macedone l'uccello era associa-

terrena e regia, la nobiltà, la magnanimità, la clemenza e la religione: però è veramente insegna e impresa dignissima de' principi, de' sacerdoti e de' magnanimi e valorosi cavalieri; e il leone ferito fu portato a' nostri tempi.[187]

C. Voi passate con silenzio il leone alato, quasi mistico e più conveniente a' teologi.

[122] F.N. Per questa causa veramente; ma del leone senz'ali ancora si legge che ne la parte davanti rappresenta le cose celesti, in quella di dietro le terrene: laonde vogliono che per lui si dimostri la natura divina congiunta a la umana.

to a Giove), aquila e leone sono «congiunti ne le sacre lettere» perché simbolo di due dei quattro Evangelisti nel tetramorfo anticipato da una visione di Ez 1,8-11 e richiamato poi in Apc 4,7. Alle lettere «gentili», cioè pagane, risale invece la leggenda secondo la quale il leone avrebbe timore del gallo, in quanto animale a lui gerarchicamente superiore, notizia che il Forestiero desume ancora dagli *Hieroglyphica*, dove è illustrata da un'efficace incisione intitolata *Religiosa formido*: «Et ne longius a leonina formidine digrediamur, gallum is identidem, et precipue album, ut Ambrosius ait, a quo etiam Pythagoras abstinendum iubet, mirum in modum perhorrescit: quod pro symbolo colendae divinitatis accipi quidam prodidere» (Valeriano 1556, c. 9*r*). La notizia dovette colpire particolarmente Tasso, che sulla scorta dell'*Esamerone* ambrosiano – ma Valeriano cita anche Lucr. IV 710-714 e Plin. *Nat. Hist.* X 24 – se ne servì pure nel *Mondo creato*: «e sbigottito ancora ei [*il leone*] fugge il gallo, / e 'mpaurito è più dove biancheggia / il bel candor delle spiegate penne» (*MC* VI 408-410). Dai soliti *Hieroglyphica* provengono, con il rimando a Proclo, anche le informazioni sull'accezione demoniaca del leone e su quella angelica del gallo: «Quod vero Daemones, qui leonina fronte apparuerint, obiecto evanescant gallo, inde procedere dicit Proclus, quod in eodem ordine constituta, quae inferiora sunt, superiora semper vereri coguntur» (Valeriano 1556, c. 10*r*). Così Capaccio 1592, cc. 4*r-v*: «E per che i Leoni sono dedicati a Cibele madre della Terra, dicono che la parte terrena temer deve la superiore significata nel Gallo. Proclo nella *Magia* dice che questo timore nasce dalla virtù solare più al Gallo infusa che al Leone, animale anco dell'istessa virtù». L'aquila infine, su cui il Forestiero tornerà lungamente ai §§ 158-164, è associata agli angeli della tradizione cristiana per la sua capacità di volo nelle zone più alte del cielo (cfr. Ps.-Dion. *Coel. Hier.* XV 8).

187. Nel riassumere le qualità proprie del leone secondo la tradizione antica e moderna, il Forestiero trasceglie quelle di segno positivo (potere regale, nobiltà, magnanimità, clemenza, spirito religioso), come farà più avanti con l'elefante, anch'esso figura adatta a simboleggiare «il giusto e moderato imperio di principe poderoso» (§ 127); delle negative ricorda solamente, per traslato, l'indole vendicativa rappresentata dal leone ferito in attesa di riscatto, su cui vedi Plin. *Nat. Hist.* VIII 19 51, e Valeriano 1556, c. 12*r*: «Vulneratus enim leo observatione mira percussorem novit, et in quantalibet multitudine unum appetit, et si detur copia, foedissime lacerat et discerpit» (caratteristica ben nota alla coeva letteratura sulle imprese: «Quando vogliono alcuni dimostrar la Vendetta, pingono il Leone ferito, che in mezzo a mille conosce il feritore, e 'l siegue, e se può con ogni stratio l'uccide», Capaccio 1592, c. 4*v*). Leoni feriti furono utilizzati nelle imprese, secondo Picinelli 1670, p. 214, in abbinamento al verso TOTAM DUM COLLIGIT IRAM (Luc. *Phars.* I 207) oppure al biblico RESERVAT IRAM (Sir 28,3).

C. Dunque ora è assomigliato a Cristo, ora al demonio: tanta è la varietà de le similitudini quando sono con alcuna dissimilitudine.[188]

[123] F.N. Or passiamo a l'elefante, il quale di religione, come si scrive, supera tutti gli altri.

C. E di prudenza ancora, come parve a Marco Tullio e a molti gravissimi scrittori.[189]

F.N. Cotesto è vero; tuttavolta Aristotele fra gli animali bruti par che stimi prudentissima la cerva, la quale suole partorire solo ne le strade publiche, dove non vanno le fiere per timor de gli uomini e per altre cagioni.[190] Ma de l'elefante si raccontano cose maravigliose; né vogliono solamente ch'egli intenda il parlar natio, ma che abbia un proprio parlare, come dicono Aristotele e Oppiano.

188. Chiaro esempio di «dissimile similitudine» – cioè di un'immagine che contiene in sé elementi discordanti e contraddittori, e perciò («per questa causa veramente») più adatta a un contesto teologico – la natura "ambigua" del leone era già stata discussa negli *Hieroglyphica*: «Denique, ut etiam aliter philosophemur, coelestis est anteriore parte leo, ideo admiranda Christi opera veram nobis ante oculos proponunt divinitatem. [...] Posteriore terram sapere videtur. [...] Quod si utraque natura in Christo est, leo cum sit eiusmodi, recte in divinis literis modo Deo, modo mortalibus accomodatur» (Valeriano 1556, c. 15, par. *Christus Homo Deus*). Tale ambivalenza non era comunque ignota alla letteratura, si pensi almeno al grifone di *Purg.* XXIX, né tantomeno alla trattatistica sulle imprese: «si è detto del Leone, che dalle sacre lettere per la sua violenza, et rapacità è rassomigliato al Demonio, et altre volte per la sua magnanimità, et clemenza, et fortezza, è rassomigliato a Cristo» (Ruscelli 1566, pp. 104 e 382); «Ruperto conchiude che 'l Diavolo è Leone, *propter feritatem*, e Cristo Leone *propter fortitudinem*, e dice ch'è quel Leone che ruggirà nel giorno del giudicio, et abbracciarà la preda, cioè gli eletti suoi» (Capaccio 1592, II, *De' Ieroglifici che 'l Leone significa nelle Sacre Lettere*, cc. 6*v*-7*r*). Il leone alato suggerito dal Conte, e sul quale il Forestiero in realtà sorvola, è il ben noto simbolo dell'evangelista Marco, ricordato già nel paragrafo precedente.

189. L'elefante è un animale molto caro ai bestiari della tradizione antica e medievale, nei quali ha quasi sempre una posizione predominante. Pure gli *Hieroglyphica* lo affrontano nel medesimo ordine della sequenza tassiana: «Sequebatur Elephas, animal quippe quo neque vastius, neque portentosius natura rerum tulit [...] quod sanctius animal Poëtae canunt» (Valeriano 1556, II, *De iis quae per elephantum et rhinoceronta significantur*, c. 16*v*). Notizia di seconda mano, senza necessità di attingere direttamente alla fonte classica (Cic. *Nat. D.* I 35), è anche la proverbiale prudenza dell'animale: «quo vel Cicerone id afferente libro de natura Deorum primo, belvarum nulla prudentior» (Valeriano 1556, c. 19*r*, par. *Stupor*).

190. Sull'esempio di Aristotele e Plinio, il Forestiero Napolitano si lascia trasportare da suggestioni legate alle caratteristiche fisiologiche e comportamentali degli animali, allontanandosi temporaneamente dallo schema dato e da una trattazione coerente dell'elefante (cui sono dedicati nel complesso i §§ 123-130). Alla cerva si giunge qui per il tratto comune della prudenza, descritta da Aristotele («partoriscono vicino alle strade, per paura delle fiere», Arist. *Hist. An.* VI 578b) e richiamata da Tasso anche nel poema sulla Creazione:

[124] C. Questa m'è cosa nuova, benché io avessi prima udito dire che gli uccelli parlano ne la propria favella, la quale fu intesa da Apollonio Tianeo, di cui si racconta che, ritrovandosi in una compagnia d'amici e avendo udita una rondinella, disse a gli altri che presso a la città era caduto un asino carico di frumento e che la rondinella ne dava aviso a le compagne: e prima di lui Tiresia e Melampo intendevano il parlar de gli animali.

[125] F.N. Così scrive Porfirio in un trattato ch'egli fa di questa materia, volendo provare che l'anime sensuali siano immortali e ragionevoli: e Plutarco nel *Grillo* ha trattato l'istesso argomento. Empedocle, Democrito e Aristotele medesimo non negò ritrovarsi ne i bruti qualche parte di ragione, in quei libri nondimeno ch'egli scrisse de gli *Animali*; ma Galeno ne l'orazione ch'egli scrisse al figliuolo affermò che ne l'animale è qualche participazione τοῦ λόγου, ma di quello ch'è nel discorso, non de l'altro ch'è nel parlare. Crediamo dunque che gli animali non abbiano voce distinta, come c'insegna Aristotele ne' libri de l'*Interpretazione*, benché ciascuno con la voce inarticolata possa significare gli affetti d'anima:[191] e peraventura in questa guisa Annone, ma-

«Ma nel suo partorir solinga cerva / mostra via più d'accorgimento e d'arte / d'altro animal ch'abbia alcun seme o parte / di providenza e di ragione industre» (*MC* VI 661-664).

191. L'informazione sulle straordinarie capacità comunicative dell'elefante, all'interno e al di fuori della propria specie, proviene ancora una volta da VALERIANO 1556, cc. 19*v*-20*r*: «humanis proximi sensibus, sermonem patrium intelligunt [...] at etiam certum eos inter se habere tradit Oppianus, verum non nisi a magistris suis intellectum». Stimolato forse dalle letture propedeutiche alla stesura delle parti zoologiche del *Conte* e del *Mondo creato*, l'ultimo Tasso ha dedicato più di un affondo al tema del linguaggio animale, come dimostra anche l'incipit del V libro dei *DPE*, in cui il problema è affrontato – specularmente rispetto a questo passo del *Conte* – sottolineando l'eccezionalità dell'umana *favella*. Come ha notato BASILE 1986, pp. 44-45, l'argomento entra anche nelle annotazioni d'autore all'edizione bresciana delle *Rime*: «fra li antichi Melampo e Tiresia furon creduti ch'intendessero il parlar de' bruti, e molto da poi Apollonio Tianeo disse in una compagnia avere inteso il parlar de la rondine, la quale annuntiava a l'altre ch'era cascato uno asino pieno di frumento. [...] Ma questa [è] falsa opinione [...] perché gli uomini solamente hanno congiunto queste due cose, cioè la ragione e il parlare, le quali furono da' Greci chiamate con un nome solamente, il quale è λόγος» (TASSO 1593, p. 229, annotazione al v. 47 di *Vaghe ninfe del Po, ninfe sorelle*: «ditelo, augelli...»). L'apologo di Apollonio di Tiane, filosofo neopitagorico del I sec. d. C., è in PORPH. *Abst.* III 3, referente a sua volta di PHILOSTR. *Vit. Ap.* IV 3, che Tasso leggeva nella versione latina di Marsilio Ficino all'interno della miscellanea MANUZIO 1497. Ma vedi anche, per affinità con il dettato tassiano, VALERIANO 1556, c. 57*r*: «Quamquam proditum est fuisse etiam apud antiquos qui sermonem animalium omnium intelligerent, inter quos Melampum et Tiresiam praecipue memorant, et multorum scriptis celebratum Apollonium Tyaneum, quem referunt in amicorum coetu et audisse et intellexisse hirundinem aliis nunciare asinum prope urbem onustum tritico cecidisse triticumque humi diffusum» (segnalato da CASSIANI 2004, p. 173). I riferimenti aristotelici a *Gen. An.* IV 764a, da cui i

raviglioso elefante mandato dal re di Portogallo in dono a papa Leone, era inteso dal suo maestro.

C. In altro modo nondimeno egli intendeva il maestro, e conviene che fosse fornito di sottile avvedimento, se de le sue persuasioni era capace.[192]

[126] F.N. Così scrivono; e a ciascuno sono note l'altre cose mirabili scritte de la religione de l'elefante, per la quale egli adora la luna nuova e si purga nel fiume, o del desiderio d'onore per cui, essendo notato d'infamia, antepone la morte a la vita, o de la temperanza ch'egli usa nel mangiare, rifiutando le misure dupplicate, o de la mansuetudine ch'egli mostra con gli animali più deboli, a i quali non fa alcuna ingiuria, anzi suole addomesticarsi per la vista de le pecore e de' montoni; ma provocato da qualche ingiuria, è ferocissimo e combatte con i serpenti e co 'l rinocerote, il quale ha con l'elefante inimicizia naturale: nel parto è tardissimo e partorisce doppo due anni o, secondo alcuni, doppo dieci.[193] **[127]** Vogliono ancora ch'egli sia figura de l'uomo possente,

rimandi a Empedocle e Democrito, e a *Int.* I 16a si completano con il dialogo plutarcheo *Gli animali sono esseri razionali*, noto anche come "Grillo" da uno dei protagonisti (cfr. PLUT. *Gryll.* 985D-992E; all'apologo si fa esplicito riferimento nel *Cataneo-conclusioni* 25), e l'*Oratio suasoria* di Galeno, di cui esiste un volgarizzamento stampato a Venezia da Giolito nel 1548 per le cure di Lodovico Dolce, che Tasso sicuramente conosceva: «Per certo egli non si può affermare, che gli animali bruti, benché s'addimandino irrationali, siano in tutto privi di ragione, percioché avenga che loro non sia conceduto il poter favellare; forse non è fuor di ragione a credere, ciascuno esser partecipe dell'intelletto; quantunque non tutti egualmente, ma chi più et chi meno» (GALENO 1541, c. 4*r*, da cui la partecipazione parziale degli animali al *logos*, citato in greco al genitivo, di cui parla il Forestiero a proposito della loro capacità di intuire superficialmente i contenuti di un linguaggio razionale). Su varietà e limiti del linguaggio animale cfr., infine, *MC* VI 172-185.

192. «Caeterum omne historiae antiquae fidem adimplevit Hanno elephas, quem [...] ab Emanuele Lusitaniae rege Indiaeque triumphatore, Leoni X Pontifice Maximo dono missum, ac Romae vidimus, Reverendissime Domine: tanta ingenii, intelligentiae atque docilitatis exempla praestitit» (VALERIANO 1556, c. 20*v*). Il dono di Emanuele I (1469-1521) per Leone X, a pochi mesi dalla sua elezione al soglio pontificio, era inteso a celebrare indirettamente le conquiste portoghesi in terre esotiche e colpì non poco i letterati e gli artisti dell'epoca, per la mole dell'animale e per la qualità del suo addestramento. Rappresentazioni del celebre elefante si ritrovano in più luoghi di Roma tra cui la *Stanza della segnatura*, in un intarsio di Giovanni da Verona ispirato forse a un disegno di Raffaello. Tasso ne ebbe naturalmente solo conoscenza indiretta: «Ma pur questo animal sì fiero e grande, / cui Roma vide trïonfante e lieta / quando Leon sedea ne l'alta sede, / domato a l'uom soggiace» (*MC* VI 1154-57). Cfr. BIORDI 1960; e BEDINI 1997.

193. Il lungo elenco di caratteristiche del pachiderma è calco evidente, con minimi tagli e modifiche nella sequenza, dagli *Hieroglyphica* di Valeriano, anche per suggestione delle molte incisioni sul tema (l'elefante che adora la luna, che attraversa calmo un gregge di pecore o che lotta con un rinoceronte): «tantum assumit quantum quotidiana consuetudine pascere sit institutus. In Syria cum domi quidam educaretur, magister accepta hordei

il quale non ha bisogno de l'aiuto altrui: ha nondimeno timore de l'ombra e si spaventa de la sua imagine medesima la quale egli vede ne l'acque; però suol bere le torbide. È figura accommodatissima a significare il giusto e moderato imperio di principe poderoso: ne le solitudini si fa guida di coloro che hanno smarrita la strada; però è clementissimo oltre a tutti gli altri animali: per questa cagione, se non m'inganno, prima Augusto e poi Tito volsero trionfare sovra il carro tirato da gli elefanti, e Claudio concedette il medesimo onore a Livia sua avola, e il senato romano, liberato dal timore di Massimiano, consacrò le statue ad Albino e a Gordiano con l'imagine de l'elefante.[194] **[128]** Ma peraventura io troppo mi son compiaciuto in raccontarvi molte di quelle cose che a voi possono esser note parimente, perché sono scritte da molti autori.

C. Le cose alcuna volta paiono nuove per essere troppo antiche, e tali peraventura sono alcune di queste, ch'io non intesi giamai; ma d'alcune ho letta più lunga scrittura.

mensura dimidium singulis diebus [...] Nova enim apparente Luna, sponte, ubi iure suo degunt, vivo se flumine purificant [...] gloriam et honores ambiunt, ignominia notati mortem infamae vitae praeferunt. [...] Cum tamen tanta ipsi sint aequitate mansuetudineque [...] et in grege pecudum ambulantes, occurrentia manu dimovent, ne quid obterant imprudentes [...] Quamvis vero ita natura mansueti sint, in iras tamen acriter incitantur, perturbatisque irritatione [...] Sunt qui [...] elephantum pingunt in certamen a Rhinoceronte lacessitum» (Valeriano 1556, cc. 19*v*-21*r*). Sembrerebbero mancare alla serie soltanto la lunga gestazione – con rimando ad Aristotele – e la lotta con il serpente, alle quali dedica spazio invece Plin. *Nat. Hist.* VIII 10 28 e VIII 12 33. In forma ridotta alcune di queste abitudini dell'elefante si ritrovano nel coevo poema della Creazione: «senso e spirto / ha di pietà, talché devota adora / l'algente luna che le notti illustra» (*MC* VI 1137-1139).

194. L'intero paragrafo è tratto da Valeriano 1556, cc. 17*v*-20*r*: «Est et illud regum fere omnium proprium, ut ipsi suam (quod aiunt) umbram expavescant, ita potentiae comes additus uniuscuiusque rei metus. Elephantum autem consternationis hieroglyphicum esse manifestum, si praesertim ii ad stagna limpidae aquae, unde sese tanquam in speculo contemplari queant, deducti pingantur [...] eaque de causa turbidam omnino bibunt» (cc. 18*v*-19*r*, abitudine attribuita dagli antichi anche al cammello, e qui ricordata al § 141); «Cum igitur elephas iusti et moderati imperij species quodammodo esse videatur, merito Regis nomen [...] M. Antonius cognomento Philosophus [...] dicebat [...] haec Caesarem Deorum adscripsit numero, haec Augustum consecravit, [...] haec eadem de causa Senatus Romani timore eo liberatus, quem ex Maximini Imperatore immanitate contraxerat, clementissimis Imperatoribus Maximo Balbino et Gordiano statuas cum elephantis decrevit» (c. 20*v*). Tali informazioni sono tuttavia riprese da Tasso con qualche trascuratezza (vedi «Massimiano» per «Massimino»: se non è un errore della tradizione) e intrecciate a un precedente passo degli *Hieroglyphica*: «Sed Augusto currum ex quatuor elephantis [...] in nummis decrevit [...] Id honoris Ti. Caesar post adeptum imperium patri deferendum curavit [...] Eundem honorem Claudius Aviae Liviae Circensi pompa, currum quippe elephantorum Augustaeo similem decernendum curavit» (c. 17*v*, con ulteriore svista «Tito» in luogo del corretto «Tiberio», favorita dall'abbreviazione nel testo di Valeriano; cfr. Basile 1993, p. 144).

[129] F.N. Basta dunque l'accennare l'imprese de gli elefanti, l'una portata dal signor Astorre Baglione co 'l motto NASCETUR, l'altra del duca di Savoia con le parole INFESTUS INFESTIS; benché l'una e l'altra pare appropriata al duca Emanuele, padre di questo ch'oggi vive, il quale è molto degno veramente de l'espettazione e con la grandezza de l'animo agguaglia quella de la fortuna e può superare, non solamente sostenere, così grande avversaria.

[130] C. Se l'impresa co 'l motto NASCETUR fosse stata del duca Filiberto, io sperarei che fosse quasi una profezia di questi tempi, ne' quali la Francia perturbatissima aspetta l'imperio d'un giusto e mansueto re e degno per nobiltà di succedere a la corona reale.[195]

F.N. Ma l'altra dee assicurare de la sua grazia gli uomini amici di pace e de la sua gloria, e poteva figurare l'elefante co 'l rinocerote in battaglia: ma volse più tosto mostrarci la sua mansuetudine che la ferocità. L'impresa co 'l rinocerote fu portata dal duca Alessandro co 'l motto NON BUELVA SIN VENCER; ma, come dicono, è figura de l'uomo robusto.[196]

[131] C. De l'unicorno n'ho vedute alcune: altri assai leggiadramente ha figurato l'unicorno fulminato sotto il lauro, forse per darci a divedere che gli amanti de le vergini non sono sicuri sotto l'ombra de la virginità e de la castità, perché gli unicorni, come dicono, rifuggendo a le vergini e nel lor grembo

195. Ampio spazio tra le *Imprese illustri* di RUSCELLI 1566, pp. 68-81, ha l'immagine dell'elefante con il motto NASCETUR ("Nascerà"), associata al condottiero perugino Astorre II Baglioni (1526-1571), che la morte violenta del padre costrinse sin dalla tenera età a una precoce maturazione. L'impresa dell'elefante con il motto INFESTUS INFESTIS ("Nemico con i nemici") è attribuita invece da PITTONI 1568, p. 8, a Emanuele Filiberto di Savoia (1528-1580), padre di Carlo Emanuele I («questo ch'oggi vive»), in guerra dal 1589 con la Francia di Enrico IV per il possesso del Marchesato di Saluzzo. In quanto figlio di Margherita di Valois, Carlo Emanuele avrebbe potuto ambire al trono di Francia, che Enrico IV consolidò soltanto nel 1594 con la nota abiura, forse apocrifa, del «Parigi val bene una messa». L'attribuzione a suo padre anche del motto NASCETUR equivarrebbe, secondo il Conte, a predirne la fortuna regale (cfr. MAIER 1964-1965, V, p. 569). I legami di Tasso con il casato piemontese, sullo sfondo anche del *Padre di famiglia*, sono oggetto dello studio di VESME 1887.

196. Il Forestiero ipotizza che al motto INFESTUS INFESTIS si possa associare anche l'immagine dell'elefante in lotta con il rinoceronte, desunta da un apologo di Plinio (*Nat. Hist.* VIII 29 71) e ben presente nella letteratura sulle imprese: GIOVIO 1978, pp. 70-71, se ne servì ad esempio per quella di Alessandro de' Medici (1510-1537), il cui motto NON BUELVO SIN VENCER ("Non ritorno senza vittoria"), ispirato a un epigramma di Marziale, è trascritto da Tasso con una piccola imprecisione nella coniugazione del verbo (BUELVA). Il rinoceronte di Emanuele I del Portogallo, parte della medesima spedizione dell'elefante Annone, ma perito durante la traversata del Mediterraneo, colpì profondamente l'immaginario artistico e militare del primo Cinquecento, come testimonia la celebre incisione di Albrecht Dürer.

addormentandosi, son presi da' cacciatori; altri portò l'unicorno che purga la fonte dal veleno con la secreta virtù del suo corno, e vi aggiunse questo motto VENENA PELLO.[197]

[132] F.N. L'unicorno fulminato sotto il lauro mi fa sovvenir d'una vaghissima impresa de la cerva, descritta in quel sonetto del Petrarca:

> Una candida cerva sopra l'erba
> Verde m'apparve con duo corna d'oro,
> Fra due riviere a l'ombra d'un alloro,
> Levando il sole, a la stagione acerba;

con le parole del medesimo autore NISSUN D'AMOR MI TOCCHI.

[133] C. Il motto è preso da un luogo medesimo con l'imagine: il che da alcuni suol esser biasimato, parendogli peraventura che sia picciola fatica

197. Il Conte fa riferimento, in una delle rare occasioni in cui prende la parola, alla credenza secondo la quale gli unicorni appoggerebbero il capo, per addormentarsi, esclusivamente sul grembo di donne vergini, sola situazione che ne permetterebbe la cattura: «Accurrere enim unicornem ad puellam huiuscemodi, inclinatumque caput in eius gremium collocare, altissimoque mox occupari somno» (Valeriano 1556, c. 21*v*, che tratta dell'unicorno nel capitolo dedicato al rinoceronte, a conferma dell'origine della sequenza che il *Conte* ha continuato seguire, fin qui, senza eccezioni). Non è stato possibile identificare con certezza l'impresa priva di motto (ricordata anche da Ferro 1623, p. 200) che sostituisce alla vergine l'immagine dell'alloro, con medesima simbologia e medesimo esito: l'animale è colpito a morte dal fulmine, da cui la pianta avrebbe dovuto proteggerlo, allo stesso modo in cui nella tradizione la vergine, d'accordo con il cacciatore, attira l'unicorno per favorirne la cattura. Le proprietà antivenefiche del corno, note grazie a Plinio e ricordate da Tasso anche in *MC* VI 1565-66 («E veggio te, che d'un bel corno altero / purghi dal tosco le turbate fonti»), avevano invece suggerito un'impresa al condottiero Bartolomeo d'Alviano (1455-1515), esaltata da Giovio 1978, p. 84, come esempio particolarmente riuscito (il motto VENENA PELLO vale "Scaccio i veleni"). Dovette essere piuttosto utilizzata, perché Annibal Caro l'associa sia al cardinale Luigi d'Este, sia al cardinale Tiberio Crispo (*Lettere familiari*, Bassano, Remondini, 1782, II, pp. 219-220, in una lettera a Lucrezia d'Este). Della medesima immagine, con l'aggiunta di una fila di piante di tasso e con un motto leggermente diverso (TUTE SITIM PELLE, forse da un verso di Pico della Mirandola: «limosisque sitim pellere gurgitibus»), si servì Bernardo Tasso nell'antiporta dell'*Amadigi* pubblicato da Giolito a Venezia nel 1560, nonché per una sua medaglia già attribuita a Leone Leoni e ricordata da Tasso 1612, p. 98, poi riprodotta come tav. LXXIX nel *Museum Mazzuchellianum*, Venezia, Zatta, 1761 (ma vedi anche Serassi 1785, p. 15). Pure Torquato, come suggeriva la cultura farmacologica del suo tempo, non si trattenne dal procurarsi in più occasioni frammenti di corno del mitologico animale (nella realtà dei fatti un dente di narvalo, un cetaceo detto «unicorno del mare») per trarne rimedi curativi. Cfr. Basile 1986, pp. 40-43, con riferimenti ad alcuni passi dell'epistolario.

nel ricercarlo: ne l'istesso modo un timido gentiluomo, divenuto per amore quasi guerriero, finse un cervo con le parole IMBELLES DANT PROELIA.

F.N. La difficoltà suol accrescere la lode, sì veramente che non si faccia peggio per far meno agevolmente. Ma de le osservazioni e de l'arte parlaremo poi, se non vi sarà noioso il ragionarne.[198]

[134] C. Ora seguiamo a guisa di cacciatori le fiere in questa selva de l'invenzione, e prendiamo ciascuna al suo luogo e quasi ne la sua tana, e leghiamla con le parole in modo ch'ella non si possa disciogliere.[199]

F.N. Il ricercare in tutti i luoghi sarebbe quasi impossibile; ma non sarà mica picciola preda o di poca stima se ne avremo prese alcune. Il pardo, ch'è si veloce, si lascerà giungere da l'intelletto, ch'è più di lui veloce, come disse il poeta:

198. L'improvvisa agnizione del Forestiero permette all'autore di uscire brevemente dalla sequenza di VALERIANO 1556, che a questo punto avrebbe voluto la trattazione del cavallo, per un *excursus* che solleva una questione non secondaria nel sistema linguistico delle imprese: cioè se parola e immagine possano essere suggerite da un unico luogo letterario, oppure se debbano provenire da fonti diverse, come qui si afferma. Sia la citazione in esergo sia il motto NISSUN D'AMOR MI TOCCHI provengono infatti da *Rvf* 190 1-4 e 9, sonetto già ricordato da RUSCELLI 1566, pp. 323-324, come fonte dell'impresa utilizzata da Lucrezia Gonzaga (1522-1576). Troppo scontata è pure per il Conte, d'accordo con il Forestiero, l'impresa del cervo con il motto virgiliano IMBELLES DANT PROELIA ("Anche gli imbelli danno battaglia"), prelevato da *Georg.* III 265 e ricordato anche in *MC* VI 717-723: «Ma talvolta d'amore acceso e punto, / [...] / risveglia il cervo al cor guerriero spirto / e fa battaglia, e di ferire ardisce». Non è stato possibile identificare il nome del portatore di questa impresa, forse di paternità tassiana. L'elogio dello sforzo intellettuale profuso in condizioni di avversità, come quando immagine e motto provengono da fonti diverse, era già stato suggerito in termini quasi analoghi nel *Cataneo-idoli*: «Se non ci fossero molte difficoltà, l'ingegno del poeta non avrebbe dove mostrarsi, né che superare» (44). All'arte e alla tecnica del fare imprese, tenute ben distinte dall'esposizione dei loro contenuti, è dedicata l'ultimissima parte del dialogo, quella che si inaugura con il § 241 e alla quale qui implicitamente si accenna.

199. Di un «impiego rivelatore, e scopertamente metaletterario, della metafora del "legare"», usata altrove a proposito delle scienze (*Malpiglio secondo* 18-19) o per descrivere la multiforme essenza della maga Armida (*GC* XII 81), parla RESIDORI 1999, pp. 138-142, secondo il quale «legare con parole» le fiere significa in questo caso «estrarre da ognuna di esse una qualità peculiare per trasformarla in impresa». Il Forestiero esplicita qui, attraverso questa affascinante immagine non lontana dal mito di Proteo, l'intenzione di costruire per vie dialogiche una vera e propria topica a uso dei creatori di imprese (ma non per loro solamente), in cui ai metaforici «luoghi» in cui si rifugiano gli animali corrispondono altrettanti luoghi della cultura e del pensiero. Cfr. a proposito di questo passo, con interpretazioni in parte discordi, GETTO 1951, p. 77; RUSSO 1997, p. 85; e HUFNAGEL 2014. A questi si aggiunga che la metafora del *legare* applicata alla ricerca sulle imprese appariva già in CABURACCI 1580, p. 12: «ci sono di coloro, i quali [l'impresa] la stringono a non passar due corpi, et a contentarsi al più di tre parole, [...] et in simili modi si credono di legarla».

Intelletto veloce più che pardo,
Pigro in antivedere i dolor miei.

C. Bella impresa sarebbe per mio aviso la figura del pardo per dimostrare la velocità de l'ingegno.

[135] F.N. Bastarebbe l'autorità del Petrarca; ma Omero e gli altri scrittori dopo lui hanno voluto ch'egli significhi la parte concupiscibile: e per questa cagione Alessandro, preso dal piacere di Elena, si vestiva de le spoglie di leopardo. Dante lo pone co 'l leone e con la lupa, anzi davanti a gli altri due, per dimostrare le tre passioni proprie de la gioventù, de la virilità e de la vecchiezza: perché la prima è vinta dal piacere, la seconda è superata da l'ambizione, la terza da l'avarizia. Plinio narra che suole asconder la testa (di sembianza assai spaventosa) per allettar gli altri animali con la vaghezza de' colori; ma Aristotele vuole che gli alletti non solo con la diversità de' colori ma con la soavità de gli odori: laonde il mio buon padre la diede per impresa ad uno de' cavalieri del suo *Floridante* co 'l motto PER ALLETTARMI. E s'io non m'inganno, la testa ricoperta significa i pericoli nascosi a coloro che s'invaghiscono del piacere, il quale si dimostra con ben mille varietà di lusinghe.[200]

200. L'immagine venatoria proposta nel paragrafo precedente («in questa selva de l'invenzione») suggerisce di iniziare la caccia dalla preda più difficile e sfuggente, la cui cattura non è altro che un rinnovato elogio, fuor di metafora, delle straordinarie capacità dell'intelletto umano, come affermano i versi petrarcheschi citati in esplicito (da *Rvf* 330 5-6). Alla proverbiale velocità della fiera le autorità antiche di Omero (*Il.* III 17, per il mantello di Alessandro-Paride), Aristotele (*Pr.* XIII 4 907b, sul profumo della pantera) e Plinio (*Nat. Hist.* VIII 23 72) aggiungevano il tratto della concupiscenza, per il modo con cui, grazie allo stimolo dei sensi (vista e olfatto), sapeva attirare in trappola le sue prede. È grazie a questa somma di caratteristiche – velocità, sinuosità, potenza ammaliatrice – che è possibile identificare l'animale sia con il pardo sia con la pantera, le cui tradizioni letterarie si intrecciano nel testo tassiano. Si segnala inoltre che, rispetto alla lezione critica di Raimondi, nell'edizione BASILE 1993 è caduta la frase «ma Aristotele vuole che gli alletti non solo con la diversità de' colori ma con la soavità de gli odori» (e relativi riferimenti, utili soprattutto alla sua identificazione anche con la pantera). L'interpretazione allegorica delle tre fiere dantesche di *Inf.* I 31-54 con i peccati e le fragilità più tipici delle tre fasi della vita dell'uomo, la gioventù della lonza (soggetta al piacere), la maturità del leone (soggetto all'ambizione) e la tarda età della lupa (soggetta all'avarizia), risente dei commenti di Guido da Pisa, Benvenuto da Imola e Filippo Villani ed era comunemente accettata dalla cultura cinquecentesca, cfr. MUÑIZ 2011. L'immagine della pantera che nasconde il capo sotto la zampa per tendere una trappola alle sue prede è ricordata, con un esempio concreto di impresa, da PALAZZI 1575, p. 115, ma non compare nel *Floridante* di Bernardo Tasso. Torquato si confonde verosimilmente con l'insegna del Signor di Nomento descritta in *Amadigi* LV XXXVI: «Portava per impresa una pantera / di macchie nere pinta il dorso, e 'l petto; / che nascondea la spaventosa e fera / testa fra molte frondi entro un boschetto; / e discosto da lei più d'una fiera / che par, che di mirarla habbian diletto, / ma gran temenza di vicino andarle, / e un motto,

[136] C. Già abbiamo presa questa fiera co 'l riconoscerla.

F.N. Ma guardiamo che non ci prenda, come suole avenir in quella caccia ne la quale il cacciatore alcune volte è preda de le fiere medesime. Simile ne la varietà de' colori è la lince, detta lupocerviero: ed è d'acutissima vista e più d'ogn'altra smemorata; laonde, come racconta Plinio, si dimentica de la preda che ha davanti, se avviene ch'ella rimiri in altra parte: può significare l'oblivione amorosa de' giovani amanti, che non rimirano le cose amate. **[137]** L'istrice significa l'uomo il quale si ricuopre ne la sua virtù e in questa guisa suole assicurarsi da l'insidie e da gli assalti de la fortuna: e, come dice Plinio, può non solamente punger d'appresso, ma adoperar di lontano le spine a guisa di saette: fu impresa del re Lodovico XII co 'l motto COMINUS ET EMINUS.[201] **[138]** Il camaleonte appresso Plutarco significa l'adulazione, perché prende i colori di tutte le cose vicine, se non il bianco, e perciò si dinota che la candidezza de' costumi non è imitata da gli adulatori; e il taranto è de la medesima natura e, come si legge in Plinio, rappresenta i colori de gli arbori, de' frutti e de' fiori e de' luoghi ne' quali si nasconde per timore. **[139]** Che dirò de la lepre, che per temenza confonde i proprî vestigi? che del castore, che si sterpa i genitali? che de la capra selvaggia, che fuggendo porta la saetta avvelenata dentro il fianco? che de la maliziosa volpe, ch'è sì cauta in tutte le sue operazioni, e particolarmente nel trapassare i fiumi quando sono agghiacciati, laonde, come racconta il medesimo Plinio, avvicinando l'orecchia al ghiaccio, fa congettura de la sua grossezza?[202]

che dicea, *per allettarle*» (a p. 329 nella *princeps* pubblicata a Venezia da Gabriel Giolito de Ferrari nel 1560). Pantera e pardo, con le peculiari caratteristiche del loro manto, non sono stati dimenticati in *MC* VI 411-422, su cui vedi in rapporto al *Conte*, oltre al ricco commento di Paolo Luparia, anche la lettura offerta da VIGH 2019, pp. 182-183.

201. La proverbiale acutezza di vista della lince, animale qui richiamato per associazione morfologica con il pardo e la pantera, è pure ricordata nel paterno *Amadigi* (IX XLI 8), mentre per l'abitudine a dimenticarsi di ciò che non vede è corretto il riferimento a PLIN. *Nat. Hist.* VIII 34 84, mentre sembra essere suggerimento originale dell'autore la sua elezione a simbolo dell'oblio amoroso, tipico dell'età giovanile. A una delle più celebri imprese della cultura rinascimentale, l'istrice che il re di Francia Luigi XII aveva tratto dagli *Adagia* di Erasmo (*hystricis seta*, chil. IV, centur. IV, prov. XCII), allude invece il passo successivo, che fa tesoro di quanto avevano scritto i più celebri trattatisti coevi (ALCIATI 1546, embl. LIII; GIOVIO 1978, p. 49). Il motto COMINUS ET EMINUS ("Da vicino e da lontano") è riferito alla duplice abilità di difesa e di attacco dell'animale di cui parlano PLIN. *Nat. Hist.* VIII 53 125 e VALERIANO 1556, c. 62*r*.

202. L'attitudine difensiva dell'istrice sospinge facilmente il discorso verso le capacità mimetiche del camaleonte, che inaugura una breve casistica di animali timorosi tutti derivati dai testi di Plinio e Plutarco: tale è ad esempio il taranto, da identificarsi verosimilmente con la renna, di cui in *Nat. Hist.* VIII 52 123 (il paragrafo precedente quello sull'istrice e successivo a quello sul camaleonte), si dice che «riproduce il colore di tutti gli alberi, degli

C. La timidità è stata rifiutata per impresa da' magnanimi e da' valorosi, né trovò gran fatto chi abbia voluto figurarla; tuttavolta le proprietà di questi animali sono molte e ne le dissimili similitudini possono significare gli occulti pensieri più acconciamente.

[140] F.N. Nondimeno noi ricerchiamo figure riguardevoli e forme nuove e pellegrine, perché le communi e le domestiche e quelle che assai spesso ci si parano davanti non muovono di sé maraviglia ed espettazione di saper più oltre. Penetraremo dunque ne le profonde selve di Germania a ricercar de l'alce e del bonaso e del bisonte, o pur ne le solitudini d'Africa e d'Etiopia la manticora e la catoblepa e l'altre sì fatte?[203]

arbusti, dei fiori e dei luoghi nei quali si tiene nascosta per paura». Il camaleonte è simbolo di blandimento e ruffianeria secondo il *De adulatione* di Plutarco, ricordato negli *Adagia* erasmiani e richiamato da Tasso nelle sue osservazioni al sonetto *D'aria un tempo nudrimmi, e cibo e vita* (cfr. Tasso 1592, p. 312, segnalato da Basile 1993, p. 149). Ma sulle simbologie e le caratteristiche di camaleonte e taranto Tasso poteva leggere diffusamente, senza necessità di ricorso alle fonti antiche, in Valeriano 1556, cc. 198*r*-199*v*. Il gesto autolesionista del castoro è in Ael. *Nat. An.* VI 34 e ancora una volta in Plin. *Nat. Hist.* VIII 47 109, mentre alla proverbiale *trepidatio* della lepre, animale uso a nascondere le proprie tracce («vestigia»), è dedicato un paragrafo ancora di Valeriano 1556, c. 96*v*. Capra e volpe sono ricordate assieme in un passo del *Mondo creato* dedicato alle bestie capaci di curare loro stesse, con ampie sovrapposizioni con questo paragrafo del *Conte* almeno nel caso del primo animale: «E la montana capra, all'or ch'affisso / di pennata saetta in mezzo al fianco / ha 'l duro ferro, medicar sé stessa / sa con quell'arte che la Natura insegna» (*MC* VI 461-464), un'informazione ripresa da Plut. *Sol. An.* XX. Sempre da Plutarco, infine, e non da Plinio come erroneamente affermato da Tasso, proviene l'aneddoto secondo il quale «i Traci [...] quando si accingono ad attraversare un fiume ghiacciato, si servono di una volpe per testare la durezza della superficie. Procedendo con circospezione, l'animale accosta infatti il suo orecchio alla lastra, e se si accorge che il rumore della corrente che scorre è troppo vicino [...] si arresta e, se glielo permettono, ritorna indietro. In assenza di rumore, invece, facendosi coraggio, prosegue» (Plut. *Sol. An.* XIII, citato anche in Valeriano 1556, c. 98*r*).

203. Non essendo di per sé motivo di vanto, il timore non è mai assurto a soggetto d'impresa e, semmai lo è stato, non ha giovato molto al suo proprietario («né trovò gran fatto chi abbia voluto figurarla»). La teoria delle «dissimili similitudini», derivata dallo Pseudo-Dionigi e già esplicitata ai §§ 42-43, offrirebbe però un suo possibile utilizzo traslato, per mezzo del quale sarebbe possibile sfruttare anche i significati reconditi di caratteristiche animali apparentemente negative, come appunto la paura. Rientrano in quest'ottica gli esseri richiamati più avanti e afferenti al campo semantico dell'esotico o del meraviglioso: alce, bisonte e bonaso (o bonaco), una specie di toro fantastico registrato da Plin. *Nat. Hist.* VIII 16 40 e citato tangenzialmente da Tasso anche in *MC* VI 1560, nel capitolo sugli animali mostruosi. Con la manticora e il catoblepa, un mostro multiforme con volto umano, corpo di leone e coda di scorpione il primo (Plin. *Nat. Hist.* VIII 30 75) e un grosso ungulato dallo sguardo letale il secondo, si entra decisamente nell'universo del fantastico e non è un caso se l'ultimo dei due sia già stato ricordato al § 93, laddove ci si interrogava sui labili confini tra il mondo naturale e quello delle cose «artificiose» generate dalla società umana.

C. Di queste non ho inteso né letto giamai che si facesse impresa alcuna.

[141] F.N. Potrebbono peraventura farsi, e a noi basta d'aver ritrovati i luoghi. Il camelo ne aspetta fuor de la selva ne le stanchevoli arene o carico de la soma con quel motto, del quale voi dovete ricordarvi, PIÙ NON POSSO, o presso al fonte intorbidato con quell'altro IL ME PLAIT LA TROUBLE. Il toro parimente, animale nato con l'agricoltura e al sacrificio, si lascia vedere fra l'altare e l'aratro co 'l motto IN UTRUMQUE PARATUS, volendoci dimostrare ch'egli è apparecchiato egualmente a la morte e a la fatica.

[142] C. Bellissimo veramente è il motto, e l'impresa è figurata fra l'altre del Ruscelli, e l'autore fu Onofrio Panvino. Ma dove lasciamo il cane, che potrebbe darci aiuto ne la caccia e svegliar, se dormissero, gli orsi e i tassi e i ghiri e gli altri che dormono molti mesi de l'anno?[204]

F.N. Il cane fu ieroglifico de gli Egizî, e fra loro significava l'obedienza verso i padroni, come scrive Pierio Valeriano. Giulio Camillo il pone per figura de la fede e de l'amicizia in quel suo gentil sonetto:

> Il verde Egitto per la negra arena,
> Ma più per quei che l'adornar d'ingegno,
> Finse già d'amicizia dolce pegno
> La forma nostra, d'ogni fede piena.

204. Il breve passaggio dedicato all'uso iconologico del cammello recupera la metafora della «selva» già introdotta al § 134, grazie alla quale è possibile mettere in evidenza il pieno significato di quei «luoghi» – al contempo reali e simbolici – nei quali si distribuiscono gli animali del mondo. La metafora continua, al paragrafo successivo, con il cane che cerca di svegliare le bestie che vanno in letargo. Il cammello, già citato cursoriamente nel *Nifo* (149) e di nuovo in *MC* VI 209-229, noto per le sue caratteristiche di resistenza e pazienza cui dovrebbe ispirarsi l'irascibile natura umana, era stato utilizzato nel XVI secolo almeno in due imprese distinte: la prima, composta da un «cammello sarcinato» (cioè con la schiena carica di pesi) e dal motto NO PUEDO MAS, che Tasso cita invece nella versione dantesca di *Purg.* X 139, apparteneva alla famiglia Manfredi e ancora si può ammirare in un tondo di Andrea della Robbia (1477) in una cappella del duomo di Faenza; un'altra variante del medesimo soggetto, esplicitata dal motto NON SUEFRO MAS DE LO QUE PUEDO ("Non sopporto più di quel che mi riesce"), come ricorda Giovio 1978, p. 124, era portata invece dal cardinale Ippolito d'Este (1479-1520). Quest'ultima impresa, più nota, è attribuita sempre da Giovio 1978, p. 75, al condottiero Gentile Virginio Orsini – e non già al suo nemico Fabrizio Colonna, come erroneamente affermato da Basile 1993, p. 150. La celebre impresa sull'ambivalente disponibilità del toro IN UTRUMQUE PARATUM, aperto cioè sia alla fatica del lavoro quotidiano (aratro) che all'estremo sacrificio rituale (altare), sfrutta un emistichio virgiliano (da *Aen.* II 61) e fu ideata per sé dall'erudito veronese Onofrio Panvino (1530-1568) e come tale è ricordata tra gli altri da Ruscelli 1566, pp. 532-535. Applicata al cavallo, sarà ripresa poco più avanti nel *Conte* (148).

[143] E de la fede di questi animali Plinio e altri scrittori narrano cose degne di maraviglia.[205] Fu portato per insegna da Oliviero ne la battaglia ch'egli fece con Orlando contro Agramante, e ne sono a' nostri dì fatte alcune imprese: si vede legato, e 'l motto è CON MAGGIOR CATENA. Con la bocca legata e impedita dal morso il portò il signor Vespasiano Gonzaga, duca di Sabioneta e signore di bello e ricco stato, ma d'animo, di valore, di prudenza, d'intelligenza superiore a la sua propria fortuna e degno d'esser paragonato co' maggiori e più gloriosi principi de' secoli passati. Disciolto, ha, sottoscritte, queste parole E IN LIBERTÀ NON GODO; appresso un ardentissimo rogo quest'altre EADEM FLAMMA CREMABIT, ne la quale impresa si accenna l'istoria di quel cane che, non volendo sopravivere al padrone, si gittò ne la fiamma;[206] davanti ad uno albergo è dipinto con queste parole, che girano

205. Di particolare prestigio, per l'antichità del simbolo già in uso presso gli Egizi, è l'immagine del cane, cui la cultura umanistica conferiva ancora i valori primari di fedeltà e amicizia nei confronti dell'uomo (cfr. Domenichi 1556, p. 134, e soprattutto Valeriano 1556, c. 42*v*, debitori entrambi di Plin. *Nat. Hist.* VIII 61 142). Memore di queste letture, Tasso gli dedica ampio spazio anche nel *Mondo creato*, in termini e con esempi non dissimili da quelli del *Conte*: «Ma chi potria le meraviglie antiche / narrar de' cani, e i vari illustri essempi? / e chi sepolti entro l'istessa tomba / mostrarli co 'l signore? o 'n rogo ardente / co' medesmi onorarli accesi et arsi? / o 'n guerra pur tra folte schiere et armi / celebrar la nativa e invitta fede? / chi de' tiranni e de' nemici estinti / oserà di sacrar sanguigne spoglie / a la gloria de' cani, e 'n viva pietra / scolpirli, e 'n lei segnar l'imprese e i nomi / di quei famosi che da lunga guerra / e lungo essiglio trïonfando insieme / co' fidi amici ritornaro alfine / ne l'alta patria che circonda il mare?» (*MC* VI 910-924). La quartina citata è l'incipit di un sonetto con il quale l'umanista friulano Giulio Camillo Delminio – su cui vedi *Cavaletta* 158 e relative note – accompagnò il dono di un cane all'amata Signora Ginevra: «Il verde Egitto per la negra arena, / ma più per quei, che l'adornar d'ingegno, / finse già d'amicitia dolce segno / la nostra forma d'ogni fede piena; / or di fedel'amor, di lunga pena, / a la pianta del più felice legno / finta non so, ma vera nota vegno / legato di fermissima catena. / Così la Ninfa tua non tenga spenti / i fochi suoi con quelli di Fetonte / nel più superbo frate, c'abbia il Tebro. / Così i latrati miei con grati accenti / muovan tuoi rami, et le durezze conte / onorato, gentile, alto Ginebro» (Camillo 1550, p. 257). La medesima citazione ricorre quale ecfrasi religiosa di un'impresa di Filippo II di Spagna, in Benedetti 1599, p. 12.

206. L'insegna di fantasia del paladino cristiano che uccide Agramante («Un can d'argento aver vuole Oliviero, / che giaccia, e che la lassa abbia sul dosso, / con un motto che dica: Fin che vegna», *OF* XLI 30), già segnalata da Palazzi 1575, p. 26, inaugura una fitta serie di iconografie canine, variamente declinate in differenti contesti e associate a diversi oggetti: lacci, museruole, fiamme, soglie. La prima impresa ha per motto CON MAGGIOR CATENA, emistichio conclusivo del sonetto VIII del canzoniere petrarchesco, nel quale ha il metaforico valore di laccio amoroso; non è dato sapere chi la usasse all'epoca di Tasso, ma Ruscelli 1566, pp. 540-544, ne attribuisce una molto simile, con motto NON PER ELETTION, MA PER DESTINO, a Pierfrancesco Cigala. La seconda, senza motto, è nota invece per essere stata portata dal condottiero mantovano Vespasiano I Gonzaga (1531-1591), defi-

attorno a l'orlo de lo scudo, BLANDITUR AMICIS, o con queste più tosto di Pindaro, φίλον εἴη φιλεῖν, a le quali vengono appresso l'altre de l'istesso autore ποτὶ δ' ἐχθὸν ἄτ ' ἐχθρὸς ἐὼν, e tutte insieme significarebbono «avenga ch'io ami l'amico e sii nemico de l'inimico»; e bench'egli usi la similitudine del lupo, nondimeno, come si legge ne la *Republica* di Platone, la natura di coloro che sono posti a guardia de la città devrebbe essere somigliante a quella de' cani, che lusingano gli amici e si mostrano terribili a' nemici.

[144] C. In questo proposito assai leggiadro è quel motto del poeta fiorentino:

> Latrai a' ladri ed a gli amanti tacqui.

F.N. Ma non molto conforme a la gravità di Platone, o di Socrate più tosto, il quale con l'accommunare le cose tolse l'occasione non solamente de' furti, ma gli amori furtivi.[207] **[145]** Ma oltre tutte queste imprese de le quali abbia-

nito sfortunato da Tasso probabilmente per i problemi di salute che lo attanagliarono negli ultimi anni di vita. Per un'erronea interpretazione di questo passo del *Conte*, la successiva letteratura sulle imprese, a partire almeno da Ferro 1623, p. 165, ha attributo all'immagine muta del duca di Sabbioneta il motto E IN LIBERTÀ NON GODO, pure ispirato a parole di Petrarca («Gli animi ch'al tuo regno il cielo inchina / leghi ora in uno et ora in altro modo, / ma me sol ad un nodo / legar potèi, ché 'l ciel di più non volse. / Quell'uno è rotto, e 'n libertà non godo / ma piango», *Rvf* 270 91-96), un motto associato in realtà all'immagine di un cane «disciolto», cioè liberato dai lacci (mentre in quella del Gonzaga l'animale ha la bocca legata). Non direttamente dalla fonte classica (Plin. *Nat. Hist.* VIII 61 143) giunge a Tasso l'apologo del cane suicida per la morte del padrone, bensì verosimilmente per intercessione di Ammirato 1562, p. 137, dove era associato però al motto HOC QUOQUE FECISSEM, SI MIHI VITA FORET e non, come qui, al più immediato EADEM FLAMMA CREMABIT ("Brucerà nella medesima fiamma"). Ma un elogio della straordinaria abnegazione canina è pure in *MC* VI 852-855: «Et al pugnare et al morire è pronto / con l'amato signore, o per l'amato / signore almeno, e conservarlo in vita, / sé stesso offrendo a glorïosa morte».

207. Sebbene la paternità dell'idea non venga esplicitata nel testo, la tradizione araldica successiva attribuisce curiosamente ai membri della famiglia Tasso, oltre all'omonimo animale, anche l'immagine del cane a guardia di un rifugio («albergo») con il motto BLANDITUR AMICIS ("Accarezza gli amici"), libera traduzione del pindarico φίλον εἴη φιλεῖν ("Fa che sia amico agli amici…") cui fa seguito giustamente ποτὶ δ' ἐχθὸν ἄτ ' ἐχθρὸς ἐὼν ("… ma contro i nemici sarò nemico", Pind. *Pyth.* II 82-83). Per i riferimenti all'arme della famiglia di Torquato, cfr. Gelli 1916, pp. 132-133, scheda n. 338 (*Blanditur amicis*). Al lupo, protagonista del testo di Pindaro, il Forestiero Napoletano può sostituire un cane in forza dell'autorità di Pl. *Resp.* II xiv 274e, rafforzata dalla citazione in esergo, primo verso di un distico – verosimilmente la traduzione di un antico epitaffio latino – di Anton Francesco Grazzini detto «il Lasca» (1505-1584): «Latrai a' ladri ed agli amanti tacqui; / sì che a messere ed a madonna piacqui». Tasso poteva leggerlo in Garzoni 1585, p. 947, ma su questa fonte burlesca vedi anche Basile 1986, p. 8. L'associazione fonica tra «furti» e (amori) «fur-

mo ragionato, se ne potrebbeno formar e quasi fingere di nuovo alcune altre; dimostrarebbe gran fede congiunta a grandezza d'animo quella d'un molosso ch'avendo incontra o cinghiale o lupo o pur orso, si stesse a giacere: e le parole sarebbono forse queste o somiglianti MAIORA EXPETO; e in questo modo s'avrebbe riguardo a la istoria del cane donato ad Alessandro, il quale parve che ricusasse la zuffa co 'l porco selvaggio e con l'orso e al fine s'azzuffò co 'l leone e l'uccise.[208] A la natura del cane è somigliante quella del cavallo, almeno ne l'amicizia de gli uomini, perché i cavalli ancora sono morti co' padroni o non hanno voluto sopravivere, com'è noto per molte istorie; ma di questa materia non è fatta impresa.

[146] C. Potrebbe farsi?

F.N. Non per altra cagione si parla de la proprietà de gli animali, se non per dimostrare i luoghi ne' quali possiamo ricercar l'imprese.

C. Altri ha voluto che i luoghi del formar l'imprese e quelli de gli argomenti siano i medesimi.

F.N. Peraventura è vero d'alcuni: perché dal luogo del simile si possono fare le simili similitudini e da quello de' contrari o de' repugnanti di leggiero si caveranno le similitudini dissomiglianti; ma non so se di tutti i luoghi topici avvenga il medesimo, e il ricercarne mi pare troppo curiosa investigazione: piacciavi più tosto che seguitiamo quest'ordine di non sottil divisione.[209]

tivi» non imporrebbe, di per sé, di pensare a un'ulteriore fonte platonica, che BASILE 1993 individua comunque in *Resp*. V XI 461b.

208. L'impresa del molosso che rifiuta di combattere con animali di minore caratura come lupi e cinghiali, abbinata al motto MAIORA EXPETO ("Cerco cose più grandi"), è invenzione tassiana desunta da un passo di Valeriano: «Comperta est [...] in canibus animi magnitudo: velut in eis, quos Albaniae rex Alexandro Macedoni dono misit, nam cum ex duobus quos habebat unum huic dedisset, exploraturus Alexander animalis vigorem, iussit ursos, mox apros, et deinde damas emitti: ille vero contemptu immobilis iacebat. Sedenim Alexander segnitie tanti corporis offensus, eum interimi iussit: quod ubi Regi nunciatum, alterum misit, addito, ne in parvas belvas experiri vellet. Imperator itaque leonem primo, moxque elephantum induxit, quos canis statim stravit» (VALERIANO 1556, cc. 42*r-v*, ma è storia raccontata inizialmente da PLIN. *Nat. Hist.* VIII 61 149). Nei poemi eroici tassiani, del padre come del figlio, il medesimo animale non disdegnava invece, in metafore venatorie, un combattimento con prede di molto inferiori: «con quel furor, che suol far gran molosso / ch'uscir il porco de la selva ha scorto» (*Amadigi* LXXXVII XLIII 5-6); «come verso il cinghial suole il molosso» (*Rin.* III IV 8).

209. Alla domanda del Conte sull'utilizzo della proverbiale fedeltà equina in ambito impresistico, dove apparentemente l'immagine non aveva avuto grande fortuna, il Forestiero risponde esplicitando con fermezza il vero scopo del dialogo: fornire una serie di «luoghi» (*topoi*, ma è ancora la metafora della «selva de l'invenzione», § 134) dai quale il poeta creatore di imprese possa prendere spunto. Nient'altro che a questa necessità si deve la curiosità per le infinite caratteristiche del mondo animale. Il Conte si fa quindi portavo-

C. Come vi piace.

[147] F.N. La natura del cavallo, come sapete, è guerriera, ed egli è segno de la guerra. *Bellum, terra hospita, portas*, disse Anchise a l'Italia, ne la quale gli erano appariti i cavalli: però, dipinti e scolpiti in varî modi, sono imagini convenientissime d'animo guerriero non meno che il bue sia di servitù; ma il cavallo frenato dimostra la ferocità insieme con la soggezione: fu portato per impresa dal signor Marino Cavallo co 'l motto MATURA, per dimostrare che il freno de la prudenza fa tardi gli animi generosi ne le deliberazioni e ne le operazioni similmente. Il cavallo sfrenato può significarci la fortezza irritata da l'ira, e mi piacerebbe l'inscrizione CONCITATA FORTITUDO; rivolto al sole, può farci avveduti che l'animosità, rivolta al lume de la ragione o a quel sopranaturale de la fede, rimane attonita; e in questa guisa leggiermente consente d'esser domato.[210] **[148]** Il cavallo con l'oliva mi fa sovenire l'origi-

ce della vulgata secondo la quale ai «luoghi» (immagini-concetti di animali topologici) si associano di preferenza «argomenti» simili (cioè testi di medesimo contenuto, che ribadiscano verbalmente quanto già suggerito dall'immagine), soltanto per stimolare un'ulteriore distinzione del Forestiero in «simili similitudini» e «similitudini dissomiglianti», questione già affrontata in precedenza – sulla scorta dello Pseudo-Dionigi – a proposito della rappresentazione del sacro (42-47). Il dubbio suggerito qui, se i *topoi* del mondo animale possano prestarsi tutti a questo duplice utilizzo, introduce una distinzione che porterebbe lontano, oltre i confini volutamente angusti di una categorizzazione che è meglio non affinare ulteriormente («piacciavi più tosto [...] quest'ordine di non sottil divisione»). Basile 1993, p. 153, propone di associare a quell'«Altri» il nome di Caburacci 1580 (pp. 12sgg.), ma l'interpretazione pare forzata ed è forse più ragionevole pensare, in generale, alla tradizione semplificata della letteratura delle imprese che discende dalle tesi di Giovio. L'importanza di questo breve passo del *Conte*, nel quale compare per la prima e ultima volta la locuzione «luoghi topici», è stata riconosciuta dai principali commentatori recenti, cfr. Godard 1999, p. 38, Arbizzoni 2002, pp. 101-102, e Hufnagel 2014, pp. 17-18.

210. Cerniera tra il discorso sul cane e quello sul cavallo, nel pieno rispetto di una ripartizione degli argomenti che mira a non essere troppo capziosa («quest'ordine di non sottil divisione»), è il loro essere entrambi disposti a morire per il proprio padrone, cosa che per il secondo animale è attestata almeno da Plin. *Nat. Hist.* VIII 64 158. Oltre alla fedeltà, il cavallo è però anche simbolo della guerra, come suggerisce il padre di Enea nel poema virgiliano: «Bellum, terra hospita, portas» ("Terra ospitale, tu porti guerra", *Aen.* III 539). A partire da questa celebre scena equestre, l'autore può introdurre il confronto con il bue, immagine di servitù mite ma portatore anch'egli, come si ricordava al § 141, di una duplice valenza, riassunta nella medesima locuzione latina IN UTRUMQUE PARATUS ("Pronto a entrambe le cose"): alla pace o alla guerra nel caso del cavallo, al giogo dell'aratro o all'altare del sacrificio in quello del bue/toro. Il Marino Cavallo cui si abbina, nella prima impresa, il verbo MATURA ("Agisci con calma" suggerisce Basile 1993, sulla scorta di Ruscelli 1556, pp. 230-232) potrebbe essere il senatore e ambasciatore veneziano intervenuto alla corte di Carlo V nel 1551, cui la ragione diplomatica imponeva di trattenere gli istinti tramite il freno della saggezza. Un'immagine già utilizzata in *Malpiglio* 34-35, in riferimento proprio ai delicati equilibri del mondo della corte (su cui cfr., a questo proposito, anche Chiarelli 2017,

ne d'Atene, ne la quale contesero, per dargli il nome, Minerva e Nettuno; e l'uno, percotendo la terra co 'l tridente, fece uscirne il cavallo, l'altra la colpì con l'asta, dal quale colpo germogliò l'oliva; a questa impresa aggiunsi quel verso tronco del Petrarca NON LAURO O PALMA... PIETÀ MI MANDA E 'L TEMPO RASSERENA per dimostrare che non gli manda il cavallo, co 'l quale si possono acquistare i trionfi e le vittorie, ma l'oliva, segno di pace: e piaccia a Dio che sia tranquilla.

C. Altri v'aggiunse IN UTRUMQUE PARATUS per dimostrare ch'egualmente era pronto a la pace e a la guerra.[211]

[149] F.N. Non voglio che il cavallo mi trasporti più oltre, e mi doglio de la fortuna, la quale suol fare cavalli e navi, come dice il Petrarca; ma io non posso congiungerli in una medesima impresa. Abbia dunque fine il ragionamento de gli animali terrestri, almeno di quelli che si muovono di luogo in luogo; perché del dragone e del serpente, che si muovono raccorciandosi e ristendendosi, si potrebbono raccontar nuove maraviglie.[212]

[150] C. Il dragone suole ne le favole significar la vigilanza: però da' poeti è fatto guardiano de gli orti de le Esperidi, e un grandissimo cardinale ne fece impresa con questo motto NON CUSTODITA DRACONI. Poi una don-

p. 39, e Vigh 2019, p. 176). La successiva impresa, verosimilmente di paternità tassiana, è opposta alla prima e vede l'animale «sfrenato», cioè privo di morso e briglie, con il motto CONCITATA FORTITUDO ("Forza eccitata"), e introduce alla terza e conclusiva immagine della serie: un cavallo libero che fissa il globo del sole, capace di frenarne l'animosità non con i lacci, bensì per mezzo della forza naturale della ragione o di quella soprannaturale della fede, le sole in grado di addomesticare l'animale con facilità («leggiermente»).

211. Altro concetto creato dall'autore («a questa impresa aggiunsi quel verso tronco...»), l'immagine con cavallo e ulivo accostati, simboli antitetici della guerra e della pace, si ispira alla mitologica fondazione di Atene a seguito della sfida indetta da Zeus tra Atena (Minerva) e Poseidone (Nettuno). Il giudizio di Cecrope, primo re della città, consegnò la vittoria alla dea in grazia del dono della pace, preferita alla guerra simboleggiata dal cavallo offerto invece dal dio del mare. Cfr. in proposito Conti 1581, *De Neptuno*, pp. 108-115. I versi petrarcheschi che si potrebbero affiancare all'immagine, comprensibili appieno solamente nella loro lezione integrale, provengono da *Rvf* 230 12-13: «Non lauro o palma, ma tranquilla oliva / pietà mi manda e 'l tempo rasserena». Più sottotraccia, ma appartenente alla medesima temperie culturale, il riferimento conclusivo alla «pace [...] tranquilla» potrebbe alludere al celebre proemio del poema lucreziano: «Nam tu sola potes tranquilla pace iuvare / mortalis» (Lucr. I 31-32)

212. La necessità di continuare con lo schema prefissato («l'ordine del dividere») si contrappone al desiderio di sondare ulteriormente le possibili combinazioni iconografiche attorno al tema del cavallo. L'accostamento estremo di animali e navi, proposto da *Rvf* 253 13-14 («or far cavalli or navi / Fortuna, ch'a mio mal sempre è sì presta»), non trova però applicazione pratica e sospinge il discorso verso una nuova categoria di animali, già individuata da Aristotele nei suoi libri di zoologia: non più quelli che camminano, bensì quelli che strisciano il ventre contro terra.

na si vantò d'avergli fatta miglior guardia, figurando il giardino e la pianta de l'Esperidi con questo IO MEJOR LAS GUARDERÈ. Fu interpretato ch'ella guardarebbe i frutti del suo paradiso molto meglio e con maggior diligenza: per frutti intese, come dicono, la castità e l'onore, i quali, essendo colti o corrotti, guastano la fama e la pudicizia; ma se i pomi de l'Esperidi furono i cedri, come stima il Pontano, e i cedri guardano da la corruzione, assai conveniente è l'allegoria o simbolo.[213] Ma quel che ne induce maraviglia è il considerare come d'una figura medesima siano fatte imprese di sentimento contrario.

[151] F.N. Ciò può avenire non solamente perché nel motto si affermi o si nieghi con poco artificio, ma perché ne la natura figurata siano le qualità e proprietà diverse e quasi contrarie, le quali possono esser tirate in diverso significato, come dicemmo poco dinanzi del leone, il quale rappresenta la possanza terrena e la celeste. **[152]** Il dragone similmente ne le sacre lettere de gli Egizî e de' cristiani or significa la malizia, or la prudenza, or la superbia, ora l'umiltà, alcune volte la vecchiezza, alcune altre l'età rinovata e quasi ringiovenita; suol significare la morte e l'eternità, la diabolica natura e la divina, almeno l'umanità a la divinità congiunta. Suole ancora dinotare il genio o l'anima immortale, come demostra nel quinto de l'*Eneide* il serpente che apparisce ne l'essequie d'Anchise; e nel secondo sono indizio di religione i due dragoni che si ricovrano ne la più alta parte del tempio di Minerva, i quali figurò per impresa il signor Filippo Sega, aggiungendovi le parole del medesimo poeta AD SUMMA.

C. Bella impresa veramente e degna di signore di tanto merito, al quale non possono convenirsi onori o degnità se non sublimi.

213. Al più realistico serpente è affiancato qui, per affinità morfologiche e motorie, il mitologico drago Ladone che nella tradizione favolistica antica – ad esempio in Hes. *Theog.* 333 o in Hyg. *Fab.* XXX, entrambi ricordati in Conti 1581, pp. 480-481 – con le sue cento teste faceva la guardia ai pomi d'oro del giardino delle Esperidi, prima di essere ucciso da Ercole e trasformato da Era nella costellazione del dragone. Un ruolo, quello di guardiano, che incarna il concetto positivo della vigilanza. L'impresa ispirata al mito di Ladone, con il limpido motto ovidiano [AB INSOMNI] NON CUSTODITA DRACONE ("Non custodita dal dragone [insonne]", *Met.* IX 190, ripreso tra gli altri da Paradin 1557, p. 57, e da Querenghi 1618, p. 164), apparteneva al cardinale Ippolito d'Este e abbelliva anche la fontana della villa di famiglia a Tivoli. A questa impresa rispondeva, secondo Ruscelli 1566, pp. 519-520, quella della marchesa Isotta Brembati, il cui motto spagnolo YO MEJOR LAS GUARDARÈ ("Io le guarderei meglio") allude alle mele del giardino delle Esperidi, simbolo dell'integrità sessuale: «si può andar considerando che per li Pomi d'oro questa Signora abbia voluto intendere la castità et l'onore, che sono quelle due cose, che deve giudicar vere ricchezze ogni vera Donna» (Ruscelli 1584, p. 451). Il richiamo a Giovanni Pontano, che identificava in Adone trasformato in cedro l'albero dei favolosi pomi d'oro, è al *De hortis Hesperidum* I 54-101.

[153] F.N. Bella fu l'impresa e ottimo l'augurio de la sua essaltazione al cardinalato, al quale fu chiamato da un altro Gregorio. Ma la serpe che mutò le spoglie dimostrò la mutazione de la fortuna in quella impresa del signor Michele Codegnale co 'l motto ALTERA MELIOR, quando egli trapassò da la servitù del re di Francia a quella del re di Spagna.[214] **[154]** Di questa spezie, o di questo genere almeno, è la dipsade o 'l ramarro: di essi si scrivono molte proprietà, e particolarmente quella di non lasciar le cose ch'egli prende; ma di questa fu figurata l'antica impresa de la casa Gonzaga. Ora il signor duca l'ha fatta dipingere con una pianta di camomilla, con la quale egli si ristora de la stanchezza e si riposa de le fatiche; il breve da cui è circondata l'impresa è questo AETERNUMQUE TENENT, al quale l'intelletto supplisce con l'altre parole di Virgilio *per saecula nomen*; e in questa guisa volse farsi intendere che la chiarissima gloria de' suoi predecessori si rinovava e riprendeva vigore con la sua virtù medesima, celebrata da' versi altissimi de' moderni

214. L'esemplare caso del dragone-serpente si presta a una riflessione, anticipata dai dubbi di natura semantica sui «luoghi topici» del mondo animale espressi al § 146, sulle reali responsabilità degli autori di imprese, cui possono imputarsi errori tecnici di accostamento tra testo e immagine, per similitudine o per contrarietà («nel motto si affermi o si nieghi [l'immagine] con poco artificio»), ma che non hanno invece alcuna colpa riguardo all'ambivalenza insita nei tanti significati attribuibili simultaneamente a un singolo animale. La contraddittorietà di molta iconografia animale è infatti il principale limite, pacificamente accettato dal suo stesso autore, della topica tassiana (sul quale si vedano le convincenti tesi di Hufnagel 2014), e solo da un adeguato rapporto tra testo e immagine si genera, nelle imprese meglio riuscite, un significato univoco anche per quelle immagini in sé più ambivalenti. Il tema era stato affrontato brevemente nei paragrafi dedicati al leone (121-122), ma il dragone si presta assai meglio per la vasta casistica del suo spettro semantico – malizia, prudenza, superbia, umiltà, vecchiaia, giovinezza, morte, eternità, natura diabolica e/o divina, genio e anima immortale – che Tasso desume da Valeriano 1556, XIV-XV, *De serpente*, cc. 102*r*-116*v*, e da due passi dell'epica virgiliana: i solenni funerali del padre di Enea (*Aen*. V 84-93, su cui vedi anche Valeriano 1556, c. 112*r*) e il racconto della morte di Laocoonte (*Aen*. II 203-227). Quest'ultima immagine, associata al motto AD SUMMA ("Verso l'alto", da *Aen*. II 225), fu tenuta per impresa benaugurale dal prelato bolognese Filippo Sega (1537-1596), la cui elezione al cardinalato il 18 dicembre 1591 rappresenta tra l'altro un *terminus post quem* per questa parte del dialogo. Tasso ne attribuisce erroneamente la creazione a Gregorio XIV, morto in realtà il 16 ottobre di quell'anno, forse per alludere al Gregorio XIII (rispetto al quale sarebbe quindi un «altro Gregorio») che lo aveva nominato vescovo nel maggio del 1575. L'ambasciatore francese Michel de Codignac, infine, rappresentante di Enrico II presso l'impero ottomano nei primi anni cinquanta, si identificava nell'immagine del serpente che cambia pelle davanti a una pianta di ginepro, con motto equivalente ALTERA MELIOR ("È migliore dell'altra"), a significare il suo passaggio di fedeltà dal fronte francese a quello spagnolo di Filippo II. È Ruscelli 1584, pp. 461-463, a indicarla quale impresa potenzialmente ambigua (amorosa?) a meno di non conoscere la vivace biografia del personaggio.

poeti. Ma sia qui fine al ragionamento de' serpenti, perché ne le lodi di questo nobilissimo signore

Serpit humi tutus nimium timidusque procellae;

laonde al poeta sarebbono necessarie l'ali del cigno o de l'aquila a fin che potesse spaziarsi ne la più alta parte de la sua gloria.[215]

C. Passiamo dunque da gli animali che vanno serpendo per terra a quelli che volano.

[155] F.N. Passiamo, perché io non voglio far più sottodivisione, bench'io sappia che le differenze de gli animali son fatte o per le vite o per l'azioni o per i costumi o per le parti, come scrive Aristotele medesimo, il quale nel primo de l'*Istoria de gli animali* ne trattò prima in una certa forma, dapoi ne disputò più diligentemente, raccogliendo le differenze de le vite e de le azioni con un genere più commune: perché de gli animali alcuni sono aquatili, alcuni terrestri, e de' terrestri altri respirano, come l'uomo e tutti quelli che hanno il polmone; altri, benché ricevano l'aere, la qual cosa è detto respirare, hanno la sede in terra perpetuamente e da lei prendono il cibo, come l'api e le vespe e alcuni insetti, il corpo de' quali quasi si cinge ne l'incisure o ne la parte prona o ne la supina. Ma benché molti animali de' terrestri cerchino il cibo ne l'acqua, niuno de gli aquatili, che ricevono l'acque, lo ricerca da la terra: o vero diremo che de' terrestri alcuni sono volatili, come gli uccelli e l'api, altri pedestri; i quali si dividono con tre altre differenze, perché alcuni si muovono co' piedi, altri serpono e altri tirano quasi se medesimi.

215. Serpente velenoso e velocissimo è la «dipsade», animale di cui si trova traccia nei bestiari medievali, come il celebre codice di Aberdeen, sulla scorta delle autorità di Luc. *Phars.* IX 867-895 e Isid. *Etym.* XII 4 13. Ma Tasso ne leggeva verosimilmente in Valeriano 1556, *De dipsade*, c. 121*r*. Gli viene accostato il ramarro, animale appartenente allo stesso genere, pur se di specie diversa, per l'abitudine a trattenere con sé – in opposizione alla mutevolezza rappresentata invece dalla serpe che cambia pelle, ricordata nel paragrafo precedente – tutto ciò di cui si appropria. Era quest'ultimo uno dei simboli della famiglia Gonzaga e come tale ricorreva ad esempio, assieme al monte Olimpo, nel sistema iconografico di Palazzo Te. All'interpretazione amorosa suggerita dall'impresa di Federico II (1500-1540), giocata sul sangue freddo dell'animale e sugli istinti sanguigni del duca, il discendente Vincenzo Gonzaga (1563-1612) aveva sostituito da poco una più serena immagine di pace e riposo anche in omaggio alla lunga storia familiare; il motto AETERNUMQUE TENET [PER SAECULA NOMEN] è prelevato da *Aen.* VI 235 e vale "Quel nome avrà sempre nel tempo". Un autoritratto ironico di Tasso nelle vesti del poeta che «striscia per terra [...] circospetto e timoroso di bufera» (Hor. *Ars P.* 28) chiude l'elogio del duca e introduce metaforicamente – «sarebbono necessarie l'ali del cigno o de l'aquila» – alla categoria successiva, quella dei volatili.

C. Sottil divisione è questa veramente e a me assai nuova, perché non aveva prima udito che gli uccelli si riponessero sotto al genere de' terrestri.

[156] F.N. Sono messi in questo genere perché non solamente si pascono de' frutti de la terra, ma hanno in lei similmente la quiete e il riposo, quantunque ne la terra niuno animale abbia sede stabile e ciascuno possa mutare albergo di luogo in luogo, ma ne l'acqua solamente, ne la quale le spogne sono affisse a li scogli, e ben mille maniere di conchiglie maritime: però questa è considerazione che appartiene ad altra materia.[216] **[157]** Noi consideriamo gli uccelli in quanto sono figura conveniente a l'impresa, o prendendogli da sé solamente o in compagnia d'altri animali terrestri o aquatili: percioché ne l'uno e ne l'altro modo si possono far l'imprese, come da gli altri è stato detto; tuttavolta a me pare che la prenda il nome e quasi la forma de l'animale ch'è principale ne l'operazione, come suol esser l'aquila. Da lei dunque cominciamo.

216. «Gli animali si possono differenziare secondo il modo di vita, le attività, il carattere e le parti: parliamone prima per linee generali, in seguito ne tratteremo rivolgendo lo studio ai singoli generi. Le differenze secondo il modo di vita, il carattere e le attività sono le seguenti. Alcuni animali sono acquatici, altri terrestri. [...] Fra gli animali terrestri, gli uni immettono ed emettono l'aria – ciò che vien definito inspirare ed espirare –, come l'uomo e tutti quanti i terrestri che possiedono polmone; gli altri non immettono l'aria, ma vivono in ambiente terrestre e ne traggono il cibo, come la vespa, l'ape e gli altri insetti. Chiamo insetti quegli animali che hanno il corpo segmentato, o sulla parte ventrale oppure su questa e su quella dorsale. Molti animali terrestri, come s'è detto, prendono il loro cibo dall'acqua, mentre nessuno di quelli che vivono in ambiente acquatico ed immettono acqua lo prende dalla terra. [...] Inoltre, alcuni animali sono immobili, altri mutano posizione. Quegli immobili vivono nell'acqua, mentre nessun animale terrestre è immobile. In ambiente acquatico, invece, molti vivono stando attaccati, come ad esempio in molti generi di ostriche. Sembra che persino la spugna possieda qualche facoltà percettiva: ne è segno, a quanto dicono, il fatto che essa è più difficile da staccare se il movimento non è compiuto nascostamente. [...] Fra gli animali terrestri, alcuni sono alati, come gli uccelli e le api (benché in modo diverso gli uni dalle altre), altri si muovono sul suolo. Fra questi ultimi taluni camminano, altri strisciano, altri ancora si muovono per contrazioni» (Arist. *Hist. An.* 487a-b). L'autorità aristotelica è quindi non soltanto dichiarata, ma ampiamente utilizzata per la costruzione di questi due paragrafi, le cui incongruenze (l'esempio della spugna e degli animali immobili nell'acqua, non veramente pertinente al filo del discorso, anche perché dislocato rispetto all'originale) si spiegano soltanto con il ritorno alla fonte antica. Nodo della questione è, per il Conte, l'attribuzione degli uccelli alla grande famiglia degli animali terrestri, diversamente da quanto avevano fatto altri pensatori del passato (ad esempio Plinio) che avevano isolato i volatili in una categoria a parte. Fermo restando l'orizzonte ultimo, più pratico che teorico, della sua argomentazione («noi consideriamo gli uccelli in quanto sono figura conveniente a l'impresa»), Tasso sceglie per bocca del Forestiero una via intermedia, trattandoli sì separatamente (assieme alle api) ma soltanto dopo avere ricordato ai lettori la profondità di ragionamento e la complessità di categorizzazione del testo di Aristotele.

C. Altissimo principio, il quale è rivolto ad altissimo fine.

[158] F.N. Ma volendo cominciare da la naturale imagine, lasciaremo da parte l'artificiosa, ne la quale son congiunte due teste a dimostrar l'unione de l'imperio orientale e occidentale, già diviso con l'autorità, non solamente con le forze, o per farci conoscere la podestà ne le cose umane e ne le divine. Lasciaremo ancora l'aquila bianca, antica insegna de' Romani e da lor portata, come dice Plinio, perché si vedesse di lontano, e l'aquila d'oro e la vermiglia e l'altre artificiose imagini; e prenderemo l'aquila nel suo proprio colore, se pure ha bisogno d'esser colorita, o come riguarda il sole o come fa esperienza de' figliuoli; la quale è fatta da quella spezie d'aquila ch'è detta «morina»; ma già di queste imprese abbiamo fatto menzione quasi fuor di luogo.[217] **[159]** Veggiamo poi l'aquila sopra le nubi con un ramo di lauro ne gli artigli, impresa del cardinal Francesco Gonzaga, con l'inscrizione BELLA GERANT ALII: per la dichiarazione de la quale si deve sapere ch'Eliano ci dà contezza d'una sorte d'aquila la quale non vive di rapina, ma, quasi ammaestrata ne le scuole di Pittagora, s'astiene dal fiero e sanguinoso pasto de gli animali e vive d'erbe vita innocente e pacifica, onde per questa cagione fu sacra a Giove.

C. L'impresa ⟨oltre⟩ ad ogni estimazione è bellissima e conveniente a quel signore, nutrito ne gli studi de le sacre lettere, tutto che fosse nato di stirpe guerriera e di chiarissima fama e di padre in opera d'arme e in virtù militare pregiato sopra ogni prencipe di Lombardia.

[160] F.N. Si vede poi l'aquila non in guerra, ma per sé solamente apparecchiata a farla, co 'l motto FORTES CREANTUR FORTIBUS, la quale io diedi al signor Ferrante figliuolo del signor Carlo, valoroso figliuolo di valorosissimo padre; e si potrebbono figurare l'aquila e i leoni con l'istesse parole, perché l'una e l'altra è arme de la casa Gonzaga. **[161]** L'aquila ne la

217. «Restami ora in questa materia di soggiungervi, che si possono far l'imprese d'una sola figura; si possono far di due, et di tre; et queste più ingegnose communemente sono tenute, et da dotti maggiormente si lodano» (Palazzi 1575, p. 183). L'accenno alle scene multiple serve qui, fuori contesto, esclusivamente per introdurre il primo e più nobile protagonista della sezione dedicata agli uccelli, non diversamente da quanto fa Plinio, subito dopo lo struzzo, nel libro X della *Naturalis historia*. Il Forestiero scarta inizialmente le immagini meno naturalistiche dell'aquila: la versione bicipite, simbolo delle due metà dell'impero romano «diviso con l'autorità» dal decreto di Teodosio del 395 d.C., ma anche immagine della duplice potenza terrestre e divina; l'aquila bianca (argentea) portata dai romani per favorire la riconoscibilità delle insegne militari già ricordata «quasi fuori di luogo», cioè nel passo in cui si discutevano le più comuni definizioni di impresa, ai §§ 71-73, alle cui note si rimanda (ma vedi anche Valeriano 1556, XIX, *De aquila*, cc. 137*r*-143*v*). Tra le connotazioni realistiche si registrano *en passant*, senza ulteriori spiegazioni, soltanto l'abitudine a fissare gli occhi nel sole e la cura dei piccoli e il loro avviamento al volo, pure ricordati in Plin. *Nat. Hist.* X 3 6-10, dove «morina» vale "nera".

quercia, co 'l motto TUTISSIMA QUIES, fu portata dal signor duca d'Urbino con molta convenevolezza, perché così l'arbore come l'uccello fu sacro a Giove: e oltre a ciò è gran proporzione fra la nobiltà de l'aquila e la nobiltà di quella onoratissima casa, splendidissimo albergo d'ogni virtù reale e a principi conveniente.[218]

C. Or rimiriamo l'aquila in guerra, poi che l'abbiamo veduta in pace.

[162] F.N. L'aquila che porta il dragone è impresa ritratta da' versi d'Omero e di Virgilio. L'aquila che ne l'aria fa battaglia co 'l cigno e dal cigno è vinta fu impresa del cardinal Ercole Gonzaga con le parole SIC REPUGNAT.

[163] C. Dunque l'aquila può esser vinta da altro uccello?

F.N. Può, come si narra per Aristotele ne' libri de gli Animali, ma da' cigni solamente: tanta è la grazia che questi animali innocenti hanno avuta dal cielo e da la natura, co' quali tutti gli altri vogliono pace, e l'aquila solamente suole assalirgli.

[164] C. In questa impresa è principale il cigno.

F.N. Senza dubio; ed ei dimostra quasi in figura la divinità e l'innocenza del sacerdote, superiore a la dignità reale. Il trochilo, picciolo uccello chiamato, come dice Aristotele, re e senatore, non ricusa di combatter con l'aquila: laonde può significare la virtù de' minori che fa resistenza a quella de' più possenti, co 'l motto NON DETRECTO. L'aquila morsa da la dipsade, co 'l

218. La disamina delle possibili imprese ispirate al tema dell'aquila vede l'uccello in atteggiamento di volta in volta pacifico («sopra le nubi con un ramo di lauro ne gli artigli»), pronto all'attacco («non in guerra, ma [...] apparecchiata a farla») e infine decisamente più bellicoso (tutta la serie conclusiva, contro cigno, trochilo e dipsade). Il ricordo del cardinale Francesco Gonzaga (1444-83), "pacifico" figlio del condottiero Ludovico III (1412-78) segnalato in termini molto simili nella *Genealogia* («a lo splendor de l'armi pietose / quel d'ostro aggiunse e ne coprì la chioma, / e l'onorata spada allor depose, / mentre inerme inchinollo Italia e Roma», XLV 1-4), non è altro che un ulteriore omaggio al casato mantovano già celebrato ai §§ 143 e 153. Il motto BELLA GERANT ALII ("Altri facciano la guerra") si spiega con l'apologo dell'aquila vegetariana riportato da Ael. *Nat. An.* IX 10, cui si allude qui anche grazie all'accostamento con i severi precetti alimentari di Pitagora e della sua scuola. Alla medesima famiglia guarda pure la seconda impresa, che nell'iscrizione ovidiana FORTES CREANTUR FORTIBUS ("I forti sono creati dai forti") vede un nuovo encomio ai Gonzaga per il tramite del condottiero Ferrante (1550-1605) e di suo padre Carlo (1523-1555), su cui vedi ancora *Gonz.* LII (ma l'esempio è preso pari pari da Palazzi 1575, p. 42). Chiude la sequenza di omaggi nobiliari attorno all'immagine dell'aquila in tempo di pace l'impresa di Guidobaldo II Della Rovere (1514-1574), accompagnata dal motto TUTISSIMA QUIES ("Sicurissima quiete", cioè pace armata) sulla falsariga di quella poi portata dal figlio Francesco Maria (QUIES IN SUBLIMI) ricordata al § 103. Ma il medesimo motto, con aquila bicipite, fu utilizzato in quegli anni pure per le monete di Alessandro I Pico della Mirandola (1566-1637).

motto SEMPER ARDENTIUS, fu impresa del marchese d'Azzia, gentilissimo cavaliero.[219]

C. Io non cerco altra interpretazione, perché ne le cose d'amore non si dovrebbe mostrar soverchia curiosità.

[165] F.N. Il cigno, co 'l motto SIBI CANIT ET ORBI, fu figurato dal vescovo di Bitonto per dimostrar la sua divina e maravigliosa eloquenza, ne la quale veramente fu un cigno de' nostri tempi. L'ardea o l'areone sovra l'aere tenebroso fra le nubi e il sole, a cui siano sottoscritte queste parole NATURA DICTANTE FEROR, è portata da la casa Colonna, e da la casa di Capua con queste HUMILIA DESPICIT; degna veramente de l'altezza de l'origine e del sangue, de' pensieri che l'una e l'altra ha dimostrato in tutte l'onorate occasioni e in tutti i pericoli maggiori nel corso di centenaia d'anni e ne la revoluzione d'Italia e ne la mutazione de' re e de' regni, da l'armi barbare perturbate.[220] **[166]** La fenice nel rogo, con l'inscrizione UT VIVAT, è del cardinal

219. Immagini di aquile guerriere sono quelle che vedono l'uccello portare negli artigli un serpente (dragone), come in *Il.* II 309 o in *Aen.* XI 751. La lotta dell'aquila con il cigno, animale di nobiltà persino superiore che solleva nel Conte il legittimo dubbio su chi sia il vero protagonista della scena («In questa impresa principale è il cigno»), apparteneva al cardinale Ercole Gonzaga (1505-1563) ed è registrata tra le «illustri» da Ruscelli 1584, pp. 152-155, pure con il motto SIC REPUGNAT ("Combatte così"). Fonte antica, oltre al non più citato Ael. *Nat. An.* V 34, è Arist. *Hist. An.* 610a: «Combattono anche l'aquila contro l'avvoltoio, e il cigno contro l'aquila: spesso il cigno prevale»; ma vedi anche *Hist. An.* 615a: «Anche i cigni sono palmipedi, e vivono presso paludi e stagni, sono di buona vita e buon carattere, sono buoni genitori e invecchiano bene: se un'aquila ingaggia battaglia si difendono e vincono, ma non attaccano per primi». Il «trochilo», altro nemico giurato dell'aquila, può essere identificato con lo scricciolo che sempre secondo Aristotele dimora «nelle macchie e nelle grotte: è difficile da catturare, incline a fuggire e debole di carattere, ma di buona vita e abile; viene chiamato vecchio e re: perciò si dice che l'aquila lo combatte» (*Hist. An.* 615a). La sua immagine potrebbe creare un'impresa con il motto NON DETRECTO ("Non mi tiro indietro", non rifiuto la battaglia), sebbene non siano noti suoi utilizzi reali. Terzo e ultimo antagonista dell'aquila è la dipsade, serpente velenoso di cui si è detto al § 154, utilizzato dal marchese e letterato Giovanni Battista I d'Azzia (morto entro il 1554), patrizio napoletano e dal 1546 signore di Laterza in Puglia, con un cartiglio amoroso che vale "Sempre più ardente". L'iconografia è registrata da Ruscelli 1556, pp. 224-225, e ancora da Ruscelli 1584, pp. 233-235: «Si può [...] considerare, che l'autor di questa impresa per l'aquila abbia voluto intender se stesso, et per la serpe che nel petto la punge, voglia intender la donna da lui amata. La figura di detta serpe [...] han chiamata dipsada, la qual dicono aver proprietà, che mordendo alcuna persona, le induca una sete grandissima, et con tal qualità, che quanto più beve più ardentemente abbia sete».

220. «Impresa regolata e bellissima» era, per Ruscelli 1584, pp. 388-390, quella composta da Bernardino Tomitano per il celebre predicatore francescano Cornelio Musso (1511-1574), vescovo di Bitonto in Puglia, con il motto – qui decurtato – DIVINA SIBI CANIT, ET ORBI ("Canta cose divine per sé e per il mondo"). È il medesimo Ruscelli 1584, p. 282, a

Madruccio, signore di grandissimo merito e ornato d'ogni virtù cristiana. Lo struzzo che nel becco ha il ferro, con questo detto SPIRITUS DURISSIMA COQUIT, fu del capitan Matteo, nobile cavaliero romano, che fece vendetta d'ingiuria lungo tempo dissimulata. Il pavone rotato spiega le sue penne con bellissima pompa d'arte e di natura ne la impresa del signore Alberico Cibo, prencipe d'antichissima prosapia, che dichiarò la sua intenzione con parole francesi LEAULTÉ PASSE TOUT. **[167]** La pavona la quale con l'ale alzate ricopre i figli, e l'inscrizione CUM PUDORE LAETA FOECUNDITAS, fu figurata da monsignor Giovio a la duchessa di Fiorenza, nobilissima madre di fioritissima prole. Del porfirione, uccello affricano e a gli affricani dei consacrato e incognito a le nostre parti, si potrebbe far bellissima impresa per significazione de la castità custodita: perché de la maravigliosa natura di questo uccello scrivono molte cose Aristotele, Filemone, Alessandro, Ateneo, e particolarmente ch'egli è nemico de l'adulterio e guarda fidelissimamente le donne che sono sotto l'imperio del marito, e per dolore de l'altrui fallo suole spesso esser micidiale di se medesimo: ha i piedi fessi e partiti in cinque dita e quel di mezzo lunghissimo, le gambe lunghe e le penne di color ceruleo, il rostro purpureo, il collo variato; si vede spesso con l'ali atteggiate e si nudrisce ne le tenebre. Il motto sarà PUDICITIAE CUSTOS.[221]

registrare quella di Marcantonio Colonna il Vecchio, vissuto all'inizio del secolo e noto pure a Giovio per le sue argute insegne: «esso signore come generoso e altiero [...] non intendeva esser comandato [...]. Per mostrare l'animo suo fece l'impresa dell'aerone che in tempo di pioggia vola tant'alto sopra le nuvole che schifa l'acqua che non gli venga addosso e altrimenti è usato starsi sguazzando nelle paludi per natura, amando l'acqua da basso ma non quella che gli potesse cader sopra. L'impresa uscì giocondissima di vista perché, oltra la vaghezza dell'uccello, chiamato in latino *ardea*, v'era figurato il sole sopra le nuvole e l'uccello stava tra le nuvole e il sole, nella region di mezzo dove si generano le piogge e le grandini» (Giovio 1978, p. 80, dove il motto NATURA DICTANTE FEROR vale "Sono portato dalla [mia] natura"). Con parole diverse, HUMILIA DESPICIT ("Disprezza le cose umili"), l'immagine dell'airone fu ripresa da Matteo di Capua, principe di Conca e tra i principali mecenati di Tasso nel periodo napoletano (cfr. Modestino 1859, p. 43). Si noti come in entrambi i casi il Forestiero consideri le imprese, di per sé un codice personale, quasi come armi di famiglia, forzandone l'interpretazione; altri erano infatti gli stemmi araldici dei Colonna e dei Capua. L'iconografia dell'airone che vola sopra le nubi era d'altronde molto celebre, anche perché tramandata da più fonti antiche: Ael. *Nat. An.* VII 7; Verg. *Georg.* I 364.

221. Il motto UT VIVAT ("Affinché viva") accompagnato all'immagine della fenice – che come è noto rinascerebbe dalle proprie ceneri – era l'impresa del cardinale Cristoforo Madruzzo, principe di Trento e dal 1566 governatore della Lombardia per conto di Filippo II, sull'interpretazione della quale vedi Ruscelli 1584, pp. 137-142. Memore di Ambr. *Hex.* V 23 79, Tasso accolse la fenice pure in *MC* V 1345-1591 (su cui cfr. almeno Basile 2004, pp. 9-30). Notissima fu l'immagine dello struzzo con il chiodo in bocca e il cartiglio SPIRITUS DURISSIMA COQUIT ("Lo spirito vince le prove più difficili"), parole verosimilmente

C. Rara impresa certo è questa e veramente peregrina.

[168] F.N. Una bella e gentilissima donna che avea stanchi tutti gli specchi nel vagheggiarsi, si accese de l'amore di se stessa e al fine fu presa de l'altrui piacere: laonde fece dipingere per segno del suo amore una pernice che avea a l'incontro un laccio e uno specchio, co 'l detto COSÌ FUI PRESA: percioché la pernice, come narra Clearco nel libro che scrisse sopra la *Republica* di Platone, quando è riscaldata d'amore, corre a la figura che vede ne lo specchio e incappa nel laccio che gli è teso da l'uccellatore.

[169] C. Non so mai se questa impresa fosse fatta per desiderio d'onore, e se tutte deono esser fatte a questo fine, come questa possa esser tra l'altre annoverata.

F.N. La vergogna e il guastamento de l'onore è in cose palesi, e voi sapete che bene l'onor s'acquista in far vendetta: laonde la gentildonna, presa ad inganno, pensò di vendicarsi con l'impresa, dimostrando il sottile artificio de l'amante e la sua incauta simplicità ne gli amorosi abbracciamenti.[222]

di ispirazione ciceroniana: «Omne quod accepit cogit et confundit ut facile [...] spiritu omnia cocta atque confecta in reliquum corpus dividantur» (CIC. *Nat. D.* II LIV 136). Fu creata da Paolo Giovio per il condottiero romano Girolamo Mattei, capitano dei cavalieri della guardia di Clemente VII. Cfr. GIOVIO 1978, pp. 96-98, e, per le fonti antiche, AEL. *Nat. An.* XVI 7 e PLIN. *Nat. Hist.* X 1 1 (dove si elogia l'eccezionale capacità digerente dell'animale). Il pavone «rotato», cioè con la coda aperta circolarmente, era l'insegna tra gli altri di Alberico I Cybo-Malaspina (1534-1623), principe di Massa e Carrara, e anch'essa fu ritenuta illustre da RUSCELLI 1584, pp. 32-37, che spiega il motto LEAULTÉ PASSE TOUT ("La lealtà conta più di tutto") con l'equivalenza tra l'elegante nobiltà del pavone e il rigore morale di chi vi si riconosceva. La versione femminile dell'animale («pavona»), con il motto che vale "La fecondità è lieta nel pudore", fu in effetti utilizzata da Giovio per Eleonora di Toledo (1522-1562), moglie di Cosimo I de' Medici (cfr. GIOVIO 1978, pp. 136-137, memore di ARIST. *Hist. An.* 564a, verosimilmente attraverso COLUM. *Rust.* VIII XI 1). Al porfirione, infine, dedica un breve capitolo Ateneo di Naucrati, attraverso il quale Tasso risale, con le consuete misinterpretazioni, alle altre fonti antiche citate nel paragrafo, da Polemone di Ilio (non quindi «Filemone») all'*Historia volatilium* di Alessandro di Mindio, passando per la dettagliata descrizione dell'animale offerta dallo Stagirita: «Aristoteles scissipedem esse ipsum scribit, coloremque habere caeruleum, et crura longa, rostrumque purpureum quod ex capite incipiat quantum et gallus, quare intra pedes capientium parvas micas panis cumulat, ac mordicus bibit» (ATENEO 1556, pp. 490-492, *De attagena, Porphyrione et Porphyride*). Ma vedi anche BASILE 1986, pp. 8-11.

222. Non è dato sapere chi fosse (e se sia mai stata una figura reale) la donna che stancò gli specchi a furia di rimirarsi, emblema di narcisismo convertito in eccessiva passione amorosa e infine in vendetta. L'immagine della pernice è associata alla voluttà almeno dall'Antico Testamento («Perdix fovit, quae non peperit, ita faciens divitias sed non in iudicio. In dimidio dierum suorum derelinquet eas et in novissimo suo erit insipiens», Ier 17,11) e dalla tradizione aristotelica (*Hist. An.* 488b; 613b), attraverso i quali entra poi in tutti i bestiari medievali. Ma ancora per Cesare Ripa, in epoca più vicina a Tasso, la lussuria «tiene e fa

[170] Ma dove lasciamo l'alcioni, de le quali fu fatta vaghissima pittura e, se non m'inganno, con nobilissimo sentimento? Sono, come dice Aristotele, uccelli non molto maggiori de le passare e riguardevoli per la varietà de' colori ceruleo, purpureo e verde, i quali non sono separati, ma ne risplendono l'ali e 'l collo e tutto il corpo con uno splendore quasi indistinto: il rostro è lungo e quasi verde, il nido somigliante ad una palla marina, fatto di fiori del mare; partoriscono in tempi sereni sette giorni avanti e sette doppo la bruma, che da loro furono detti alcionei, come scrissero Simonide e Aristotele. Sono simbolo de la castità e de l'amore fra il marito e la moglie, ma furono usate dal Giovio per significar l'opportunità de la guerra, con questo motto NOUS SAVONS BIEN LE TEMPS.

C. A me sovviene d'averla veduta in molti luoghi con altro motto, ma non mi torna a memoria.

F.N. Peraventura non è necessario l'esser più lungo in questa materia, e possiamo dire

> Che più de l'opra che del giorno avanza.

Però fia bello il ragionar d'alcuni, come disse il poeta, e d'altri fia laudabile tacerci.[223]

carezze alla pernice, percioché niuna cosa è più conveniente, e più commoda per dimostrare un'intemperatissima libidine e una sfrenatissima Lussuria che la pernice, la quale bene spesso è da tanta rabbia agitata, pel coito, ed è accesa da tanta intemperanza di libidine, che alle volte il maschio rompe l'uova, che la femmina cova, essendo ella nel covare ritenuta ed impedita dal congiungersi seco» (Ripa 1611, II, 15-16). L'aneddoto riferito al filosofo Clearco di Soli (IV sec. a.C.) è testimoniato da Ateneo nel IX libro dei *Deipnosofisti*, laddove dice che una pernice maschio inizia a produrre seme al solo sentire la voce della pernice femmina. Lo specchio e i lacci, elementi centrali nell'impresa immaginata da Tasso, sono gli strumenti di cui si serve l'uccellatore per catturare proditoriamente le pernici durante la stagione degli amori. Per approfondimenti su questo simbolo v. Fiorini 2007, pp. 101-116. Il motto COSÌ FUI PRESA è memoria di un celebre passo dantesco («mi prese del costui piacer sì forte», *Inf.* V 104), riecheggiato anche in Ariosto («fui presa del suo amore; e non m'avidi», *OF* XIII 7 3), ed è presente come emistichio iniziale in un verso del poema tassiano: «Così fui presa: e quei che mi rapiro / Egizi fur, ch'a Gaza indi sen giro» (*GL* II 99 7).

223. Associata, per contrasto, alla lussuria della pernice è la castità dell'alcione, uccello marino caro alle arti figurative («de le quali fu fatta vaghissima pittura») come testimonia un ciclo di Vittore Carpaccio ispirato a *Met.* XI 346-754 e oggi conservato alla National Gallery di Londra (inv. NG 3085). I dati ornitologici, compresa l'abitudine a creare un nido fatto di alghe – la cosiddetta «palla marina» – di cui ancora era possibile trovare esemplari in vendita nelle drogherie cinquecentesche, sono desunti dalla tradizione galenica (cfr. ad esempio Mattioli 1559, p. 769) e da *Hist. An.* 542b, una fonte richiamata da Tasso pure nel commento al sonetto *Palustri valli e arenosi lidi*: «L'alcione è solita di partorire intorno

[171] C. Tacciamo adunque del pico marzio, insegna de' Romani; de la grue, vigilantissimo uccello; del trochilo, che purga i denti al coccodrilo: non perché non fossero assai belle imprese e accomodate a' pensieri di chi le portava, ma perché son già divulgate e note a ciascuno;[224] nota parimente è quella del passere solitario, per cui si figura la solitudine de gli amanti.

[172] F.N. Molte cose communi di lui si scrivono, ma i poeti greci gli fanno onore, che a molti non è manifesto: perché l'hanno consacrato a Venere e vogliono che il suo carro sia tirato da le passare, non solo da le colombe o da' cigni, come piace al Bembo.[225]

al tempo della bruma; però quando la bruma è serena si dimandano i giorni alcionei, sette avanti la bruna, come Simonide ancora disse nei suoi versi» (*Rime d'amore* 2016, p. 137). Il riferimento al poeta greco giunge a Tasso non dallo Stagirita bensì, ancora una volta, dagli *Hieroglyphica*: «Sunt vero dies Alcyoniae, ut luculentissimo carmine Simonides tradidit, septem ante brumam, dum scilicet incubat; et septem a bruma, posteaquam pulli exclusi fuerint» (Valeriano 1556, XXV *De Alcedone*, c. 180*v*). Ad un'altra tradizione, che rimonta fino a Plin. *Nat. Hist.* X 47 89-91, si ispira invece l'impresa citata, nota nelle due versioni francese e latina (AGNOSCIT TEMPUS, l'«altro motto» cui si allude nel testo) e concepita da Mons. Giovio per il genovese Sinibaldo Fieschi (cfr. Giovio 1978, p. 94). La necessità di procedere oltre senza perdere tempo, suggerita anche dal tema stesso dell'impresa, è costruita intrecciando un'esplicita citazione petrarchesca (*Tr. Cup.* II 72) ad altre non meno ovvie di provenienza dantesca (tra «Non ragioniam di lor, ma guarda e passa», *Inf.* II 51, e «Saper d'alcuno è buono; / de li altri fia laudabile tacerci», *Inf.* XV 103-104).

224. Il paragrafo mette in fila rapidamente tre uccelli dal valore storico-simbolico molto diverso. Il mito del pico marzio è narrato in *Met.* XIV e ha al centro la figura del re latino che all'improvviso «tutto si vede augello, e non sà come, / né gli resta di Pico altro, che 'l nome» (così nella traduzione di Giovanni Andrea dell'Anguillara, 1561). Le interpretazioni richiamate per la gru e il trochilo presuppongono invece, ancora una volta, la lettura degli *Hieroglyphica*, dove del primo si ricorda l'aneddoto che lo vede utilizzato dagli eserciti antichi per vigilare sul nemico, con un sasso in una zampa pronto a cadere al primo segnale di pericolo (cfr. Valeriano 1556, c. 128*v*, *Custodia*, che riprende però Plin. *Nat. Hist.* X 30 58-59). Un'impresa basata su questa immagine, richiamata anche in *MC* V 965-967 («L'estrane gru dentro l'adunco piede / portano il sasso onde si folce e libra / tra l'aure incerte l'agitato volo»), era quella di Alfonso Piccolomini, conte di Celano e duca di Amalfi, associata al motto OFFICIUM NATURA DOCET e così ricordata in Giovio 1978, p. 107. Quanto al trochilo, più noto oggi con il nome di colibrì, «Herodoto, Eliano e Filete dicono [...] che divora le sanguisughe che tra i denti s'infingono mentre il coccodrillo sta nell'acqua», scena scelta da un anonimo cameriere fiorentino assieme al motto COMPOSITIS LEGIBUS, «impresa per significar troppo ardimento di servidore» (cfr. Capaccio 1592, c. 59*v*, ma vedi anche Valeriano 1556, c. 207*v*).

225. Topica quant'altre mai, anche grazie alla fortunata ripresa di Petrarca (*Rvf* 126), è l'immagine del passero solitario, registrata da Valeriano 1556 nella sua declinazione plurale e in associazione al carro di Venere («Passeres [...] Veneris currum trahere mythologi confixerunt», c. 150*v*). Tasso rimane volutamente vago sulle fonti classiche («i poeti greci gli fanno onore»), ma si potrebbe pensare almeno a Saffo e al suo *Inno ad Afrodite*: «lasciata

C. Agguagliano dunque i passeri a' cigni: ma questo è cognome di nobile e generoso signore in questa corte, amator de le buone lettere e de' letterati e giusto estimator de gli altrui meriti, il quale si spera che debba esser collocato in altissimo grado dal signor cardinale Aldobrandino suo zio, a cui tutti promettono il pontificato.[226] Però non parliamo de' passeri in questa materia, né lasciamo il vaso de le pecchie portato da l'Ariosto co 'l detto PRO BONO MALUM, perché i poeti sono simili a l'api, cacciati da l'ingratitudine e dal fumo de l'altrui ambizione.[227]

la casa / del padre venisti / aggiogando un carro d'oro; // e passeri leggiadri ti guidavano / veloci al di sopra della nera terra». Decisamente maggioritaria era invece, nella tradizione figurativa antica e moderna, la versione del carro tirato da cigni, per la quale si possono ricordare, nell'arte, una celebre incisione di Giulio Romano e un affresco di Francesco del Cossa nel Salone dei mesi di Palazzo Schifanoia a Ferrara, e nella letteratura alcuni versi di Bembo: «E perché 'l mar non possa farvi offesa, / lo varcherete ne la conca mia; / o prendete i miei cigni e 'l mio figliuolo, / che regga il carro, e sì ven' gite a volo» (*Rime* 11; meno pertinente sembrerebbe invece il riferimento, proposto da Basile 1993, p. 166, ad *Asolani* II 18, in cui non compare alcuna personificazione di Venere, ma soltanto la drammatica scena di due colombe attaccate da un'aquila).

226. La comune affiliazione di passero e cigno al mito di Venere permette all'autore un gioco di parole erudito in onore di Cinzio Passeri (1551-1610), dedicatario sia della *Conquistata* (1593) che del *Conte* (1594) e nipote del cardinale Ippolito Aldobrandini, poiché figlio della sorella. La stesura di questo brano del dialogo andrebbe perciò situata, teoricamente, prima dell'elezione di Clemente VIII al soglio pontificio, avvenuta nel gennaio del 1592. La certezza con cui Tasso prefigura per entrambi, zio e nipote, un futuro di grandi soddisfazioni (Cinzio Passeri sarebbe diventato cardinale nel settembre di quello stesso anno) non permette comunque di escludere del tutto l'ipotesi che si tratti di una finta profezia retrospettiva, su modello di quelle della *Commedia* dantesca.

227. Il passaggio dall'encomio ornitologico degli Aldobrandini al nuovo, vasto tema delle api («pecchie») avviene in modo brusco, né limpido né lineare, forse anche perché l'immagine intercetta i ben noti risentimenti tassiani nei confronti dei sovrani e della vita di corte in genere («i poeti sono simili a l'api, cacciati da l'ingratitudine e dal fumo de l'altrui ambizione»). Il riferimento iconografico è, più che all'opera letteraria, all'immagine utilizzata in più occasioni dall'autore del *Furioso*: «Fece una bella impresa messer Lodovico Ariosto, facendo il vaso delle pecchie alle quali l'ingrato villano vi fa il fumo e le ammazza per cavare il mele e la cera, col motto di sopra che diceva: *Pro bono malum*, volendo forse che s'intendesse com'egli era stato maltrattato da qualche suo padrone, come si cava dalle sue *Satire*» (Giovio 1978, pp. 138-139, che si ricorda di Hor. *Sat.* I 85-87, 106-114 e 127-135; ma Maria Luisa Doglio estende giustamente i richiami, nel suo commento al dialogo di Giovio, anche a *OF* XLV 4 e a *CC* V 46). Né va dimenticato che l'impresa delle api con il motto biblico PRO BONO MALUM ("Il male per il bene", memoria di Gn 4,44 e Ier 18,20 come dimostrato da Casadei 1997, pp. 149-151) era stata riprodotta anche sulla c. 2*v* della *princeps* del *Furioso*, stampata a Ferrara da Giovanni Mazocco nel 1516. Sugli apparati iconografici delle prime edizioni del poema, per i quali è oramai attestata la responsabilità dell'autore, cfr. Bolzoni 2017.

[173] F.N. Non può aver fine il ragionamento de le api con la similitudine de' poeti, tutto che Platone nel dialogo intitolato l'*Ione* dica che i poeti sono sacri e da divino furore inspirati, e da lui commossi volino a guisa di pecchie e si spaziino intorno a' fonti de le Muse e a i fiori de la poesia: percioch'ella rappresenta così maggiori le leggi, le città, i costumi, i popoli, i duci magnanimi e, quel ch'è più maraviglioso, la eternità de l'origine ⟨non⟩ contaminata da alcuna lascivia.[228]

C. Così lessi in Virgilio:

> Admiranda tibi levium spectacula rerum
> Magnanimosque duces totiusque ex ordine gentis
> Mores et studia et populos et proelia dicam.

e altrove:

> Verum ipsae e foliis natos, e suavibus herbis
> Ore legunt; ipsae regem parvosque Quirites
> Sufficiunt aulasque et cerea regna refigunt.[229]

[174] F.N. Non fu opinione di Virgilio solamente, ma derivata in lui da più antichi: perché Senofonte nel suo Ciro assomiglia il monarca e il re per natura al re de le api, come aveva fatto ne' medesimi tempi Platone;[230] tuttavolta

228. «E come le baccanti, allorché sono invasate, attingono ai fiumi miele e latte e invece allorché sono in senno non lo sanno fare, così si comporta anche l'animo dei poeti melici, come essi stessi dicono. Infatti, proprio i poeti ci dicono che attingono i loro canti da fonti che versano miele e da giardini e da boschetti che sono sacri alle Muse, e che a noi li portano come fanno le api, anch'essi volando come le api. E dicono il vero! Infatti, cosa lieve, alata e sacra è il poeta, e incapace di poetare, se prima non sia ispirato dal dio» (*Ion* 533A-B). Il medesimo passo, come notato da Basile 1993, p. 166, fu richiamato da Tasso anche nell'autoesegesi delle *Rime*, a commento del sonetto *Era de l'età mia il lieto aprile*: «i Poeti son cosa volatile, come dice Socrate ne l'*Ione, o del furor poetico*. Et Ennio di se stesso: "Vivus volito per ora virum". E Vergilio parimente di se medesimo "Victor volitare per ora"» (Tasso 1593, p. 222). Ma vedi anche Valeriano 1556, par. *Poeticae amoenitas*, c. 186*v*.

229. Le citazioni provengono da due ben noti passi virgiliani dedicati alla straordinaria complessità del microcosmo in cui vivono le api: «Dirò in ordine dello spettacolo meraviglioso delle piccole cose, / di grandi generali e dei costumi di tutta una gente, / delle usanze, delle ambizioni, dei popoli e delle battaglie. / [...] / raccolgono [i figli] in bocca dalle foglie e dalle erbe soavi – / provvedono loro al re e ai piccoli cittadini, / ricostituiscono la corte e i regni di cera» (*Georg.* IV 3-5 e 200-202). Il secondo passo era stato ripreso in esergo già da Valeriano 1556, par. *Castitas*, c. 188*v*.

230. Gli accenni sono a Xen. *Cyr.* V 1 e alla *Repubblica* platonica, con riferimento al passo nel quale si ricorda ai sovrani il dovere di rendere, attraverso la loro azione di regnanti

quello che dice Virgilio del parto de le api, è richiamato in dubio d'Aristotele, e perché nel quinto de l'*Istoria de gli animali* è negato da molti ch'elle si congiunghino o partoriscano, nel nono afferma egli medesimo che altre nascono da padri domestichi, altre da selvaggi; ma ne l'uno e ne l'altro luogo dice cose mirabili, che l'api facciano i favi de' fiori, la cera de la lacrima de gli alberi, il mele de la rugiada de l'aria il più de le volte nel nascimento de le stelle e de l'arco celeste; ma vuole che il mele sia accresciuto da la siccità, la moltitudine de' figli da le pioggie, laonde in un medesimo tempo è abbondanza d'olive e d'api, ma non di mele e d'oglio ne l'istessa stagione.[231] **[175]** Quinci fanno argomento che l'api nascano da' fiori de l'oliva, quasi raccolte con la bocca e con la bocca mandate fuori, ma non sogliono volare dal ligustro a la rosa né da la rosa al giacinto o dal giacinto al narcisso ne l'istesso viaggio, ma volano di viola in viola senza fare altra mutazione di fiori: sono presaghe de le pioggie e de le tempeste, quasi abbiano parte di spirito divino; quando sono agitate da' venti, si confermano nel volo con qualche picciola pietra a guisa di nave che porta la savora; fanno con mirabile artificio le celle e gli alberghi di sei angoli; mandano fuori colonie; hanno in odio quelli che sono andati in essilio; puniscono i ladri con la morte, muoiono ne le percosse. In tutti gli uffici de la vita sono somiglianti a i regni e a le republiche ben governate: i soggetti espongono la vita per lo suo re non altrimente che facciano gli uo-

illuminati, quanto hanno ricevuto dal popolo sotto forma di educazione: «chi si è fatto da sé e non deve nulla a nessuno per la sua formazione ha ogni diritto di non sentirsi vincolato a risarcire alcuno delle spese di mantenimento. Voi invece siete stati formati da noi, perché foste, come avviene negli alveari, per voi stessi e per l'intera comunità guide e sovrani» (*Resp.* VII v 520 b). Nella quinta giornata del poema sulla Creazione l'autore richiama la gestione monarchica del microcosmo delle alpi, ponendo un'enfasi però soltanto sulla devozione del popolo nei suoi confronti: «Nïun barbaro re di Persi o d'Indi / o di Sarmati pur, o novo o prisco, / con tanta riverenza al regio scettro / vide inchinarsi i popoli devoti, / quanta ne vede nel minuto stuolo / il fortunato re de l'api industri» (*MC* V 920-925).

231. La digressione sulla sessualità delle api non è suggerita dalle righe precedenti, bensì dal brano virgiliano che è stato omesso nella citazione: «Un costume delle api susciterà la tua meraviglia: / non indulgono all'amplesso, non consumano il loro corpo con indolenza / nell'amore, né partoriscono i figli con sforzo» (*Georg.* IV 197-199). La fonte aristotelica è non soltanto esplicitata nel testo, ma utilizzata ampiamente da Tasso, che ne fornisce quasi una parafrasi: «Quanto alla riproduzione delle api, non tutti la interpretano nello stesso modo. Alcuni infatti sostengono che le api non partoriscono e non si accoppiano, bensì arrecano la loro prole, prendendola secondo gli uni dal fiore del *kallytron*, secondo altri da quello del giunco, e secondo altri ancora dal fiore dell'olivo (a quanto dicono, ne è segno il fatto che quando v'è abbondanza di olive, allora si hanno anche gli sciami più numerosi). Altri invece asseriscono che esse arrecano effettivamente la prole dei fuchi da una delle piante che si sono menzionate, ma che sono le regine a generare la progenie delle api» (Arist. *Hist. An.* V 21 553a).

mini per quello de' Persi o de gli Indiani; il re è privo di aculeo per l'animo, non per la podestà del ferire.[232] **[176]** Contraria opinione portò Plutarco, che i re l'abbiano, ma non l'adoprino: e fu prima opinione d'Aristotele medesimo, ma in un altro luogo, dico nel terzo de la *Generazione de gli animali*, nel quale afferma che l'api non hanno sesso di maschio o di femina, né partoriscono per congiungimento, contra l'opinione di coloro che n'hanno la cura; e vuole ne l'istesso luogo che il re sia ne l'aculeo somigliante a l'api, ne la grandezza a i fuchi.[233]

C. Grande impresa si può fare di sì picciolo animale, se pur son vere le maraviglie che di lui sono scritte fra gli antichi.

[177] F.N. Grande veramente e conveniente al granduca, principe per natura, per clemenza e per grandezza d'animo dignissimo di questo nome e di maggiore. Il motto a me sarebbe piaciuto con queste parole ARMATA CLEMENTIA, per non seguir più l'una che l'altra opinione: ma non mi soviene di quelle che sono impresse ne la sua medaglia; questo nondimeno sarà più conveniente termine al ragionamento de l'api.[234] **[178]** Ora parliamo de gli

232. Cfr. ARIST. *Gen. An.* III 10 759a-761a. Ma il lungo catalogo delle credenze secolari attorno alla vita segreta delle api integra anche informazioni reperibili in PLIN. *Nat. Hist.* XI 16 46-51; PLUT. *Sol. An.* X; AMBR. *Hex.* V VIII 21; e infine VALERIANO 1556, cc. 185-189. Tutte queste letture sono state rielaborate da Tasso, come è noto, nella sezione del *Mondo creato* esplicitamente dedicata al mondo delle api e alle sue similitudini con quello umano: «Sia da quelli il principio onde l'essempio / prendiam per l'uso de l'umana vita. / Comuni han l'api la cittate e i tetti / di molle cera, e l'odorate celle; / comune il volo e la fatica e l'opre / di mirabil lavoro, e i verdi paschi; / e comune hanno ancor la prole e i figli / che non son nati in doloroso parto / d'amor lascivo, il qual congiunge e mesce / l'affaticate insieme immonde membra, / ma con la bocca fuor succhiati e scelti / da gli odorati e ruggiadosi fiori. / Pur tutte insieme, in bella schiera accolte / sotto un ordine solo, un solo impero / seguono d'un re, ch'è venerato a prova» (*MC* V 872-886); «È ben d'aculeo il re pungente armato, / ma l'aculeo non usa in far vendetta» (*MC* V 904-905).

233. «Ma non è neppure logico che le api siano femmine e i fuchi maschi, perché la natura non attribuisce armi per la difesa a nessuna femmina, e mentre i fuchi sono privi di pungiglione le api ne sono tutte provviste. [...] In generale, poiché risulta che la prole da cui si formano i fuchi si produce senza alcun fuco, mentre quella delle api non si produce senza le regine [...], è chiaro che essi non nascono da un accoppiamento; [...] le guide sono per dimensioni simili ai fuchi ma per il possesso del pungiglione alle api» (ARIST. *Gen. An.* III 10 759a-760a). Sull'esistenza di un pungiglione anche presso i fuchi, che non avrebbero comunque in animo di usarlo per la loro indole pacifica, BASILE 1993 non trova nulla in Plutarco e rimanda piuttosto ai passi citati di Aristotele, Plinio o Valeriano.

234. La lunga digressione sulla complessità, anche simbolica, del corpo e della vita delle api trova finalmente ragione negli utilizzi di questo animale in ambito impresistico, come avviene per l'iconografia utilizzata da Ferdinando I de' Medici (1549-1609): un'ape con il motto MAIESTATE TANTUM ("Solamente con maestà"), come attesta effettivamente una medaglia conservata presso le collezioni del Museo del Bargello di Firenze. Al

aquatici, de' quali l'ordine è doppio; altri vivono ne l'acque e cavano il vitto da l'acque parimente, perché ricevono e rendono vicendevolmente l'umore, né vivrebbono ne l'asciutto, come avviene a la maggior parte de' pesci; altri menano la lor vita ne l'umido, e ivi si nudriscono, ma ricevono l'aere, non l'umore, e sogliono partorire di fuori. Di questo genere sono più maniere: parte camina, come il cocodrilo e la lontra, parte vola, come il mergo e gli altri che si tuffano ne l'acque, alcune non hanno piedi, come la nadrice o l'idra; ce ne sono d'una terza maniera, la quale, vivendo ne l'acque né potendo vivere altrove, non riceve nulla d'aria o d'umore, come l'ostrica e l'altre conchiglie.[235]

[179] C. Io raccolgo da le cose dette da voi che de gli uccelli altri sono terrestri, altri aquatili; ma niuno è detto aereo, ché da l'aere niuno si nutrisce, tanto importa il vitto e il nutrimento: e molt'altre cose raccolgo, che possono bastare ad intelletto curioso.

F.N. Possiamo gli aquatili dividere in altra maniera, perché altri sono del mare, altri del fiume, altri del lago e de la palude; ma tutte le sottili divisioni mi paiono soverchie ne la materia de l'imprese.

C. Cominciate adunque da qual parte vi pare; ché in tutti i modi lodo il vostro diviso.

[180] F.N. Da' maritimi: fra' quali prudentissimo è il delfino, e amicissimo a l'uomo.

C. Io ho sentito raccontar molte cose de gli amori de gli animali con i fanciulli e con le donne; e non solamente narrano questo del delfino, ma del pavone, del gallo, del papero, de l'elefante: il che a pena mi si lascia credere.

dedicatario del coevo dialogo *de la clemenza* il Forestiero preferirebbe però associare un altro slogan, ARMATA CLEMENTIA, con velata allusione anche alla necessità di difendersi dalle pressioni esterne.

235. Chiusa la panoramica sugli animali terrestri si passa, secondo lo schema di Plinio, a trattare degli acquatici, qui suddivisi in categorie funzionali chiamate di volta in volta «ordini», «materie» o «divisioni» (ma saranno termini quasi equivalenti) che dipendono ancora una volta da calchi aristotelici (cfr. *Hist. An.* VIII 589a). Una prima grande suddivisione è quella tra gli animali che in acqua vivono, si nutrono e soprattutto respirano filtrando l'«umore» (cioè l'acqua che contiene ossigeno) attraverso il sistema branchiale, e quelli che, pur vivendo e cibandosi in ambienti umidi, respirano invece direttamente l'aria. Al primo gruppo appartengono i pesci, al secondo animali che camminano (come il coccodrillo e la lontra), volano (lo smergo e gli altri palmipedi), strisciano (la natrice o biscia d'acqua, l'idra o polipo d'acqua dolce) o semplicemente restano ferme dove si trovano, come le conchiglie. Nella battuta successiva il Conte coglie al volo l'utilizzo simultaneo di criteri diversi, in cui sembrano avere un peso maggiore le modalità di respirazione e quelle di procacciamento del cibo, un discorso che porterebbe lontano e che viene ben presto troncato dal Forestiero («le sottili divisioni mi paiono soverchie ne la materia de l'imprese») per riportare la conversazione dalle categorie del mondo animale a quelle più familiari degli emblemi.

F.N. Sono miracoli de la natura, de' quali non possiamo render ragione che ci appaghi: tuttavolta la favola d'Arione è notissima e raccontata da Erodoto.

[181] C. Io mi ricordo d'aver veduta un'antichissima moneta di Corinto, ne la quale era impressa l'imagine del delfino: e in altri rovesci si vede parimente, e in molte case di Venezia nobilissime è dipinta e scolpita, e in Roma e in altre parti. S'ha per costante ch'egli predìca la tempesta, innanzi a la quale apparisce o per dar aiuto a' naviganti o per fargli avveduti del pericolo vicino: io l'ho veduto ancora figurato in un mare pieno di scogli con questo motto, preso da Virgilio, INCIPIUNT AGITATA TUMESCERE. Ma da voi si desiderano cose più riposte e quasi ascose a la cognizione de' volgari.

[182] F.N. Io poche volte ho letta altra filosofia che quella di Platone e d'Aristotele, nel quale si legge che il delfino spira e riceve l'aria respirando come la balena e tutti i pesci che hanno la fistola, i quali hanno parimente il polmone: laonde suol dormire, ed è stato veduto co 'l rostro fuor de l'acque ronfare. Di lui si legge parimente che suol portare i figliuoli infermi, e cresciuti accompagnarli, e che dimostra gran carità verso la prole: però del sonno e de la carità, non meno che de l'amore del delfino, si possono formar vaghissime imprese.[236]

[183] C. L'impresa del delfino che dormisse sarebbe simile a quella del vitello marino, animale d'incerta natura: perché abita nel mare e partorisce

236. A riprova del fatto che le categorizzazioni naturalistiche abbozzate sopra hanno un valore quasi esclusivamente funzionale e mnemonico, il Forestiero prende le mosse dall'ultima suddivisione citata, quella per ambienti, e dal mare pesca un animale di grande fortuna simbolica come il delfino. Le sue caratteristiche fisiche e mitologiche, dall'arrendevolezza alla respirazione quasi umana, dalla cura dei figli fino alla preveggenza delle tempeste, sono desunte da ARIST. *Hist. An.* 489a e 566b, e dal solito VALERIANO 1556, cc. 194*r*-197*r*, che non per nulla giunge al delfino subito dopo i capitoli dedicati alle api. La sorprendente amicizia tra l'uomo e il delfino è una costante della storiografia antica, da HER. I 23-24 (da cui l'apologo di Arione salvato da un delfino) a PL. *Resp.* 453d5 a PLIN. *Nat. Hist.* IX 25 58, e conosce grande fortuna anche in ambito iconografico. La presenza del delfino in monete di fattura corinzia è invece attestata dalla letteratura numismatica (BASILE 1993 rimanda almeno allo storico testo di BARCLAY 1887, p. 338), ma è chiaro che Tasso prende la notizia, pur spacciandola per una personale esperienza antiquaria, da VALERIANO 1556, c. 195*v*: «Ita vero Delphinus maris regem significat, ut pro aqua marique ipso passim in nummis excudatur. [...] Tam igitur ex iis quem dicta funt, Delphinum ante omnia maritima Neptuno sacrum intelleximus, quam reliquarum etiam aquarum symbolum, ex celebri Corinthiorum signo, apud quos fons fuit, in quo Neptunus aeneus situs erat, sub cuius pedibus Delphinus aquam effundebat». Delle molte imprese che possono trarre ispirazione dal simbolo del Delfino, si cita qui soltanto quella basata sulla capacità di prevenire le tempeste, esplicitata nel motto INCIPIUNT AGITATA TUMESCERE ("Subito i flutti marini turbati ribollono", VERG. *Georg.* I 357).

nel lido e, quando il mare è perturbato, dorme ad uno scoglio, sì come quello ch'è sicuro dal fulmine, e fa quasi un muggito dormendo. Il motto fu SIC QUIESCO.

F.N. L'impresa è bellissima e degna del cavaliere da cui fu portata, né stimo che altra impresa d'animale che dorma possi esserle agguagliata. Ma fra il delfino e il vitello marino, che foca peraventura fu detto da gli antichi, è commune non solamente il sonno e il muggito e l'aver latte e mammelle, ma l'ammaestrare i figliuoli e l'aver quasi carità ne l'allevargli: però l'uno e l'altro si può mostrare in figura co' figliuoli e con queste parole PIETATEM NATURA DOCET.[237] **[184]** De l'echino, detto remora perché ritarda le navi, già vidi un bello e leggiadro sonetto del signor Bernardino Rota, nel quale assomigliava se medesimo a la nave ritardata, una picciola parte del merito de la sua signora a la remora, e le sue lodi a l'oceano: de l'istesso pensiero fece il poeta l'impresa, facendo dipingere in un tranquillissimo mare una grandissima nave con le vele spiegate da un picciolissimo pesce esser ritenuta; il motto fu NEL MAR DE' VOSTRI ONORI. La remora similmente, come scrive Aristotele ne l'*Istoria de gli animali*, e doppo lui Apuleio ne la sua *Apologia*, è di gran virtù ne' giudizî e ne le malie amorose: e di questo concetto ancora sono state fatte imprese di cui non mi ricordo.[238] **[185]** Ma doppo la remora mi soviene

237. «La foca è uno degli animali che partecipano delle caratteristiche di due gruppi diversi: da un lato non immette l'acqua ma respira, dorme e partorisce al suolo, benché presso la riva, come se fosse un animale terrestre; dall'altro passa la maggior parte della vita in mare e ne trae nutrimento [...]. Quando i piccoli hanno una dozzina di giorni, li conduce più volte al giorno in mare, per adattarveli poco a poco. [...] Emette un muggito simile a quello del bue» (Arist. *Hist. An.* 567a); «Phoca fluviali addetur equo, cui similiter vita in aqua et in terra communis: eam nos vitulum marinum a specie tergoris instar boum villosi nuncupamus. [...] Vitulum siquidem marinum ex aquatilibus fulmine non ici observatum est, tantaque mortalium id persuasione receptum, ut vulgo cingula ex eiusmodi corio comparentur, quae infortuniorum istiusmodi amuletum esse creduntur» (Valeriano 1556, *De Phoca*, c. 209*r*). Ruscelli 1566, pp. 521-522, associa l'impresa del SIC QUIESCO ("Così riposo") a Luigi Gonzaga, terzo Marchese di Palazzolo, ma è probabile che dietro l'anonimo «cavaliere» elogiato da Tasso si celi in realtà suo zio Curzio Gonzaga (1530-1599), ricordato con un'iconografia simile da Typot 1601, III, p. 103, in cui l'animale pare però un vero e proprio vitello terrestre in mezzo ai flutti. La seconda impresa, costruita con una foca, i suoi piccoli e la scritta PIETATEM NATURA DOCET ("La natura insegna la misericordia"), è verosimilmente invenzione tassiana.

238. Non al Tasso che traduce Valeriano 1556 (c. 205*r* per l'echino, c. 213*r* per la remora) si deve l'accostamento improprio tra il riccio di mare (*echinus*) e il pesce con la ventosa capace secondo la leggenda di frenare le navi (*echeneis*), come vorrebbe Basile 1993, p. 172, bensì almeno a Domenichi 1556, p. 114, segno che la confusione tra i due animali non era rara in epoca rinascimentale: «Dico dunque che [un] gentiluomo molto onorato e cortese, volendo esprimere un suo concetto amoroso, portò già per impresa una nave che vada a

de la torpedine, pesce similmente maraviglioso, il quale, come nel medesimo luogo scrive Aristotele, fa stupidi gli altri pesci; ma Teopompo e Clearco e Simplicio ne' libri del *Cielo* afferma che le corde ancora de le reti ne le quali ella è presa fanno stupide le mani de' pescatori: il signor Bernardo Tasso mio padre se ne servì in un concetto amoroso co 'l motto E PRAEDA STUPOR.[239] **[186]** Bella fu parimente l'altra del polpo, così detto da gli otto suoi piedi, co' quali rappresenta l'otto potenzie de l'anima, e di lei è simbolo, come riferisce Plutarco nel libro *De placitis philosophorum*: e del polpo scrivono molte altre

piene vele, con l'echino, o remora che si chiami, appiccato: il quale pesciolino, secondo che racconti Plinio, è di tanta forza, che appiccandosi al navilio lo ferma e ritiene in modo che non si può muover per furia di venti, né per alcuna altra forza». La medesima notizia, tra i trattatisti d'imprese, in PALAZZI 1575, p. 202. I versi di Bernardino Rosa l'autore avrebbe potuto leggerli in *Sonetti e canzoni*, Napoli, Scotto, 1560, c. 15*v*: «Qual se talor del gran Nettuno avene, / che ne vada per l'ampio ondoso regno / corrente a tutte vele ardito legno, / cui picciol pesce poi tarda, et ritene; / tal se per l'ocean de l'alte, et piene / doti, che fan del ciel voi pregio, et pegno, / la fral barchetta del mio pigro ingegno, / spinta da nobil voglia a voi ne vene: / di vostra alta beltà la minor parte / a mezzo il Corso suo l'arresta; ond'ella / non sa né può gir oltre, et così stassi. / A voi dunque una al mondo, et saggia, et bella, / o gradir piaccia il buon voler in parte, / o de l'ingegno agevolate i passi». È significativo che l'impresa del petrarchista napoletano, alla cui passione e competenza araldica si ispirava naturalmente *Il Rota* di Scipione Ammirato, non usi come motto uno dei suoi stessi versi bensì l'incipit di una canzonetta tassiana, *Nel mar de' vostri onori*, dedicata alla duchessa di Ferrara Margherita Gonzaga (cfr. MAIER 1964-1965, V, p. 592). Un'impresa simile, ma con il motto SIC FRUSTRA ("Così invano"), portò Giovan Battista Botigella, «mostrando che non gli giovava nulla con la sua donna esser fedele e costante, perché ella se gli mostrava sempre più indurata e crudele» (RUSCELLI 1556, p. 114). Il riferimento ad Aristotele, certamente indiretto e non altrimenti esplicitato, passa per Valeriano («ut indicat Aristoteles, utuntur ad iudiciorum causas et amatoria veneficia», c. 213*r*), mentre per Apuleio si può immaginare un ricorso alla fonte diretta (APUL. *Apol.* 35 8). La peculiarità della remora, anche se non esplicitata, sarebbe entrata pure nel poema esameronico: «Ecco trascorre / a vele piene e sparse il mar sonante / con destro vento corredata nave, / e pesce minutissimo repente / tarda e ritiene il suo veloce corso, / come s'ella radici in mar profondo / avesse fatte; e quinci al pesce il nome / dal ritardar fu dato» (*MC* V 598-605).

239. «La torpedine [...] intorpidisce i piccoli pesci su cui vuole avere la meglio [...]: si nasconde nella sabbia o nel fango, e cattura tutti i pesci che le nuotano incontro, e che vengono intorpiditi appena si avvicinano» (ARIST. *Hist. An.* 620b); «Theopompus in libro de hyeme latentibus ait torpedinem terram ingredi. At in libro venenatorum mordentium ac iaculantium vim quandam scribit ex sese emittere torpedinem, vel per ligna, ac tridentes, quae manus habentium obstupescere faciat. Huius rei causa dixit Clearchus Solensis in libro de Torpedine, quae quoniam nimis longa est, eiuis sum oblitus, vosque mitto ad eius commentaria» (ATENEO 1556, VII, p. 399), cui andranno aggiunti il commento di Simplicio al secondo libro del *De coelo* e naturalmente VALERIANO 1556, c. 212*v*. Sull'impresa di Bernardo Tasso con la torpedine e il motto E PRAEDA STUPOR ("Dalla preda lo stupore"), meno comune di quella con l'unicorno e la pianta di tasso, cfr. almeno ARBIZZONI 2001, p. 79.

cose Aristotele e Ateneo, ch'egli giovi a' piaceri amorosi, che fuggendo muti il colore e si assomigli a' luoghi ne' quali s'asconde, che rifugga ne le caverne sparse di sale, che non abbia l'inchiostro negro come la seppia, ma rosso in un fiore quasi pappavero, che si nutrisca de la carne de le picciole conchiglie, cavando l'ostriche da le sue caverne, che viva fra le foglie de' pini e che per soverchia fame roda se stesso; ma queste cose non sono necessarie a la dichiarazione d'una impresa ch'io ne feci. **[187]** Ma scrive Oppiano nel quarto de' Pesci ch'egli, innamorato di gente straniera, è portato in terra da l'amore; s'avviene che ne le rive del mare frondeggi qualche albero d'oliva, s'avvolge al tronco e a rami de la felice pianta co' suoi quasi capelli, che sono detti cerri da' Latini. Dipingasi adunque il polpo con otto piedi, fra' quali quelli di mezzo sono grandissimi, e i minimi sono gli inferiori: ne abbia due ne' suoi capelli, co' quali suole attraere il nutrimento, e gli occhi ne la parte superiore, la bocca nel mezzo de' piedi; abbracci co 'l cerro il tronco de l'oliva o s'avviticchi a' suoi rami co' capelli. Il motto sia PEREGRINUS AMOR.[240]

C. Bella impresa veramente e maravigliosa per la figura quasi mostruosa del pesce.

[188] F.N. Il nautilo non è il polpo, ma simile, come dice Aristotele, ne la forma de' capelli: ha la testa ne la schiena, esce da la profondità del mare, avendo la conca volta verso se medesimo per non prender acqua, e in questa maniera naviga, alzando a guisa di vela i due crini superiori, fra' quali è una membrana simile a quella de' piedi de l'anitre o d'altro uccello simigliante: gli altri due distende in mare in vece di timone; se vede cosa che gli venga

240. «Gli Stoici affermano che [l'anima] è composta da otto parti: i cinque sensi [...], una sesta parte è la voce, una settima è la facoltà generativa, un'ottava è la parte dominante, da cui tutte le altre ricevono ordini mediante i propri organi, in modo simile ai tentacoli d'un polipo» (PLUT. *Pl. Phil.* 898E-F). Per gli altri riferimenti si vedano ARIST. *Hist. An.* 544a, e ATENEO 1556, p. 401, che non a caso fa seguire il polpo alla torpedine. Mai come in questo caso lo sfoggio di erudizione è però slegato dall'*exemplum* («queste cose non sono necessarie a la dichiarazione d'una impresa ch'io ne feci»), che è tanto più importante perché non solo è creazione originale dell'autore, ma anche emblema della sua stessa natura di poeta innamorato e perennemente in cerca di un luogo (fisico e mentale) in cui finalmente posarsi: nell'immagine del polpo abbracciato al ramo d'ulivo, e soprattutto nel motto PEREGRINUS AMOR, non è difficile infatti intravedere un efficace autoritratto tassiano non privo di malinconia. Per la composizione della scena, che il Forestiero descrive in termini quasi ecfrastici, non è necessario scomodare Oppiano (*Halieutica* IV 264) perché tutti gli elementi erano già nel paragrafo di Ateneo: «Polypodem scribit Aristoteles octo habere pedes, quorum duo sunt superiores, at inferiores sunt minimi, medii sunt maximi [...]. Visi sunt saepius in siccum etiam exiisse, atque eo praexipue, ubi aspera sint loca, nam plana devitant, plantisque gaudent olivarum: quare visi sunt sapeius olivarum truncos suis cirris complexi» (ATENEO 1556, pp. 402-403).

incontra, raccoglie i piedi e, riempiendo la sua conca d'acqua, si sommerge nel profondo, dove suole ancora fuggir la tempesta.[241] È impresa del signor Girolamo Catena, gentiluomo in questa corte di molte lettere e di molta esperienza e di molta reputazione, il quale ha voluto assomigliare la navigazione del nautilo a quella del cortegiano, e dichiara la sua intenzione con questo motto TEMPESTATIS EXPERS.

C. Felice navigazione è la sua, il cui porto è la grazia e l'autorità di sì giudizioso signore com'è il cardinale Alessandrino, nel quale rimane ancor la gloria de la più nobile azione che facesse mai l'Italia o la Santa Chiesa contra gli infedeli.[242]

[189] F.N. Il signor Girolamo Catena mi fa sovenire del signor Statilio Paulini, secretario del signor cardinale Aldobrandino, che già molt'anni sono ha sparsa la fama de la sua virtù in tutte le parti del mondo: e veramente il secretario è degno di così buono, di così prudente e di così dotto cardinale, e sarebbe degno di grandissimo pontefice. La sua impresa è la orata, pesce

241. «Vi sono poi altri due gruppi di ottopodi che possiedono una conchiglia. Uno di essi è quello che alcuni chiamano "nautilo" o "argonauta", altri "uovo di polpo": la sua conchiglia è simile alla valva cava di un pettine non saldata con l'altra. Esso risiede frequentemente presso la costa, quindi le onde lo portano all'asciutto; siccome la conchiglia gli cade, vien meno e muore sulla terraferma» (ARIST. *Hist. An.* 525a); «Il nautilo, poi, è un polipo eccezionale sia per natura che per le cose che fa: nuota sulla superficie del mare dopo che è salito dal fondo, e sale con il guscio capovolto per andare in alto più facilmente: questo è vuoto, in vista della navigazione; giunto in superficie, lo gira. Ha l'intervallo dei tentacoli tessuto insieme fino a un certo punto, come è l'intervallo delle dita nei palmipedi, tranne per il fatto che in quelli si tratta di una parte spessa, mentre in questi è sottile e simile a ragnatela. Se ne serve come una vela quando c'è un po' di vento, e a mo' di timoni abbassa i tentacoli; se è impaurito, si immerge sott'acqua riempiendo il guscio» (ARIST. *Hist. An.* 622b). Ma vedi anche PLIN. *Nat. Hist.* IX 47 88. Altre metafore marine sono impiegate da Tasso per provare a descrivere la tortuosità dell'ambiente cortigiano, a iniziare dal *Manso*: «la corte è simile al mare, in cui fa uopo esperto nocchiero; i cortigiani simili agli scogli coperti da l'onde che sogliono occultamente sommergere l'altrui fortune; i venti contrari sono l'avversità di questo mondo; i mostri i vizî de gli infelici cortegiani, la cui virtù consiste ne lo schivargli» (§ 5).

242. Girolamo Catena, letterato ed umanista umbro attivo in Vaticano nella seconda metà del XVI secolo, dove fu anche al servizio del cardinale "Alessandrino" Michele Bonelli (1541-1598), era uno dei più importanti intellettuali della Roma di Sisto V, noto tra l'altro per una fortunata vita di Pio V e per alcuni testi celebrativi sull'erezione degli obelischi antichi. Il motto TEMPESTATIS EXPERS ("Esperto della tempesta") fa riferimento alla difficile condizione degli uomini di corte, sempre in balia dei voleri dei sovrani e oggetto delle invidie degli altri uomini. L'elogio conclusivo di Michele Bonelli si impunta sul ruolo decisivo svolto nell'estate del 1571 dall'alto prelato, Sovrintendente Generale dello Stato Ecclesiastico, nel convincere la corona di Spagna a fondare la lega che avrebbe sconfitto i turchi a Lepanto nel mese di ottobre.

che nasce ne la Sonna, come si legge appresso Stobeo, e di nero si fa bianco al raggio de la luna, quando ella cresce: il motto, preso dal salmo, è di questa sola parola DEALBABOR, molto accommodato a significar l'innocenza de l'animo e la purità de la conscienza e la candidezza de' costumi e de le belle e polite lettere, ne le quali è singolare. Ma di questa impresa io vidi già scritto un libro intero ne l'academia di Perugia, sì che poco sarebbe e di niuna stima quel ch'io potessi ragionarne.[243]

[190] C. Questi due gran cortegiani finalmente hanno demostrato ne' pesci la loro intenzione; ma noi siamo passati dal mare nel fiume senza ricordarci de le conche e de le purpore, de le quali per mio giudizio sono apparite bellissime imprese, come quella del principe di Bisignano, principe nobilissimo di nobilissima stirpe in nobilissimo regno: egli portò la conca la qual s'apre a la rugiada matutina e, fatta quasi gravida da la virtù de' raggi del sole, genera la perla, com'è discritto da Plinio e da gli altri scrittori; Teofrasto, s'io n'ho inteso il vero, la ripone fra le pietre preziose: vogliono che nasca ne l'Asia fra' Persi e ne l'India, e che ne la medesima conca nascono altre pietre simili a l'oro, altre somiglianti a l'argento, ch'allora se ne generi maggior

243. La comune condizione dei due «gran cortegiani» (190) – Catena sta al cardinal Bonelli come Paolini sta all'Aldobrandini – suggerisce al Forestiero un nuovo elogio indiretto del cardinale Ippolito, antecedente alla sua elezione pontificia come già al § 172, la cui stesura è probabilmente coeva a quella di queste righe. A Statilio Paolini, letterato e giurista marchigiano originario di Osimo, Tassò dedicò un sonetto e inviò alcune lettere da Napoli per perorare la sua causa presso la Curia romana. Al seguito di Cinzio Passeri Aldobrandini il Paolini aveva soggiornato anche a Perugia, dove era stato accolto, con il soprannome di "Lunatico", nell'Accademia degli Insensati. Dopo l'elezione pontificia di Clemente VIII, dal gennaio del 1592 ricoprì le cariche di Maestro di camera e Secretario delle Memoriali. L'impresa del pesce che cambia colore alla luce della luna, accompagnata dal motto biblico «Diventerò bianca» («Asperges me hyssopo, et mundabor; lavabis me, et super nivem dealbabor», Ps 50,9), curiosamente non compare nel manoscritto del *Libro delle imprese dell'Accademia degli Insensati*, ignoto nei contenuti sia a Maylender 1929 sia a Basile 1993 perché ritrovato soltanto in tempi recenti (cfr. Teza 2018). A meno che con «libro intero» l'autore non intenda un manoscritto espressamente dedicato all'impresa del "Lunatico", di cui però al momento non si hanno notizie; l'abitudine di affidare la propria produzione artistica e letteraria soltanto a documenti manoscritti, tipica degli Insensati che ritenevano la diffusione a stampa un eccesso di superbia, non favorisce le ricerche attorno a questa Accademia. Nel richiamare le fonti classiche (Stob. *De morb.*) e le relative riprese rinascimentali, Basile fa giustamente notare la svista tassiana che sostituisce l'orata alla clupea, pesce effettivamente ricordato per questa singolare qualità oltre che per la sua presenza nel fiume Saône: «In Arari Galliae fluvio piscis est quem vocant Clupeam [...] Sed utcumque apud nos sit, in eo Galliae fluvio ita Lunae naturam imitatur, ut ea crescente candescat, decrescente vero nigrescat» (Valeriano 1556, *De clupea. Lunare corpus*, c. 216*r*). Essendo l'orata, diversamente dalla clupea, un pesce di mare, non si giustificherebbe tra l'altro la continuazione del discorso al paragrafo successivo («ma noi siamo passati dal mare nel fiume»).

copia quando il cielo è più turbato da le gran pioggie e da' tuoni e da' lampi: allora le conche, ritirandosi nel fondo del mare, fanno la perla più bella e più lucente. Il motto fu HIS PERFUSA e, com'io intendo, da la ruggiada: perché, s'egli avesse voluto figurare il cielo turbatissimo, la conca non avrebbe potuto vedersi.[244]

[191] F.N. Sia qui fine, se vi pare, al ragionamento de' pesci; e non ricerchiamo se la narrazione sia vera o favolosa, come piace a molti de' più moderni. Soverchio è ancora il ricercare più a dentro l'intenzione de l'impresa o di chi la fece: e lasciamo, se vi piace, non solamente le purpure e i favi de le purpure nel mare, somiglianti a quelli che l'api fanno in terra, ma le tante differenze di conchiglie e d'altri pesci, e particolarmente l'ippopotamo e la murena, omai divulgate ne le imprese e ne le scritture de gli autori moderni.[245]

244. «Dunque, occupano il primo posto e il posto più eminente tra tutte le cose di valore le perle. Soprattutto ce le manda l'Oceano Indiano, [...] si esaltano quelle che si trovano in vicinanza dell'Arabia, nel Golfo Persico, Mar Rosso. L'origine e la formazione della conghiglia perlifera non è molto diversa da quella delle conchiglie delle ostriche. Quando la stagione della fecondità le stimola, dicono che aprendosi con un certo movimento della bocca si riempiono di un elemento fecondante e rugiadoso; [...] la medesima perla è di color pallido se viene concepita quando il cielo è minaccioso» (Plin. *Nat. Hist.* IX 54 106-107). A Teofrasto si attinge invece di seconda mano, attraverso Ateneo tradotto da Natale Conti: «De ostreis autem quae circa Indiae regionem nascuntur (neque enim absurdum fuerit de his quoque mentionem facere, ob usum margaritarum) sic a Theophrasto in libro de Lapillis scribitur [...] Inter turbines, procellos, reliquaque Conchylia suavia sunt variata [...] pretiosa est in Asia, et apud Persas [...] Ex his lapillis ita alius auro est similis, ut si apud aurum ponatur non dignoscatur facile, alius argenteus» (Ateneo 1556, pp. 120-121, ma vedi anche Valeriano 1556, c. 205*v*). Niccolò Bernardino Sanseverino (1541-1606), principe di Bisignano, nel 1566 aveva contratto matrimonio con Isabella, figlia di Guidobaldo II Della Rovere e Vittoria Farnese. Noto per gli eccessi della sua prodigalità e per il gusto dello sfarzo (da cui l'immagine della perla), ne beneficiò anche Tasso, come attestano alcuni scambi epistolari di questi stessi anni (*Lettere*, IV, n. 1228). Il motto HIS PERFUSA ("Sparsa di questi") allude effettivamente alla fecondazione della perla da parte del sole e della rugiada, elementi ben visibili nell'iconografia raccolta da Ruscelli 1566, pp. 353-355, e ripresa in Ruscelli 1584, pp. 294-298.

245. Tutto teso a completare prima del tramonto («occaso») l'esposizione di tutte le «divisioni» della materia oggetto della cultura impresistica, il Forestiero si congeda bruscamente dal mondo acquatico con un elenco-lampo che comunque non manca di tratteggiare una pur breve gerarchia di valori, come la similitudine che associa i favi marini costruiti dalle porpore a quelli terrestri delle api, di cui poteva leggere in Ateneo 1556, p. 115: «Videntur eodem tempore cochleae etiam habere in utero. Postea paulo ulterius procedens inquit Philosophus, purpurae vere in unum congregantur, et id faciunt quod favago dicitur, quae favi habet speciem». Ippopotamo e murena, con la foca nel mezzo (qui anticipata al § 183), sono trattati da Valeriano 1556 in pagine di poco successive a quelle sulle conchiglie (cc. 208*v*-209*v*), segno che anche in questo caso è la fonte erudita a dettare il passo dell'esposizione.

C. Usciamo da l'acque a le selve e a fioriti prati de la pittura e de la poesia, dove potremo per breve ora spaziarci, perché il sole è omai vicino a l'occaso.

[192] F.N. Usciamo, benché il mare ancora ha i suoi fiori, i quali son portati dal Ponto ne l'Ellesponto, come narra Aristotele medesimo; e ricerchiamo ne le similitudini de gli alberi i luoghi de le imprese. Il genere de gli alberi si divide per opinione di Teofrasto in queste prime differenze, che alcuni d'essi nascono spontaneamente, altri per umano artificio, o vero che alcune siano selvagge, altre domestiche: perché le silvestri sogliono nascer per sé, l'altre per industria de l'agricoltore, il quale suol piantarle e far gli innesti: fra le selvagge notissima e robustissima è la quercia, portata per insegna dal signor Marc'Antonio Colonna co 'l motto SEMPER IMMOTA; e benché de la costanza e del valore di quel signore si potesse fare lunga orazione, verrò a l'altre.[246] **[193]** Il pino, che nasce ne' monti, ne' quali agevolmente è superato da' venti, suol esser trasportato ne' giardini, dove di leggieri è crollato da l'istessa violenza: fu impresa del signor Giovan Francesco Macasciuola co 'l motto QUID IN PELAGO?, ne le quali parole ebbe riguardo a le navi, che si fanno de l'istessa materia e da' turbini e da le tempeste sono agitate. Il pino fulminato, co 'l motto IL MIO SPERAR, CHE TROPPO ALTO MONTAVA, fu disegnato dal signor Curzio Gonzaga;[247] il frassino, del quale si fanno le lan-

246. «Defert ex ponto in Hellespontum purgamentum quoddam illius maris, quod algae nomine *phycos* appellant, colore pallidum, florem algae id esse alii volunt» (Arist. *Hist. An.* 568a, citato da Aristotele-Teofrasto-Alessandro di Afrodisia 1513, c. 31*v*, il postillato barberiniano molto utilizzato in questa zona del dialogo). L'immagine del fiore, comune agli ambienti marini e a quelli terrestri, si fa veicolo del trapasso al nuovo grande capitolo dedicato ai vegetali (192-210), che elegge a suo principale modello di riferimento l'*opus magnum* di Teofrasto, iniziando proprio dalla suddivisione degli alberi in selvatici (spontanei) e domestici (piantati dall'uomo). Cfr. il paragrafo *Differentiae inter urbanas arbores, et sylvestres* di Theophr. *Hist. Pl.* III 2-3, che Tasso leggeva in Aristotele-Teofrasto-Alessandro di Afrodisia 1513, c. 120*v* e sgg. Prendendo le mosse dagli alberi spontanei, si accenna brevemente alla quercia, simbolo di robustezza e costanza e in quanto tale assimilabile a una colonna che non si muove, da cui l'associazione a Marc'Antonio II Colonnna (1535-1584), principe di Paliano nel Lazio, condottiero e ammiraglio della flotta pontificia contro i Turchi nella battaglia di Lepanto. Il personaggio era noto per l'utilizzo di vari riferimenti iconografici, riassunti da Giovio 1978, pp. 79-82, che cita per lui una serie di imprese affini per temi e per motti (ad esempio SEMPER PERVICAX) non però il SEMPER IMMOTA ricordato dal Forestiero. Cfr. Baldassarri 1996, p. 246.

247. La fragilità delle radici del pino silvestre, facilmente divelto dai venti nel suo habit naturale, rimane tale anche se la pianta viene trasferita in un contesto meno estremo quali sono i giardini urbani. Allo stesso modo il legno trasformato in nave non potrà garantire adeguata resistenza in caso di tempeste e forti venti. Il motto QUID IN PELAGO ("Che avverrà nel mare?") è inteso proprio a connettere il destino del pino con quello della nave, come bene illustra l'ecfrasi proposta da Ruscelli 1566, pp. 463 (poi anche in Ruscelli

ce, e particolarmente, come si legge, ne fu fatta quella d'Achille, domandata Pelia, era impresa del signor C.C., al quale era stato proibito il portar l'arme: le parole furono di Virgilio FUROR ARMA MINISTRAT.[248] **[194]** La palma, de la cui proprietà sono scritte infinite cose, co 'l detto INCLINATA RESURGIT, fu portata per impresa dal signor Francesco Maria duca d'Urbino, il cui valore inestimabile risorse da l'oppressione di contraria fortuna con la fama d'una gloriosa vittoria. La palma rivolta al sole, con quest'altre parole HAUD ALITER, fu pensiero del marchese del Pignone, cavaliere a' suoi giorni di molto merito e di grande stima, il quale volse accennare la sua intenzione con la proprietà de la palma, ch'è di nascere e di morire co 'l sole come la fenice. Un ramo di palma con un ramo di cipresso congiunto, co 'l motto ERIT

1584, p. 403): «Che l'arbor del pino sia stato sempre adoperato per fabricarne navi, oltre a molt'altre testimonianze, ne abbiamo quei bellissimi versi d'Ovidio nel primo libro delle *Trasformationi* [...]. Fu poi vagamente quest'arbore per la sua bellezza trasportata dai monti nelle delitie degli orti». Poco si conosce del milanese Giovan Francesco Maccasciuola – «un ecclesiastico già molestato dall'invidia e dalla fortuna nella sua condizione modesta, e che per questo intende riufiutare a scopo preventivo ogni ulteriore dignità» (Baldassarri 1996, p. 247) – se non che nel 1540 conseguì il titolo di *doctor utriusque iuris* presso lo Studio padovano, ambito nel quale fu in contatto con Daniele Barbaro (1514-1570) e più tardi con Filippo Archinti (1495-1558), futuro vescovo di Milano. «Di tutta perfettione, et bellissime sono due imprese del Signor Curtio Gonzaga, l'una delle quali è un pino percosso dal fulmine, col motto IL MIO SPERAR, che sono parole del Petrarca [*Rvf* 23 53]. *Allor che fulminato, e morto, giacque / Il mio sperar, che tropp'alto montava*» (Ruscelli 1556, p. 227, ripreso in Ruscelli 1566, p. 454). Curzio Gonzaga è citato da Tasso in veste di autore dell'impresa, o quantomeno di colui che la disegna, piuttosto che di chi la portava. È la terza volta che ricorre nel *Conte*, dopo l'impresa dell'aquila che fissa il sole (97) e quella del vitello marino in mezzo ai flutti (183).

248. Di legno di frassino era in effetti, secondo Hom. *Il.* XVI 141-142, la lancia di Achille, e proprio per questo «domandata Pelia» (chiamata "del Pelide", cioè di Achille figlio di Peleo). Palazzi 1575, p. 178, attribuisce l'impresa a tale Francesco Lanci, con il motto esplicito ACHILLIS, mentre nel dialogo la si associa a un non meglio precisato «signor C.C.», forse ancora vivente al momento della stesura, da cui l'opzione dell'anonimato. Più interessante allora la scelta dell'anima dell'impresa FUROR ARMA MINISTRAT ("Il furore procura le armi"), citazione da *Aen.* I 150 («Ac veluti magno in populo cum saepe coorta est / saeditio saevitque animis ignobile vulgus / iamque faces et saxa volant, furor arma ministrat») di grande fortuna in epoca rinascimentale anche grazie a un passo di Machiavelli: «tutte le violenze che si usono per tenere uno popolo, sono nulla, eccetto che due; o che tu abbia sempre da mettere in campagna uno buono esercito, come avevano i Romani, o che gli dissipi, spenga, disordini e disgiunga, in modo che non possano convenire a offenderti. Perché, se tu gl'impoverisci, *spoliatis arma supersunt*; se tu gli disarmi, *furor arma ministrat*; se tu ammazzi i capi, e gli altri segui d'ingiuriare, rinascono i capi, come quelli della Idra» (*Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* II 24). Vedi ad esempio la citazione tassiana in *GL* VI 48 1-2: «Vinta da l'ira è la ragione e l'arte / e le forze il furor ministra e cresce». Sul ricorrere di echi di questo passo nei *Dialoghi* cfr. Da Pozzo 1957, p. 382.

ALTERA MERCES, significa l'onoratissimo desiderio o di vittoria o di morte, manifestato dal signor Marc'Antonio Colonna il vecchio ne le sue laudatissime azioni. L'innesto, co 'l motto tedesco VAN GOT VIOLT, che significa «quando Dio vorrà», dichiarò il proponimento del vescovo di Nocera.[249] Il

249. La ricchezza simbolica della palma, che comunica contemporaneamente valori di flessibilità, resistenza e rinascita, è esplicitata dal Forestiero per mezzo di quattro imprese, tre delle quali prelevate da Giovio e una da Ruscelli. La più celebre, con il motto INCLINATA RESURGIT, era quella portata dal duca di Urbino Francesco Maria Della Rovere (1490-1538), invenzione dello stesso Giovio: «ricercato ch'io trovassi un'impresa per lo stendardo e per le bandiere de' trombetti del Duca, io gli feci una palma, che il legno suo è di tal natura che ritorna al suo essere, ancor che sia depresso da qualsivoglia peso, vincendolo in spazio di tempo con ritirarlo ad alto, col motto che diceva: *Inclinata resurgit*, alludendo alla virtù del Duca, la quale non aveva potuto opprimere la furia della fortuna contraria, benché per alcun tempo fusse abbassata. Piacque molto a Sua Eccellenza, e ordinò che si facesse lo stendardo, ancor che per degna occorrenza non venisse a prendere il bastone di Generale» (Giovio 1978, pp. 89-90; ripresa poi da Ruscelli 1566, pp. 256-259, e di nuovo da Palazzi 1575, pp. 200-201, che ne esplicita le fonti classiche e rinascimentali: «Non è finalmente in tutto chiara, né molto oscura: per sapersi da' dotti e da mezzanamente intendenti la natura di essa palma, di cui scrive Plinio al lib. 17, nel cap. 3 [ma vedi anche *Nat. Hist*. XVII 13 26-50], Aristotele nel 7 de' *Problemi*, Plauto nel 8 de' *Simposiaci*, Aulo Gellio nelle *Notti Atteniesi* e l'Alciato negli *Emblemi* [n. XXXVI]»). La resilienza del Della Rovere si manifestò, storicamente, quando gli fu tolto il ducato da Leone X, tra il 1516 e 1521, e in generale di fronte alle alterne fortune della sua carriera militare. La palma con il motto HAUD ALITER ("Non altrimenti") fu portata invece da Marcello Pignone (1522-1567), marchese non già «di Rivoli» come affermato da Ruscelli e da tutti gli autori che vennero dopo di lui, bensì di Riolo (Oriolo) in Calabria: «Della palma in quanto alla commune et divolgatissima opinione, che ella vinca o sforzi et riduca in alto ogni peso che le sia posto sopra, s'è ragionato pienamente a dietro in questo libro all'impresa di Francesco Maria Della Rovere, duca d'Urbino. Ora per quello, che conviene all'espositione di questa impresa del Marchese di Rivoli, è da ricordare, che primieramente la palma da tutti gli scrittori che ne parlano è posta per arbore nobilissima, et come si toccò pur a dietro, ella era chiamata arbor vittoriosa et trionfale, solendosi con essa coronar i vincitori e portarsi dagli Imperatori degli eserciti, che entravano trionfanti. [...] Ma oltre tutte queste già dette proprietà et nature di questa nobilissima pianta, ne sono alcune molto più importanti et degne di consideratione. La prima è quella, che pur ne dice Plinio parlando però delle più nobili, cioè che insieme con la Fenice ella muore et parimente poi rinasce da se stessa» (Ruscelli 1566, p. 336-339). Con il terzo esempio si torna al Giovio, ERIT ALTERA MERCES ("Sarà un'altra ricompensa"), icona di «Marc'Antonio Colonna, nipote carnal di Prospero, che [l'11 aprile 1512] era stato posto in presidio della difesa della città di Ravenna, nella quale si portò franchissimamente contra l'impeto della terribil batteria di Monsignor di Fois, ebbe un'impresa la quale di argutezza (a mio parere) avanza ogn'altra, e fu un ramo di palma attraversato con un ramo di cipresso e 'l motto di sopra, il qual fu composto da Marc'Antonio Casanuova, poeta eccellente, che diceva: *Erit altera merces*, volendo infierire ch'egli andava alla guerra per riportar vittoria o per morire, essendo la palma segno di vittoria e il cipresso funebre» (Giovio 1978, pp. 79-80). Né ci si allontana di molto con l'ultima variante iconografica basata sull'immagine della palma,

persico trasportato in più felice regione, con le parole TRANSLATA PROFICIT ARBOS, fu invenzione del Domenichi. Dite voi, per grazia, se ve ne sovviene alcun'altra de le già fatte.[250]

[195] C. Oltr'a tutte l'altre è sceltissima quella de l'arbore descritto da Virgilio co 'l ramo d'oro e con le sue parole medesime UNO AVULSO, NON DEFICIT ALTER: e supera tanto l'altre imprese di bellezza e d'artificio, quanto il suo principe gli altri di grandezza e di fortuna.[251]

[196] F.N. Doppo questa bisogna rimanersi a bocca muta o dirne almanco alcuna nuova che piaccia almeno per la novità. Io ne sentii lodare una la

che con il motto tedesco VAN GOT VIOLT (ma più correttamente WENN GOT WILL, cioè nient'altro che il *prospiciente Deo* dei latini) fu portata da Giulio Giovio (1511-1563), vescovo di Nocera dei Pagani nonché nipote dello storico comense: «Hanne similmente fatta una per se medesimo il detto mio nipote messer Giulio con la quale s'inaugura accrescimento, come merita il suo letterato ingegno, figurando un albero intestato con un motto tedesco che dice: *Wan Got wil*, che vuol dire quando Dio vorrà questo mio nesto apprenderà e fiorità» (Giovio 1978, p. 143, poi anche in Ruscelli 1566, pp. 505-506).

250. Tema diffuso, ed eminentemente tassiano, è quello dell'albero che cresce meglio se trapiantato in un terreno diverso da quello originario, come avviene per il pesco secondo Plinio (*Nat. Hist.* XV 11 39-45 e XVII 34 151). L'immagine è anche in un emblema di Alciato («Quae dedit hos fructus arbor, coelo advena nostro / venit ab Eoo Persidis axe prius. / Translatu facta est melior, quae noxia quondam / in patria, hic nobis dulcia poma gerit», CXLIII) e soprattutto in Giovio, che mette in bocca al personaggio di Lodovico Domenichi, a cui Tasso qui pensa, una confessione illuminante: «Se non fosse presunzione, io vi direi, Monsignore, una ch'io ho fatta per me, ancora che l'imprese si convengano a persone di maggior pregio che non son io. [...] volendo significare un mio concetto assai modesto, ho fatto questa impresa, ed è che non potend'io stare nella patria mia Piacenza con quella tranquillità e contentezza d'animo ch'io vorrei, mi ho eletto per seconda patria questa floridissima Fiorenza, ove io spero prosperare sotto questo liberale e giudizioso Principe [Cosimo I]. E così ho figurato un albero di pesco carico di frutti, il quale albero non ha felicità nel suo terreno natìo per esser velenoso, ma trapiantato poi in terreno lontano e fertile prende felice miglioramento, con un motto che dice: *Translata proficit arbos* ["Se spostato cresco meglio"]» (Giovio 1978, pp. 143-144). Casu 1999 ricorda giustamente che la traslazione in terra più fertile era già al centro del sonetto giovanile *Poi che 'n vostro terren vil tasso alberga* (*Rime 1994*, n. 515) dedicato a Scipione Gonzaga e all'Accademia degli Eterei.

251. Il mito del ramo d'oro, cristallizzato per sempre nel celebre sintagma virgiliano UNO AVULSO, NON DEFICIT ALTER ("Staccato un ramo, ne crescerà subito un altro", da *Aen.* VI 143), era una delle imprese utilizzate Cosimo I de' Medici, invenzione non già di Lodovico Domenichi come erroneamente affermato da Basile 1993, p. 180, bensì «del reverendo messer Pier Francesco de' Ricci, suo maggiordomo, e fu quel che dice Vergilio nell'*Eneida* del ramo d'oro, col motto: *Uno avulso non deficit alter*, figurando un ramo svelto dell'albero in luogo del quale ne succede subito un altro, volendo intendere che, se bene era stata levata la vita al duca Alessandro [1510-37], non mancava un altro ramo d'oro della medesima stirpe» (Giovio 1978, pp. 72-73). Si noti tra l'altro che Cosimo I era il destinatario del dialogo di Giovio nella sua prima versione manoscritta del 1555.

quale non so se fosse appropriata al duca d'Urbino o a quello di Savoia o pure ad altro principe, il quale, caduto da l'altezza de lo stato, ritornasse nel suo regno per virtù e per natura, non solamente per fortuna: forse fu del re Ferrante il giovane. Ma qualunque fosse il facitore de l'impresa, ella mi piacque oltra modo: è un platano svelto da le radici in cima ad un monte che signoreggia il mare, con le parole PROLAPSA RESURGIT, e per aventura la dichiarazione non è necessaria; ma pur io dirò che si legge nel libro de le *Cause de le piante* di Teofrasto che nel monte Antandro un platano, dibarbato da la violenza de' venti, tornò ad abbarbicarsi nel medesimo luogo e in questa guisa fu restituito a la vita: e il medesimo avvenne d'una pioppa e d'un salce ne' campi Filippici.[252] **[197]** La cagione rende Teofrasto, la qual è che a l'albero, gittato a terra, fu tagliato solamente qualche parte de' rami e de la scorza intorno al

252. Impresa che possa, se non tenere testa a quella inarrivabile del ramo d'oro, almeno («almanco») colpire per la sua originalità è quella del platano – o pioppo, o salice – strappato («dibarbato») dalla violenza del vento, che trova la forza per abbarbicarsi di nuovo nella sua stessa sede. La notizia è sia in Plinio («Memoratur hoc idem factum et in Philippis salice procidua atque detruncata et Stagiris in museo populo alba, omnia fausti ominis. Sed maxime mirum, Antandri platanus etiam circumdolatis lateribus restibilis sponte facta vitaeque reddita longitudine XV cubitorum, crassitudine quattuor ulnarum», *Nat. Hist.* XVI 57 133), sia in Teofrasto, letto da Tasso nel solito volume ARISTOTELE-TEOFRASTO-ALESSANDRO DI AFRODISIA 1513, nel cap. 19 del libro IV, intitolato non per nulla *De decacuminatione, deque salice, platano, populo quae resurrexerunt*: «ut resurgant, vivant, germinentque, ut salix, et platanus quidem in Antandro, et Philippis evenerat. Cur enim platanus procidisset ramis amputatis, truncosque securi luxato, resurrexit noctu levata onere, atque revixit, et cortex itenim circumtexit. [...] Salix autem, quae in Philippis resurrexit fuit quidem detruncata, se non circundata» (c. 133*v*). Tasso non evita comunque qualche vistosa imprecisione, come ritenere Antandro un monte (si tratta invece di città della Troade, penisola dell'attuale Turchia, vicina semmai al monte Ida), oppure nel confondere, come nota Basile, tra le opere botaniche di Teofrasto le *Cause delle piante* con la *Storia delle piante*; nel suo commento a *Mondo creato* Luparia fa notare però che entrambe le fonti si presterebbero – cioè THEOPHR. *Caus. Pl.* V 5 7, e THEOPHR. *Hist. Pl.* IV 16 2-3 – ad illustrare sia il dialogo che il poema: «Et altre germogliar recise e tronche / sogliono, ad altra nel troncar il ferro / apporta quasi inevitabil morte. / Altra già fu che impetüoso turbo / da le radici sue divelse, e poscia / ella risorse, e s'appigliò di nuovo / nel duro grembo de l'antica Madre, / sì come ben due volte almeno avvenne / ne' campi di Farsaglia, e 'n altra parte. / Altra non pur, come si scrive e conta, / ne la medesma terra anco s'apprese» (*MC* III 1287-97, ma Tasso confonde qui Farsaglia con Filippi, la piana dove si svolse nel 42 a.C. la battaglia di Ottaviano e Antonio contro Bruto e Cassio, citata correttamente invece nel dialogo). Non sembrerebbe comunque attestata, se non in queste righe del *Conte*, un'impresa con il platano e il motto PROLAPSA RESURGIT ("Caduto risorge"), attribuibile a Ferdinando II d'Aragona (1469-96), detto Ferrandino, sovrano ben presente nel dialogo del Giovio ma citato qui dopo un'insolita circonvoluzione che lo associa ad altri principi dell'epoca, come Francesco Maria Della Rovere o Emanuele Filiberto di Savoia, forse per mero desiderio di mimesi di una conversazione spontanea, o per un generico omaggio a questi notabili dell'epoca.

tronco e la radice tirò seco molta terra, con la quale, inalzata di nuovo da l'istessa forza de' venti, si ricongiunse al medesimo luogo.[253]

C. Maraviglioso veramente fu il caso, e l'impresa è degna di maraviglia, s'è bene intesa o pur se questo caso può interamente esser dimostrato ne la figura.

F.N. Io pensai, quando lo lessi, farne una comparazione, perché le comparazioni e l'imprese si formano quasi co 'l medesimo artificio. Ora udite questa, benché si possa annoverar più tosto fra i simboli antichi che fra le nuove imprese.[254] **[198]** Scrive Proclo, filosofo platonico, che la natura del loto è di volgere le sue frondi al sole, e il medesimo afferma Teofrasto nel terzo libro de le *Cause de le piante*, dicendo che ciò suole avvenire nel solstizio de l'estate non solamente al loto, pianta che nasce ne l'Eufrate, ma a l'olmo e a l'oliva e a molti fiori, i quali si chiudono la notte e s'aprono il giorno e si girano attorno co 'l sole; e rende una cagione commune: percioché il fiore suol rinchiudersi con l'umore raccolto e quasi condensato e aprirsi co 'l caldo che si diffonde; ma questa è una di quelle cagioni che possono rendere i naturali. Chi per lo sole ha voluto intendere misticamente Dio e per la notte la privazione de la sua luce o de la cognizione, ha data più alta interpretazione a l'impresa. Il signor Ferrante Caraffa, nobilissimo cavaliere e poeta di fecondissimo ingegno, per sole intese la sua donna con questo motto SIC DIVA LUX MIHI.[255]

253. «Erat duobus lateribus circundolata, longitudinem decem cubitis maior, crassitudine, ut quatuor viri non facile amplecterent. Salix autem, quae in Philippis resurrexit, fuit quidem detruncata, sed non circundolata» (Aristotele-Teofrasto-Alessandro di Afrodisia 1513, c. 133*v*), di cui Tasso offre una spiegazione riassuntiva e fantasiosa, fatta forse a memoria. Ma la tenacità del platano è ricordata anche in *Messaggiero* 168, cui si rimanda, per mezzo di una citazione virgiliana tratta da *Georg*. II 69-72.

254. L'immagine del platano che risorge ha stimolato nel Forestiero il desiderio di servirsene per una similitudine («comparazione»), figura retorica basata su un meccanismo logico («artificio») affine a quello dell'impresa. La riflessione metalinguistica, insolita in questa sede, serve forse a introdurre il successivo dubbio se il loto appartenga al patrimonio delle imprese medievali e moderne oppure alla tradizione antica della cultura egizia o greco-romana.

255. «Teofrasto ne l'*Historia de le piante* e Proclo nel trattato *del sacrificio e de la magia* [affermano] che il loto piega le foglie avanti il nascer del sole; ma nascendo il sole egli le dispiega a poco a poco. E quando il sole monta verso il mezzo del cielo, tanto le spande. Ma quando comincia a declinar verso l'occaso, di grado in grado richiude le foglie» (così in un'annotazione d'autore alle *Rime d'amore*, parte I, a proposito della canzone *Qual più rara e gentile*; opportunamente segnalata da Basile 1993, p. 182). Del loto si era d'altronde già parlato brevemente al § 46, nella sezione dedicata all'immagine del sole, e varranno qui gli stessi riferimenti antichi e moderni ai medesimi filosofi naturalisti («naturali») e cultori di simbologie: Proclo, *Magia*, trattato-lampo della lunghezza di pochi paragrafi, tradotto in

[199] C. Assai simile è l'impresa de l'elitropia, che girasole si dice volgarmente, co 'l motto MENS EADEM; e assai nota è la favola di Clizia convertita da Apolline in quest'erba, e l'altre cose che sono state scritte da' più moderni per interpretazione del senso mistico.[256]

[200] F.N. La malva ancora, erba così nota, patisce il medesimo effetto: tuttavolta fra' moderni non se ne ragiona, o poco; ma gli antichi scrittori, fra' quali è Teofrasto, dicono che questa sia una passione commune a molte cose e diverse, la qual si vede non solamente ne i fiori ma ne la pianta, percioché il loto non solamente ora apre e ora rinchiude i fiori, ma il gambo medesimo alcuna volta s'inalza, alcuna si tuffa ne l'acqua de l'Eufrate e n'esce fuori da l'occaso del sole sino a mezzanotte. Molte altre cose nuove da narrare e assai riguardevoli da mirare mi sovviene d'aver lette ne la istoria di Teofrasto, ma io sceglierò de le molte alcune poche, de le quali ho fatte o potrei fare imprese per me o per altri.[257] **[201]** L'oliva e 'l mirto sono congiunte d'amore vicende-

latino da Marsilio Ficino nella miscellanea Manuzio 1497; Theophr, *Hist. Pl.* [qui erroneamente indicato come *Causa delle piante*] IV 10 (letto in Aristotele-Teofrasto-Alessandro di Afrodisia 1513, c. 130*v*); vedi infine Valeriano 1556, *De loto*, c. 384*r-v*. L'impresa con il loto, il sole raggiante e il motto SIC DIVA LUX MIHI ("Così è, per me, la divina luce") fu effettivamente utilizzata dal letterato napoletano Ferrante Carafa (1509-1587): «Il marchese di Santo Lucito ne' suoi primi anni si nudrì nella corte dell'Imperator Carlo Quinto, et sì come è stato sempre di bella et valorosa persona, et di molto più bell'animo, così attese sempre all'arme et alle lettere unitamente. Et in quegli stessi primi anni della sua giovinezza s'intese ch'egli fece quest'impresa, la quale è un'erba sopra la superficie dell'acqua di un fiume, et si mostra fiorita et dritta sotto il sole, il qual si vede che le sta perpendicolare, o a dirittura sopra la testa. Et si può facilmente comprendere, che il fiume sia l'Eufrate, et l'erba quella che da' Greci et da latini è chiamata Loto. Della cui maravigliosa natura scrivendo Plinio et Teofrasto, dicono che ella di sotto il fondo di detto fiume si stende tant'alto, che con le frondi arriva fin sopra alla superficie dell'acqua, e che la mattina allo spuntar del sole, ella comincia parimenti a spuntar fuori dell'acqua, ergendosi a poco a poco, et secondo che il sole si va discoprendo et alzando, così quell'erba si va discoprendo e alzando anch'ella» (Ruscelli 1566, pp. 216-217; e di nuovo in Ruscelli 1584, pp. 176-177).

256. «Pregommi questa valorosa signora, che ben commandare mi poteva, ch'io le facessi una impresa, dove ella mostrasse la costanza e integrità del suo pensiero tutto volto a onore e virtù. Onde io [...] le feci intendere ch'ella figurasse l'Helitropio, cioè Girasole, il quale sta volto sempre secondo che gira il Sole, e perciò n'ha acquistato il nome: quasi ch'egli abbia spirito e però voglia conoscere che l'intention sua è tutta volta al raggio del Sole. Il motto era VERTITUR AD SOLEM» (Ruscelli 1556, p. 129). Con il motto MENS EADEM ("La mia mente non cambia", da intendersi nonostante il cambiare del tempo) è associata da Ruscelli 1566, pp. 419-426, ad Aurelio Porcelaga, mentre con altro motto è in Palazzi 1575, pp. 186-187. La fonte principale del mito di Clizia, troppo nota per richiedere esplicitazione, è naturalmente Ov. *Met*. IV 256-270.

257. «Qui *lotus* vocitat, planis parte maxima provenit, cum ruta inundant. [...] In Euphrate caput floresque mergi referunt atque descendere usque in medias noctes, [...] ad

vole: però, sì come scrive Androzione, le radici de l'una e de l'altro sogliono esser abbarbicate insieme, e le verghe del mirto germogliano per mezzo a le frondose braccia de l'oliva, e il frutto è ricoperto in guisa da le frondi che non sente violenza di sole né di vento e divien dolce e tenero, ma tuttavolta minore che ne' luoghi esposti al sole. Significarei dunque co 'l mirto l'amore, con l'oliva gli studî de la pace e de la sapienza, e vi farei questo motto MUTUO AMORE CRESCUNT.[258] **[202]** A l'incontro, volendo dimostrare la repugnanza de le nature, figurarei il fico e la vite, le quali non possono fare insieme frutto, e vi scriverei intorno queste parole...[259] **[203]** S'io volessi di-

diem magis sole oriente iam extra undas emergere, floresque patefacere [...] Locis autem arenosis, haud procul a fluvio nascit terrenum, quod *malinathallam* appellam, figura rotundum [...], sine nucleo, sine cortice, folia ut gladiolus mittit» (Aristotele-Teofrasto-Alessandro di Afrodisia 1513, c. 130*v*, in contrasto con l'etimologia vulgata che vorrebbe la malva derivante da *mollire alvum*). Anche grazie alla straordinaria ricchezza simbolica del mondo vegetale, non così sfruttata nel XVI secolo come quella del regno animale, qui più che altrove le pagine botaniche di Teofrasto vengono esplicitamente elette a fonte preferenziale per le imprese immaginate da Tasso per se stesso o per altri.

258. Il nome di Androzione, storico greco del IV secolo a.C. di cui si conservano pure alcuni frammenti di argomento agricolo, compare in Theophr. *Hist. Pl.* II 8, da dove proverrà senza alcun dubbio: «Maxima purgatione, myrtum et oleam egere Androtion autore» (Aristotele-Teofrasto-Alessandro di Afrodisia 1513, c. 119*r*). Si inaugura qui una breve sezione dedicata alle piante intrecciate (ulivo e mirto, fico e vite, alloro e platano, rosa e cipolla), immagine topica utilizzata anche nel terzo libro del *Mondo creato*: «E quelle piante ancor di cui s'ordiva / nobil corona a l'onorate fronti, / dico le rose e i sacri allori e i mirti, / sorgendo insieme frondeggiâr repente / con sua propria virtù distinte e scevre» (*MC* III 1158-62). L'impresa con il motto MUTUO AMORE CRESCUNT ("Crescono grazie all'amore vicendevole") è invenzione tassiana, concepita verosimilmente proprio per il *Conte* e pertanto non attribuibile ad alcun portatore reale.

259. «Solutum fructum pergenerat, sola vitis et ficus incrementum amplissime capiunt. Vitis enim porrecta materia in quacumque partem devenire facile potest, modo solum obtineat probum, ac fertile. Ficus autem se in altum attolit, et ramoso admodum corpose amplissimum occupat locum» (Aristotele-Teofrasto-Alessandro di Afrodisia 1513, c. 169*v*, corrispondente a Theophr. *Caus. Pl.* II 14; ma vedi anche I 23, *Quomodo distant in fructificando arbores*). Fico e vite comunicano «repugnanza», cioè vicendevole refrattarietà, perché sottoposti a un diverso ciclo vitale e quindi a un diverso calendario di fioritura e maturazione. Il frutto del fico matura infatti nel corso dell'estate, quello della vite solo in autunno. L'immagine è presente anche, con accezione affine (emblema di "nozze" difficili ma possibili), in *MC* III 1395-97: «Ma si marita ancor la vite e 'l fico, / come adivien, quando fra regno e regno / quetan le nozze l'odïosa guerra». Il motto mancante, segnalato dai puntini di sospensione (come più tardi al § 222), si dovrà probabilmente a un manoscritto monco in possesso dell'editore napoletano Stigliola. Un tentativo di integrazione, utile solo fino a un certo punto perché privo di qualunque consistenza filologica, è stato proposto da Ferro 1623, p. 178: IN FAECUNDIORES PROXIMITATE ("Più fecondi se prossimi"), cfr. Basile 1993, p. 184. Vedi comunque anche Valeriano 1556, LIII, *De iis quae per oleam, vi-*

mostrar la protezione la quale i grandissimi principi sogliono prendere de' poeti e de la poesia, figurarei il pino, ch'è arbore assai grande e, come si legge nel medesimo luogo di Teofrasto, di benigna natura e di semplice radice: laonde il lauro e il mirto piantato sotto l'ampissima ombra del pino possono crescere e inalzarsi liberamente.[260] **[204]** La fillica, per opinione de l'istesso, è arbore oltra tutti gli altri obedientissimo: però vi leggerei il motto OBSEQUIUM AMICOS, o vero OBSEQUIO FLECTITUR.[261] Lessi nel medesimo autore che gli alberi fruttiferi, quanto più sono carichi di frutti, tanto hanno minore spazio di vita: però ne feci una impresa appropriata a me stesso e a gli studî miei, i frutti de' quali non so quanto siano dolci al gusto de gli uomini moderni, ma certo a me sono di soverchia fatica in guisa che da la mia indebolita complessione non posso aspettarne lunga vita. Dipingerò dunque una pianta di oliva o d'altro, oltra modo carica di frutti, co 'l motto LAETUS MORTE FUTURA.[262]

tem et ficum significantur, cc. 384*v*-393*v*, in cui già la vite e il fico facevano seguito all'esposizione delle qualità dell'ulivo.

260. «Et innocente il pino inalza e spande / la chioma al cielo, et ampio spazio adombra / con larghi crini e con le braccia estese, / picciol loco sotterra ingombra e prende / con le radici; e sotto l'ombra amica / verdeggiano securi il mirto e 'l lauro. / Sotto l'ombra così di re possente, / che di tesoro ingordo o di terreno / non si dimostra, e non si usurpa a forza / de' suoi vicini l'occupata parte, / crescono molti sovente in lieta pace, / e fiorisconvi ancora gli studi e l'arti / de l'eloquenza, e i meritati onori» (*MC* III 1410-22). Il «medesimo luogo» di Teofrasto dal quale l'immagine proviene sono di nuovo le *Cause delle piante*, II, 7-8 (Aristotele-Teofrasto-Alessandro di Afrodisia 1513, c. 168*r*), dove si illustrano i vantaggi, per il mirto e la punica (non però l'alloro), di vivere all'ombra umida di un pino, con spazio sufficiente anche per le proprie radici. Fuori di metafora, e con evidenti implicazioni autobiografiche, il pino sarà il signore benevolo che permette ai suoi cortigiani, tra cui i poeti, di vivere e prosperare in un ambiente accogliente e adatto a loro.

261. «Obedientissima philyca est [...]. In totum enim perfacilis operibus est, pro sua mollitia, ut retulimus. Flecti facile possunt» (Aristotele-Teofrasto-Alessandro di Afrodisia 1513, c. 136*r*, corrispondente a Theophr. *Hist. Pl.* V 7). Le sue caratteristiche di flessibilità ed elasticità, simili a quelle delle canne, la rendono adatta a imprese con motti che ne esplicitino l'estrema arrendevolezza: OBSEQUIUM AMICOS ("L'adulazione procura amici", da un passo dell'*Andria* di Terenzio, vv. 67-68: «sapienter vitam instituit; namque hoc tempore / obsequium amicos, veritas odium parit»), oppure OBSEQUIO FLECTITUR ("Si piega per sottomissione", da Ov. *Ars A.* II 177-180: «Si nec blanda satis, nec erit tibi comis amanti, / perfer et obdura: postmodo mitis erit. / Flectitur obsequio curvatus ab arbore ramus: / frangis, si vires experiere tuas»).

262. «Fructificatio vero magna, atque potissima partem naturae detrahit, quod et in animalium genere patet. Enimvero quae plurima pariunt, celerrime consenescunt, ac pereunt» (Aristotele-Teofrasto-Alessandro di Afrodisia 1513, par. *De vitae longitudine, brevitateque, et fructum ratione*, cc. 169*v*-170*r*, corrispondente a Theophr. *Caus. Pl.* II 15). Altra impresa dal forte sapore autobiografico sarebbe quella con il motto LAETUS MORTE FUTURA ("Sereno al pensiero di una morte vicina"), che come ha notato Romei

C. Non voglia Dio che sia alcuna forza ne l'augurio, perché i vostri studi deono essere a voi non solamente cagione di chiarissima fama, ma di lunghissima vita.

[205] F.N. Non so quanto sia dolce l'ingannarsi in questa speranza, ma lasciamo da parte il pensiero de la morte, tutto che al filosofo molto convenga. Un'altra impresa feci a me medesimo, ne la quale finsi un lauro che sorga da un platano, come suole avvenire per qualche principio occulto: e per lo platano (sotto il quale Socrate soleva disputare) intesi la filosofia socratica, dal lauro è significata la poesia; volsi adunque intendere che la poesia germoglia da la scienza: e l'inscrizione fu questa EX DECORE DECUS.[263] Parimente fu mia quella de l'erba moli, portata in dono da Mercurio ad Ulisse per assicurarlo da le malie e da gli incanti di Circe: nel qual dono, come dicono, si figura l'eloquenza; però ci aggiunsi DEORUM MUNUS.[264]

[206] C. Da le piante siamo passati a l'erbe e a' fiori, che in vero sono bellissimo soggetto de l'imprese, come quello de le traslazioni, le quali sono trasportate da cose grate a i sensi; tuttavolta assai nuova mi parve l'impresa in cui si figura una pianta o un'erba odorifera fra due piante di cipolla, co 'l motto PER OPPOSITA.[265]

1994, p. 139, sembra avvicinare Tasso a un personaggio minore della *Liberata*, Sveno, lo sfortunato figlio del re di Danimarca: «lieto (credo io) de la vicina / morte così nel cor come al sembiante, / incontra alla barbarica ruina / portonne il petto intrepido e costante» (*GL* VIII 22 1-4). L'immagine dell'ulivo carico di frutti è anche in un passo del *Mondo creato*: «a noi, come a la fertil vite, / conviensi, o come a la feconda oliva, / producer largamente i dolci frutti / senza spogliar già mai, per tempo o caso, / de la speranza non terrena il verde, / ma con sempre fiorito e lieto aspetto / rassomigliarla, e verdeggiar ne l'opra / et offerirne a Dio la gloria e 'l merto» (*MC* III 1221-28).

263. Immagine altamente significativa, per uno scrittore che aveva evidenti ambizioni di pensatore, è quella dell'alloro della poesia che si innesta sul platano della filosofia (l'allusione socratica e platonica è in *Phdr*. III 228c) con il motto EX DECORE DECUS ("L'onore [procede] dall'onore"). Alle «semplici spezie naturali per alcun artificio insieme [...] congiunte, quali sono gli innesti de le piante», tra cui il platano, era dedicato d'altronde un passo del *Messaggiero* (168). Ma su questa originale invenzione impresistica tassiana, e relativi riferimenti alla sua vocazione letteraria, cfr. Casu 1999 e Thuysbaert 2020.

264. DEORUM MUNUS, cioè dono degli dei, è in Omero l'immaginaria pianta dotata di poteri magici e protettivi («benefico farmaco») di cui Mercurio fa dono a Ulisse per tutelarlo dai poteri della maga Circe (*Od*. X 302-313). Nell'impresa di invenzione tassiana può simboleggiare l'eloquenza perché proveniente dal dio che si identificava con il potere supremo della parola. Tentativi di identificazione con piante veramente esistenti, sulla scorta di varie fonti classiche – da Verg. *Ecl*. VIII 95-99 a Plin. *Nat*. *Hist*. XXV 127-128 passando per Dioscoride e Teofrasto –, sembrerebbero attestare maggiormente l'ipotesi che potesse trattarsi dell'erba ruta. Cfr. Stannard 1962.

265. Ruscelli registra tra le sue «imprese illustri» l'immagine di una pianta profumata unita a una di cipolla, con il motto PER OPPOSITA ("[Fiorita] attraverso gli opposti"),

[207] F.N. Odora de la medesima dottrina di Teofrasto, il quale scrisse che le cose odorifere, piantate appresso l'agre, come la cipolla, odorano maggiormente. Ma poi che siamo fra gli odori, pensate questa, che a me pare bellissima. Io fingerei un mirto in riva ad amplissimo fiume, non lontano ad una fiamma o ad altra cosa che dimostrasse il vestigio almeno de l'incendio, sotto un cielo quasi piovoso, nel quale apparisse il sole e, disgombrando le nubi più folte, si dipingesse l'arco celeste di più colori. **[208]** Per dichiarazione de l'impresa si deve sapere che il mirto d'Egitto avanza tutti gli altri d'odore: però vorrei che il fiume fosse conosciuto esser il Nilo: il che non malagevolmente può esser fatto per artificio del pittore. L'arco celeste rende odorati i luoghi ne' quali appare, e allora più che sia appresso qualche fiume, perché la caliditá e la siccità sogliono esser cagione de gli odori, i quali vengono da l'Arabia e da l'altre parti orientali, che sono caldissime: e la state ne' gran caldi, s'avviene ch'egli piova, la terra suole odorare, perché l'umore, mescolandosi con la materia infiammata, genera un vapore odorato.

C. Avete manifestato il secreto de la natura, ma non aperto ancora la vostra intenzione.

[209] F.N. L'impresa potrebbe servire in materia d'amore, né buono intenditore deve ricercar più oltre; ma se desiderate le parole, possiamo prenderle d'Anacreonte: Κύπριν ὅλην πνέουσα, cioè «spira tutt'amore».[266]

C. Non ricerco più oltre, anzi alcuna volta ho creduto che il dichiarar l'impresa sia contra l'intenzione di colui che non ha voluto essere inteso chiaramente.[267]

attribuendola all'umanista vercellese – ma a lungo al servizio degli Este – Girolamo Falletti (1518-1564): «una tal pianta di rose tra le cipolle suole restringere in sé tanto la sua virtù naturale, che vien per quella cagione a produrre i suoi fiori molto più vaghi et molto più odoriferi che non farebbe se ella fosse piantata o nata altrove. Il che fu ricordato da Plutarco» (Ruscelli 1566, pp. 466-471).

266. A sapori e odori e al loro variare in rapporto alle condizioni atmosferiche di caldo e freddo è dedicato interamente il libro VI delle *Cause delle piante* di Teofrasto, per cui si veda la citata miscellanea Aristotele-Teofrasto-Alessandro di Afrodisia 1513, cc. 195*r*-204*r*. Il mirto egiziano, proverbiale per la potenza del suo profumo, è il protagonista principale dell'ultimo paragrafo (XXVII) la cui rubrica recita: «Quamobrem non omnia odoratorum genera locis omnibus fervidis prodeat et myrti aegyptiae cur odoratissimae sint, cum caeterae inodoratae gignantur. Cur item in Aegypto caetera praeter myrtum inodorata sint» (Aristotele-Teofrasto-Alessandro di Afrodisia 1513, c. 203*r*). L'accostamento dell'arcobaleno alla pianta odorosa, immagine prelevata verosimilmente da Aristotele (*Pr.* 906a-b) e la dimensione inconsueta del fiume («amplissimo») permettono al disegnatore dell'impresa di dichiarare indirettamente la qualità del mirto e la sua provenienza egiziana. Il motto greco è, per Basile 1993, p. 186, non già opera originale di Anacreonte bensì un brandello di un'*Anacreontica* (XLI 8) a lui attribuita ancora nel Rinascimento.

267. Che la ragione fondante di un'impresa non dovesse essere immediatamente comprensibile, ma nemmeno dovesse richiedere una spiegazione dettagliata da parte dell'au-

[210] F.N. A l'altre già dette aggiungerei la corona de' fiori d'aurelia, la quale gli ha somiglianti a l'oro e ha le foglie bianche, come si legge ne l'ultimo libro de l'*Istoria de le piante*; e perché era creduto ch'ella avesse gran virtù e giovasse a l'acquisto de la gloria, vi aggiungerei questo motto SPERATO AVEA. Del pollione ancora, ricordato da Museo e da Esiodo, e de l'antirizzo s'ebbe l'istessa opinione fra quegli uomini che volsero accrescere autorità e reputazione al loro artificio; ma l'aurelia mi piace per la bellezza de la forma e del nome.[268]

[211] C. Noi siamo passati da le cose naturali a le artificiose senza fare menzione del diamante o de l'asbetide, la quale fu impresa del vostro Tancredi nel vostro poema, o de l'oro, che si affina nel fuoco, o d'altra cosa sì fatta.[269]

tore o del portatore, è suggerimento di Giovio e corrisponde di fatto alla seconda delle sue cinque regole: «ch'ella non sia oscura di sorte ch'abbia mestiero della sibilla per interprete a volerla intendere, né tanto chiara ch'ogni plebeo l'intenda» (Giovio 1978, p. 37).

268. «Il poeta assomiglia la sua donna a uno di que' fiori che sono *coronarij generis*. Chiamato *aurelia* da Teofrasto ne l'*Historia de le piante*: del quale alcun portava opinione ch'egli avesse virtù di dare buona fama» (annotazione di Tasso alle *Rime*, parte I, p. 183, a proposito della canzone *Qual più rara e gentile*; notizia segnalata da Basile 1993, p. 186). La fonte primaria è in effetti il solito Teofrasto: «Quinet qui aurelia flore coronat, unguento ex auro ignis experte insperso gloriam, atque existimatione bonam consequit. Habet aurelia florem auro similem» (Aristotele-Teofrasto-Alessandro di Afrodisia 1513, c. 156*r*, passo corrispondente a Theophr. *Hist. Pl.* IX 19 2-3). Il motto SPERATO AVEA, anche per il contesto decorativo nel quale si inserisce, sembrerebbe essere di provenienza petrarchesca: «i capei vidi far di quella fronde / di che sperato avea già lor corona» (*Rvf* 23 43-44). Più che direttamente a Museo ed Esiodo, per il pollione e l'antirizzo bisognerà pensare ancora una volta alla lettura di Teofrasto, cinque righe sopra le informazioni sull'aurelia: «Adde pollium, qui Hesiodo, et Musaeo autoribus ad omnem rem seriam, magnisque faciendam perutile predicat. Quamobrem id noctu effodiunt tabernaculo structo, et ad famam, existimationemque bonam, non minus, quinimo magis valere putatum est. Nec non et antirrhizum appellatum utilem ad gloriam tradidere» (Aristotele-Teofrasto-Alessandro di Afrodisia 1513, c. 156*r*).

269. Come già in casi simili (§§ 27 e 190), il passaggio a una nuova sezione dell'albero tematico avviene inavvertitamente e quasi per caso, al punto da costringere gli interlocutori a recuperare *in extremis* elementi che ancora appartengono al ramo precedente: qui le cose naturali inanimate, come le pietre, di cui fanno parte il diamante e l'asbetide. Il primo era stato utilizzato ad esempio da Francesco Tusignani, «che fece un diamante in mezzo d'un fuoco ardente, col motto SEMPER CONSTANS» (Palazzi 1575, p. 185). Il «vostro Tancredi» è naturalmente il personaggio della *Gerusalemme*, che il Conte mostra di conoscere nella sua versione più recente e aggiornata, stesa nell'autunno del 1593: «Venia poscia Tancredi, in cui dimostro / ha quanto può natura, il ciel, le stelle, / né piú forte di lui nel campo nostro / passò (tranne Riccardo) il varco d'Elle. / D'oro anch'ei splende, e l'oro aggiunge a l'ostro, / sparso pur d'aurei strali e di facelle; / e porta ne lo scudo accesa pietra / che non s'estingue, ardendo, e non si spetra» (*GC* I 57). Su questo passo, e in generale sulla scarsa conoscenza tassiana dei lapidari medievali, testimoniata dal pochissimo spazio che egli

F.N. Nuova fatica ci si appresenta: e mi pare che, parlando de le cose artificiose, mi vengano incontro i pegasi, le gorgoni, le sfingi, i centauri, i minotauri, le arpie, i cerberi, i ciclopi, i gerioni e tutti quei monstri da' quali fu spaventato Enea, guidato da la Sibilla.

C. Mi ricordo de' versi:

> Multaque praeterea variarum monstra ferarum,
> Centauri in foribus stabulant Scyllaeque biformes
> Et centumgeminus Briareus et bellua Lernae
> Horrendum stridens, flammisque armata chimaera,
> Gorgones harpiaeque et forma tricorporis umbrae.

[212] F.N. A guisa di Enea, il quale *strictam aciem venientibus offert*, potete con l'acume del vostro ingegno opporvi a così spaventosa schiera;[270] ma io

dedica all'argomento nelle pagine del *Conte*, cfr. BASILE 1979/2, p. 396, e soprattutto BASILE 1986, pp. 11-12, dove si indica quale possibile fonte, per la pietra che brucia in eterno, ISID. *Etym.* XVII 4 4 (cui andrebbe aggiunto forse PLIN. *Nat. Hist.* XXVII 10 26). A ragione GAYLARD 2013 segnala però la vicinanza tra l'arme di Tancredi nella *Conquistata* e l'impresa di Federico da Montefeltro, utilizzata poi da Alfonso I d'Este con alcune varianti: «portò una palla di metallo, piena di fuoco artificiale che svampava per certe commissure, ed è di tale artificio che a luogo e tempo il fuoco terminato rompendosi farebbe gran fracasso di quegli che gli fussero incontra, ma gli mancava il motto, il quale gli fu poi aggiunto dal famoso Ariosto, e fu: *Loco et tempore*. E fu poi convertito in lingua francese per più bellezza dicendo: *A lieu et temps*» (GIOVIO 1978, p. 88). Notizie sull'asbetide, conosciuta anche come asbesto e corrispondente all'odierno amianto, Tasso avrebbe potuto leggere in realtà anche nella letteratura coeva, come il *Trattato delle gemme* di Lodovico Dolce: «è pietra di color di ferro, la quale è nell'Arcadia, overo nell'Arabia detto Abestone, cioè *inestinguibile*: perciochè quando è acceso, ritien perpetua la fiamma. Onde i gentili l'honorarono ne candelieri che si ponevano ne Tempi, in guisa che esso ritiene in lui fortissima e insestinguibil fiamma, la quale non è ammorzata dalle piogge» (Venezia, Sessa, 1565, p. 57). L'immagine era conosciuta pure in ambito amoroso, con il motto ARDET AETERNUM oppure SIC EGO, come testimoniato da PALAZZI 1575, p. 163: «Si valse il signor Demofonte Arsilli dell'asbesto, pietra di natura che si accende e arde talmente che non se ne puote il fuoco estinguere, come il suo nome ci dimostra».

270. La nuova grande area tematica, quella degli elementi non più figli della natura bensì della cultura e dell'arte umane (le «cose artificiose»), si inaugura con una «spaventosa schiera» di creature mostruose prelevata da un ben noto passo virgiliano, laddove Enea si appresta a varcare i cancelli dell'Ade: «Inoltre molte figure mostruose di vari animali stanno / sulla porta, i Centauri, le Scille dalla doppia forma, / Briareo dalle cento braccia, la belva di Lerna / che stride terribilmente, la Chimera armata di fiamme, / le Gorgoni, le Arpie, e l'ombra del triplice corpo» (*Aen.* VI 285-289). Il Forestiero continua da dove il Conte si è interrotto, citando un po' a spanne i versi immediatamente successivi: «Corripit hic subita trepidus formidine ferrum / Aeneas strictamque aciem venientibus offert» («Preso da un

sono assicurato dal Pegaso, ch'è animale amico a' poeti, e fu impresa del gran cardinale Farnese, nuovo Mecenate o più tosto nuovo Augusto de' nostri tempi, il quale non solo aperse il fonte di Parnaso a i belli ingegni, ma fece d'Elicona nascer fiume, anzi i fiumi di felicissima eloquenza: seppelo Roma e l'udì in quello fortunatissimo secolo il Bembo, il Tolomei, il Guidiccione, il Molza, il Cappello e 'l Caro e altri gentilissimi poeti. Ma non più di questo.[271] **[213]** Il

improvviso terrore, Enea afferra la spada / e la mostra sguainata a chi gli viene incontro», *Aen.* VI 290-291).

271. Il mitologico cavallo alato, generatosi dal collo di Medusa quando Perseo le tagliò il capo, era già stato citato nel dialogo al § 31 assieme alla Chimera, laddove si parlava delle imprese guerresche degli antichi tramandate dalla letteratura eroica. Giunge qui alla mente del Forestiero, che dichiara così implicitamente di essere egli stesso poeta, perché Pegaso sarebbe in grado di difenderlo («io sono assicurato») dalla spaventosa schiera di mostri appena richiamata dal Conte, che in quanto non poeta può servirsi invece soltanto della propria intelligenza pratica («l'acume del vostro ingegno»). Alessandro Farnese (1520-1589), omonimo del nonno Paolo III (1468-1549) che lo aveva fatto cardinale giovanissimo appena giunto al potere nel 1534, è per il Forestiero una figura che assommava in sé i caratteri del sovrano stimato e potente («nuovo Augusto») e del sostenitore delle arti («nuovo Mecenate»), come attesta il fiume di eloquenza stimolato dalla sua generosità nei confronti di letterati e poeti: Pietro Bembo (1470-1547, che lo celebrò in versi nel 1536-38), Claudio Tolomei (1492-1555, suo cortigiano dal 1548), Giovanni Guidiccioni (1500-1541, lui pure a Roma dal 1543), il modenese Francesco Maria Molza (1489-1554), Bernardo Cappello (1498-1565, esule da Venezia e protetto dai Farnese dopo il 1540) e infine Annibal Caro (1507-1566), dal 1543 segretario di Pier Luigi Farnese – padre del cardinale – e suggeritore tra le altre cose dei temi mitologici del ciclo di affreschi di Palazzo Farnese a Caprarola. Giovio 1978, pp. 126-128, in un lungo passo dedicato alle imprese del cardinale Alessandro, ne cita tre: il bersaglio, invenzione del Molza ricordata poco avanti anche nel *Conte* (§ 224); il cartiglio vuoto e infine il fulmine a tre punte, entrambe proposte dal Giovio in momenti diversi della sua vita. Quella con Pegaso visto nel momento in cui riceve ali e corona, con un paesaggio sullo sfondo e il motto HUIUS AURA, era stata portata da Alessandro Farnese in giovanissima età, come attesta una moneta della metà degli anni trenta ricordata da Annibal Caro in una lettera alla duchessa d'Urbino Vittoria Farnese del 15 gennaio 1563: «un Pegaso [...] che par che esca dal sole, perché si finge che nascesse dall'Aurora, e percuote con una zampa dinanzi il monte Parnaso, donda fa uscire un fonte. Questo cavallo alato significa l'eloquenzia e la poesia [...]. Il motto dice ΗΜΕΡΑΣ ΔΩΡΟΝ, che vuol dire *Dono del giorno*, per esser nato, come è detto, dall'Aurora, e sceso dal cielo; fu invenzione del Molza» (Caro 1581, pp. 196-197, ma ne parla anche Palazzi 1575, p. 120). Vedi però anche Cenzi 1600, c. E*v* («il Cavallino che va a prender l'ale [è immagine] scolpita nelle medaglie di lui Giovanetto di tredici anni»), e naturalmente la letteratura numismatica: *Renaissance medals from the Samuel H. Kress Collection at the National Gallery of Art*, based on the catalogue of the Renaissance medals in the Gustave Dreyfuss Collection by G.F. Hill, revised and enlarged by Graham Pollard, London, Phaidon Press, 1967, p. 63, scheda n. 338a (ma un esemplare migliore si conserva al Victoria and Albert Museum); e *Le medaglie italiane del XVI secolo*, a cura di Giuseppe Toderi e Fiorenza Vannel, Firenze, Edizioni Polistampa, 2000, II, pp. 487-488, scheda

gorgone o la testa di Medusa o l'idra fu portata per significazione di pensiero amoroso con questo motto E S'IO L'UCCIDO, PIÙ PRESTO RINASCE. Il signor Antonio Feltro, gentiluomo napolitano conosciuto per la memoria e per la fama del padre, portò la testa di Medusa con questo motto TELA OMNIA CONTRA.[272] E la chimera similmente fu impresa d'un nobilissimo cavaliero mio amico, a la quale aggiunse questa parola d'Orazio CEDIT, e per intelletto può supplire con le seguenti: *tremendae flamma chimerae*.[273] **[214]** Il

n. 1440. Sull'influsso benefico di Pegaso nei confronti dei poeti, BASILE 1993, p. 187, propone di tenere in considerazione quali fonti classiche almeno HES. *Theog.* 319 e HYG. *Fab.* 157.

272. Il Forestiero mette in fila, e quindi implicitamente associa, tre mostri mitologici molto simili tra loro come la gorgone, la medusa e l'idra, accomunate dalla pericolosità e velenosità delle loro spire come pure dalla capacità di queste di autorigenerarsi (per le fonti classiche e letterarie si rimanda ai §§ 92-93 e relative note). All'ultimo mostro, l'Idra di Lerna, oggetto di una delle fatiche di Ercole, fa riferimento la prima impresa citata, costruita con il motto petrarchesco E S'IO L'UCCIDO, PIÙ PRESTO RINASCE a conferma dell'interpretazione amorosa dell'immagine: «Da l'altra parte un pensier dolce et agro, / con faticosa et dilectevol salma / sedendosi entro l'alma, / preme 'l cor di desio, di speme il pasce; / che sol per fama gloriosa et alma / non sente quand'io agghiaccio, o quand'io flagro, / s'i' son pallido o magro; / et s'io l'occido più forte rinasce» (*Rvf* 264 55-62). L'impresa era nota per essere portata dal solito Curzio Gonzaga, personaggio citato esplicitamente nel *Conte* per ben tre volte – per l'aquila che fissa il sole (97), per il vitello marino in mezzo ai flutti (183) e di nuovo per il pino colpito dal fulmine (193) – e qui curiosamente taciuto forse per evitare un eccesso di riferimenti a una singola persona: «Curzio [...] figliuolo di Luigi, discendente di Corrado dei signori di Mantova, [...] portava ancora l'idra col breve: *E s'io l'uccido, più presto rinasce*, quando l'amata gli disse che avesse deposto ogni speranza di essere riamato: e la figura di amore tenente nell'una mano e nell'altra un'ala col motto: *Con queste*; col primo emblema alludendo che non poteva obbliare l'affetto per la donna, che amava: col secondo che con le insistenze avrebbe trionfato» (PADIGLIONE 1864, pp. 10-11, dove non si esplicita però alcuna fonte coeva al portatore dell'impresa). La testa di Medusa con il motto latino TELA OMNIA CONTRA ("Contro di me tutti i dardi") non si spiega senza il riferimento allo scudo di Minerva, già citato al § 113 e di nuovo al 214, capace di attirare a sé tutti i colpi inferti dai nemici. Il portatore dell'insegna sembrerebbe essere un membro della nobile famiglia napoletana dei Feltro, con la quale Tasso ebbe scambi piuttosto intensi negli ultimi anni della sua vita. Cfr. almeno il sonetto dedicato a Orazio Feltro (*Rime*, n. 1472) e la trentina di lettere allo stesso spedite da Roma a Napoli tra il 1589 e il 1594 (*Lettere*, voll. IV-V, *passim*).

273. «Vidi pur un'altra medaglia di una gentildonna fatta di sua mano, la quale per avere avuto una molto onorata e notabile impresa, non mi s'è mai potuta scordare; e questa è Bellorofonte e la Chimera. E il motto era del verso d'Oratio CECIDIT TREMENDAE FLAMMA CHIMERAE» (DOMENICHI 1556, p. 122). Il breve motto indicato da Tasso in una forma corrotta – CEDIT ("Cede") per CECIDIT ("Cadde") – e il resto della citazione latina richiamata a fine frase per una migliore comprensione del contesto («per intelletto») rimontano in effetti a HOR. *Od.* IV 2 15-16. L'eccessiva oscurità della componente verbale di questa impresa sarebbe stata biasimata anche da FERRO 1623, p. 132: «il motto è tra i difettosi, e tra quei che

minotauro nel laberinto, con l'inscrizione IN SILENTIO ET SPE, fu del signor Consalvo Perez.[274] La gorgona, come è noto a ciascuno, fu scolpita da Fidia ne lo scudo di Minerva: io per l'impresa vi aggiunsi il motto TERRORE ET ARMIS.[275] **[215]** E la sfinge fu parimente simbolo de gli antichi e usata dal Giovio con questo detto INCERTA ANIMI DECRETA RESOLVIT.[276] **[216]** Ma passiamo a i tempi, a le colonne, a le piramidi, a le mete, a' teatri

niente dichiarano. Ercole Tasso l'apporta col verso intero CECIDIT TREMENDAE FLAMMA CHIMERAE, onde meritatamente la danna, come quella, c'abbia la figura soverchia».

274. Tra le imprese utilizzate già in epoca romana, subito dopo quella celebre dell'aquila vi era, secondo Ruscelli, l'immagine del «Minotauro, che era una figura di mezo uomo, e mezo toro, racchiusa in un laberinto. Nella qual'insegna potean comprendere molti bei pensieri, perciochè primieramente con la forma del Minotauro, mista di due nature, potean forse voler intender le cose principalissimamente importanti nella guerra et nei governi, cioè la forza, intesa per il toro, et la prudenza et il consiglio et intelletto, inteso per l'uomo, et col laberinto volesser mostrar la gran secretezza che si conviene in ogni governo, ma sopra ogn'altro in quel della guerra. [...] Et così parimente conviene ad un prudentissimo capitano, o principe, o ministro d'importanza [...]. Et in questo sentimento si può tener per certissimo, che sia fondata l'intentione del Signor Consalvo Perez, in questa impresa vedendosi [...] egli a quel Minotauro, con l'indice della mano sinistra in bocca, fa far manifesto segno di silentio, [...] et con la mano destra si vede seminar nel campo verde del laberinto col motto IN SILENTIO ET SPE» (Ruscelli 1584, pp. 383-387). Il motto, da sciogliersi con "Nel silenzio e per mezzo della speranza" (ma reso a volte anche con "Nell'abbandono confidente"), è citazione biblica molto cara a santa Teresa d'Avila (1515-1582) e a tutto l'ordine dei Carmelitani, tratta dalla versione vulgata di Is 30,15: «In silentio et in spe erit fortitudo vestra». Consalvo Perez (1500-1566), segretario imperiale di Carlo V e Filippo II, noto anche per essere stato il primo traduttore castigliano dell'*Odissea*, è ricordato brevemente nel *Nifo* (§ 186), alle cui note si rimanda (ma vedi anche Vagni 2020, p. 17).

275. L'ennesimo ritorno, dopo i §§ 92-93 e 211-213 (ma ricomparirà ancora nel 259), dell'immagine della Medusa sarà forse spia di un testo non rifinito a puntino, non a caso in una zona che è tra le filologicamente più tormentate del dialogo. Il riferimento mitologico vale qui soprattutto per il motto di apparente invenzione tassiana ("Con il terrore e con le armi"), che soltanto alcuni decenni più tardi poteva già essere ripreso nel *Mondo simbolico* di Picinelli quale testimonianza di una cultura vulgata: «Il teschio di Medusa, delineato nello scudo di Minerva, si ritrova col titolo TERRORE ET ARMIS, i quali si può dire che siano i poli per ottener le vittorie, poiché non solamente con l'armi, ma, e molto più, con la fama terribile e minacciante i popoli si soggiogano e s'abbattono» (Picinelli 1670, p. 130).

276. «Ultimamente ho fatto un'impresa, a richiesta di messer Camillo Giordani iureconsulto, dicend'egli che stava nell'animo suo ambiguo e sospeso di prendere un certo partito e che per risolversi n'aspettava parere e consulto dall'oracolo. E così feci la Sfinge degli Egizi che suole interpretare gli enigmi e le cose astruse, col tempo, il quale è significato per un serpente che si inghiottisce la coda, col motto che dice: *Incerta animi decreta resolvet*» (Giovio 1978, p. 142). Sull'ampia diffusione del simbolo della sfinge nella cultura rinascimentale, a partire dagli *Adagia* erasmiani fino agli *Emblemi* di Andrea Alciati e al solito Valeriano 1556, si veda la panoramica offerta da Rosano 2018. Nel *Conte* la sfinge era già comparsa brevemente (31) in riferimento al mito di Eteocle e Polinice.

e a l'altre maraviglie de l'umano artificio; e, se vi pare, lasciamo da parte la minuta divisione de l'arti, la quale altri potrà ricercare nel *Politico* di Platone, perché, quantunque l'arte imiti la natura ne l'ordine, nondimeno, quando il tempo ci affretta al dipartire, potremo in parte tralasciarlo.

C. Io saprò dove cercarne.

[217] F.N. Poiché mi concedete ch'io trapassi l'ordine, comincerò dal fine, cioè da le colonne di Carlo Quinto, imperadore oltre tutti gli altri gloriosissimo, il quale trapassò tutti i termini de la gloria mondana: però a le colonne di Ercole aggiunse questo PLUS ULTRA.

C. Questo è un cominciare più tosto da l'infinito, il quale non ha principio né fine.[277]

F.N. È come voi dite: avviciniamoci dunque a le mete del granduca Guidobaldo, ne le quali è proposto il premio a colui che passa tutti gli altri ne l'amar la virtù, co 'l motto Φιλαρετοτάτω,[278] o a la piramide del cardinale di Lo-

277. «Ogni istromento di artefice e ogni cosa artificiale, come palazzi, torri, piramide, colossi, archi, tempii, altari, vestimenta, vasa e altre cose a queste simili ponno usarsi nell'imprese» aveva affermato Palazzi 1575, p. 168, in un passo qui riecheggiato senza troppi scrupoli e che autorizza il Forestiero, dopo un frettoloso rimando alla suddivisione platonica delle arti umane (*Plt.* 258b-261a), a procedere senza indugi all'esemplificazione dei casi. Si infittiscono in effetti, a partire da questo punto, i riferimenti al tempo che si fa breve, in concomitanza con l'appressarsi del tramonto e quindi del termine della giornata di dialogo, quando i due interlocutori saranno costretti a separarsi («il tempo ci affretta al dipartire»). Non necessita di grandi spiegazioni, d'altronde, la celeberrima immagine delle colonne d'Ercole – cioè lo stretto di Gibilterra – varcate dall'imperatore Carlo V sia metaforicamente con la sua gloria, sia fisicamente con gli investimenti spagnoli nelle scoperte geografiche del Nuovo Mondo. A partire da questa immagine di confini spalancati, richiamandosi implicitamente a una frase precedente del Forestiero («comincerò dal fine»), il Conte si concede una considerazione ironica giocata sull'opposizione tra finito e infinito. L'impresa era già stata registrata, tra i molti, da Paradin 1557, p. 29; Giovio 1978, p. 46; Palazzi 1575, p. 36; Bargagli 1578, p. 87; e infine da Ruscelli 1584, p. 104, che si dilunga sull'inadeguatezza grammaticale della formula latina PLUS ULTRA ("Ancora oltre") e sull'originario utilizzo, da parte del giovane Carlo d'Asburgo, della versione franco-borgognona PLUS OUTRE. Ma vedi anche Ruscelli 1556, pp. 190-192.

278. Il trapasso all'iconografia successiva avviene per opposizione alla precedente: dalla prospettiva infinita delle colonne d'Ercole ai traguardi, o «mete», intesi come punti fissi nello spazio e metri di paragone tra contendenti. Già Ruscelli 1566, pp. 289-294, associava l'impresa a Guidobaldo II Della Rovere (1514-1574), che nel *Conte* ricorre qui per la terza volta dopo i §§ 103 e 161. Il motto greco Φιλαρετοτάτω è sciolto da Ruscelli con la variante latina VIRTUTIS AMANTISSIMO ("Al supremo amatore delle virtù"). Cfr. Montorfani 2026. Anche l'associazione tra mete e piramidi, operata dal Forestiero senza ulteriori spiegazioni all'interno di una singola frase, si giustifica con il ricorso alla medesima fonte: «Nella forma delle mete antiche, io non so come avenga, che si truovi oggi tanta differenza, et che la maggior parte ancora de' dotti tenga, che elle fossero della stessa forma delle Piramidi.

rena, circondata da l'edera, co 'l motto TE STANTE VIREBO, o a quell'altra di Egitto, co 'l motto UMBRAE NESCIA.

[218] C. Avete lasciata la piramide di Lorenzo Cibo, il quale la figura co 'l sole in cima e con due mani congiunte su la pietra quadra, percioch'ella ancora ci dimostra l'infinito co 'l motto SINE FINE, e le colonne di Carlo Nono insieme congiunte, co 'l detto PIETATE ET IUSTITIA, e quelle del fumo e del fuoco, celebrate ne le sacre lettere, le quale portò il signor Bartolomeo Vitellozzo con le parole ESTOTE DUCES.[279]

Onde come le Piramidi stesse, o come gli obelischi, o Aguglie a facce piane si veggon figurate, o dipinte per molti luoghi» (Ruscelli 1566, p. 289, poi anche in Palazzi 1575, p. 126).

279. Utilizzata alternativamente da Giovanni di Lorena (1498-1550) e dal nipote Claudio di Guisa (1524-1574), pure cardinale con quel titolo, l'immagine dell'edera abbarbicata alla piccola piramide allungata – di fatto quasi un obelisco in scala ridotta – è registrata per lo zio da Paradin 1557, p. 72 («Entrant dernierement Monsieur le R. Cardinal de Lorreine en son Abbaye de Cluny, estoit eslevée au portal d'icelle sa Devise, qui est une Pyramide, avec le Croissant au dessus»), e per il nipote da Ruscelli 1566, p. 158, che così la spiega: «si può comprendere che questo Cardinale con questa impresa abbia voluto dimostrare al suo Re, che stando egli sotto l'ombra di sua Maestà, non tema d'offesa alcuna, che qual si voglia malignità d'uomini o di fortuna potesse ordirgli. Nelle figure si vede un'Edera, che s'appoggia ad una Piramide, in cima della quale è una Luna, onde è il motto TE STANTE VIREBO, che in italiano diceria *Fin che tu starai, io sarò verde*. Può referir la parola TE così alla Luna, come alla Piramide». Dove è da notare che la luna era uno dei simboli del re di Francia, da aggiornare di volta in volta a seconda dei casi: Francesco I (1515-1547), Enrico II (1547-1559), Francesco II (1559-1560), Carlo IX (1560-1574) e infine Enrico III (1574-1589). Della medesima impresa non mancavano però anche letture in chiave teologica o morale, con la luna a significare la Chiesa in luogo del sovrano francese, cfr. Françon 1945. L'altra immagine con cui si chiude la battuta del Forestiero, detta «d'Egitto» per distinguerla dalla prima che era più simile a un piccolo obelisco, è invece una vera e propria piramide "Ignara dell'ombra" (UMBRAE NESCIA), simbologia che a partire dal Seicento verrà associata di frequente alla Vergine Immacolata e che all'epoca di Tasso era usata ancora a scopi privati: «La Piramide d'Egitto, di cui si scrive che non faceva mai ombra, il che per fare più conoscere vi aggiunse il Sole sopra perpendicolare Monsig. Rinaldo Corsi per la Signora Francesca Baglioni Orsina» (Ferro 1623, p. 576). Una variante di questa, con l'aggiunta di due mani strette sulla base della piramide, fu portata da Lorenzo Cybo (1500-1549), marchese di Massa, «nella quale si può ricordare che quando gli antichi volevano in figura dimostrar Iddio, ponevano, fra l'altre principali e più frequenti figure, il Sole, e parimente quando volevano denotare una gran fermezza, ponevano la piramide sopra la base o pietra quadrata, e per la fede e lealtà, ponevano le due mani fra loro congiunte» (Ruscelli 1566, p. 40). La breve carrellata proprosta dal Conte a complemento di quanto detto dal Forestiero si chiude con due prelievi da Bargagli 1578, p. 90 («cadendo in questo modo le colonne degli Imperadori, mal potranno tenersi in piedi quelle de Re, quantunque procaccino di sostentarsi l'una l'altra insieme: quali sono le due colonne di Carlo nono re di Francia, tra loro nel mezzo avinchiate, e sopra esse una corona reale col motto PIETATE ET IUSTITIA») e ancora da Ruscelli 1566, p. 433: «molte volte la Scrittura mette le nuvole, o l'intende per creature Angeliche, o ministri di Dio, da rapir la mente nostra al Cielo, o da communicare a noi la

[219] F.N. Belle sono veramente e degne di memoria, ma da altri a pieno descritte: veniamo adunque a i tempi, e prima a quello famosissimo di Diana Efesia, impresa del famosissimo signor Luigi Gonzaga con l'inscrizione UTRAQUE CLARESCERE FAMA, o a quella del tempio di Giunone Lacinia nel quale sotto il cielo aperto era l'altare con la cenere immobile a tutte le procelle, come affermano Plinio e Valerio Massimo.[280]

C. Maraviglioso altare fu questo.

[220] F.N. Anzi maravigliosissimo; laonde in sua comparazione non estimo più miracoloso quello in cima al monte Olimpo, perché i venti non turbano la purità de l'aria e del cielo sempre sereno, come si legge in quei versi di Claudiano:

... Sed ut altus Olimpi
Vertex, qui spatio ventos hiemesque relinquit,

sua gloria. E similmente altre volte ci nomina, o circoscrive essi Angeli, o ministri Divini, in forma di fuoco. [...] Voglio dunque per l'espositione di questa impresa finir di dire, che quelle colonne di nuvole e di fuoco, se ben sono alcuna volta dalla Scrittura nominate come se fossero Iddio stesso, non s'hanno però da dire, che ella ristrettamente l'intenda se non per gli Angeli e ministri suoi, che guidavano quel popolo al cenno di Dio». L'immagine e il motto ESTOTE DUCES ("Siate [le mie] guide") comparivano effettivamente nello stemma di Bartolomeo Vitelleschi, vescovo di Corneto morto nel 1463.

280. «Luigi Gonzaga [...] essend'egli venuto co' soldati imperiali all'assalto di Roma, fra la porta Aurelia e la Settimiana, dopo già preso il borgo di San Pietro per l'ardire de' soldati di quella bandiera e miserabilmente saccheggiata Roma da' Tedeschi, Spagnuoli e Italiani ch'aderivano alla parte cesarea, egli diceva che 'l soldato deve avere per iscopo la fama, o buona o trista ch'ella si sia, quasi dicendo che la presa di Roma e la rovina, ancor che fusse abominevole ad ogni buono italiano, pensava nondimeno che gli dovesse dare fama e reputazione. E per questo inventò l'impresa del tempio di Diana Efesia, il quale essendo abbruciato da un uomo desideroso di fama, né curandosi ch'ella fusse pessima ed empia per aver distrutto la più bella cosa del mondo, gli fu fatto da' Greci un dispetto che non si nominasse mai il nome di lui come scelleratissimo e abominevole; il motto suo diceva *Alterutra clarescere fama*. Il quale motto gli fu poi messo da me e fu approvato e lodato da lui e da altri, avendone esso posto un altro che non ci pareva così vivo, cioè *Sive bonum sive malum fama est*» (Giovio 1978, pp. 117-118). Il condottiero imperiale Luigi Gonzaga (1500-1532), detto "Rodomonte", portava anche una seconda impresa, alla quale rimanda in realtà la fonte suggerita da Basile 1993 per questo passo: «di color azzurro con quadretti a doi a doi alternati, de' quali mostrava l'uno ricamato uno Scorpione, l'altro questo motto, *Qui vivens laedit, morte me detur*» (Palazzi 1575, p. 57). Ma sul tema della duplice fama vedi Basile 1993, pp. 56-57, e relativi riferimenti alle annotazioni tassiane al sonetto *Costei, ch'asconde un cor superbo ed empio*. Sempre da Giovio 1978, p. 116, deriva anche la seconda immagine qui citata, il tempio di Giunone Lacinia «col fuoco acceso che per nessun vento si spegneva mai», impresa portata da Alfonso d'Avalos e concepita per lui da Antonio Epicuro sulla scorta di Plinio (*Nat. Hist.* II 107 111) e di Valerio Massimo (I 8 ext. 18).

Perpetuum nulla concretum nube serenum,
Celsior exurgit pluviis auditque ruentes
Sub pedibus nimbos et rauca tonitrua calcat.[281]

[221] Ma che in questa parte de l'aria perturbata da' venti un altare possa conservar le ceneri un anno intero, è miraculo forse maggiore, e di religione più tosto che di natura.

C. Altri nondimeno volse che in quello altare fosse il fuoco sempre acceso, e prese errore peraventura, perché attribuì al tempio di Giunone Lacinia il fuoco, il quale fu sempre conservato in quello di Vesta, come scrive Plutarco: e s'egli peraventura s'estingueva, non era lecito d'accenderlo di cosa terrena, ma con alcuni vasi triangolari si prendeva dal sole.

[222] F.N. Doppo questi tempi fu dipinto quello edificato da Marcello a la virtù e a l'onore insieme, in modo che non si poteva entrare in quello de l'onore se non per quello de la virtù, con questa inscrizione PATET ADITUS.[282]

281. «Ma come la cima dell'alto Olimpo, / che lascia lontani, sotto di sé, il vento e le tempeste / – la sua perpetua serenità non è violata da alcuna nube, / ma si staglia più elevato delle piogge e sente / le nuvole precipitare ai suoi piedi e calpesta i tuoni roboanti» (Claudiano, *Panegirico per il consolato di Manlio Teodoro*, vv. 206-210, qui nella traduzione di Ravalico 2016, pp. 17-18). L'immagine, di lunga tradizione letteraria e molto cara a Tasso, è anche in una lettera al cardinale Michele Bonelli: «Ma s'io ho assomigliato Vaticano al cielo, perché non posso assomigliarlo a l'Olimpo? il quale come si scrive non è perturbato da' venti, che non sogliono muover le ceneri de' sacrifici. Deveva dunque più fidarmi del mio buono intendimento, che diffidar di mia o d'altrui imperfettione» (*Lettere*, IV, n. 991, datata da Emilio Russo al 1587-89). Ma vedi anche Palazzi 1575, pp. 162-163: «Giovanni Battista Campeggi, Vescovo di Maiorica, ha per impresa il monte Olimpo, intorno al quale sono molte nuvole, che non aggiungono però alla sommità di quello, col motto SUPERIORA ILLAESA; poiché (per quanto scrivono molti autori) questo monte è di tanta altezza, che le nuvole con la sua cima trapassa».

282. La convinzione errata che il tempio nel quale bruciava un fuoco perenne fosse quello dedicato a Giunone Lacinia, come si è visto, era già in Giovio 1978, p. 116, e come tale è ripresa senza discussioni da Ruscelli 1566, pp. 50-61. La notizia corretta andava ricercata effettivamente in Plutarco: «A Numa è attribuita la consacrazione delle Vestali, e in generale il culto e la cura del fuoco perpetuo affidato alla loro cura. [...] E se per caso si spegne [...] allora dicono che non deve essere riacceso da altro fuoco, ma reso fresco e nuovo, accendendo una fiamma pura e incontaminata dai raggi del sole. E per fare questo di solito si servono di specchi metallici concavi a forma di triangolo» (Plut. *Num.* IX 5-7); ma vedi almeno anche Cic. *Cat.* IV 9. Dopo Tasso pure la letteratura sulle imprese acquisisce la distinzione: «Il Tempio della Dea Veste col titolo sopra *Vesta*, per farlo conoscere, haveva Francesco Lanci con parole PECTORE SIC CLAUDITUR IGNIS» (Ferro 1623, p. 687). Il console e condottiero romano Marco Claudio Marcello eresse invece un tempio dedicato contemporaneamente a Onore e Virtù, contravvenendo alla regola secondo la quale un tempio poteva essere intitolato a un solo dio: «Marcellum aliae atque aliae obiectae

Bello è ancora il teatro co 'l motto spagnuolo EL BUENO A SI MISMO.[283] Belle sono le statue, come quella del Palladio portata per impresa da molti, e quella di cui scrive Svetonio ch'era nel tempio di..., ne la quale, in quel tempo che Cesare vinse Pompeo, germogliò un ramo di palma: io ne feci l'impresa con questo motto EX RELIGIONE VICTORIA.[284]

animo religiones tenebant, in quibus quod cum bello Gallico ad Clastidium aedem Honori et Virtuti vovisset dedicatio eius a pontificibus impediebatur, quod negabant unam cellam amplius quam uni deo recte dedicari, quia si de caelo tacta aut prodigii aliquid in ea factum esset difficilis procuratio foret, quod utri deo res divina fieret sciri non posset; neque enim duobus nisi certis deis rite una hostia fieri. Ita addita Virtutis aedes adproperato opere; neque tamen ab ipso aedes eae dedicatae sunt» (Liv. *Ab Urbe condita* XXVII 25). Un'impresa con questa immagine, non però con il motto PATET ADITUS ("L'ingresso è aperto"), è ricordata da Domenichi: «[Al] Signor Iacopo Sesto Appiano d'Aragona, Signor di Piombino e molto nobile e cortese signore, [...] ho fatto un'impresa, a mio giudicio, conveniente a meriti suoi: la quale è il tempio dell'Honore e il tempio della Virtù, congiunti l'uno all'altro, di modo che non si può entrare nel tempio dell'Honore se non per quello della Virtù, sì come fu già dedicato in Roma da Marco Marcello» (Domenichi 1556, p. 140, ma la notizia è già in Ammirato 1562, pp. 76-77 e 229).

283. Il letterato di Correggio Rinaldo Corso (1525-1582) era solito portare come impresa un «Anfiteatro, col motto Spagnuolo *El bueno a si mismo* (*Vir bonus ipse sibi*). L'uomo, che è veramente buono, è teatro o anfiteatro a se stesso, cioè chi ama le virtù e la bontà per vera virtù et bontà d'animo non attende né cura di farne spettacolo al mondo, né che i popoli gli tengan volti gli occhi sopra et lo laudino» (Ruscelli 1566, p. 553).

284. La mancata individuazione del nome del tempio – con relativo buco tipografico in corrispondenza dei puntini di sospensione (come al § 202) – nel quale sarebbe avvenuto il miracolo del germoglio di un ramo di palma da una statua votiva si deve, secondo Basile 1993, pp. 192-193, alla frettolosa lettura da parte di Tasso di una pagina di Valeriano, nella quale si elencano alcuni casi simili: «Et felicis augurii causa Augustus Palmam inter iuncturas lapidum enatam ante domum suam, in compluvium deorum Penatium transtulit, utque coalesceret magno opere curavit, Caesaris factum secutus, qui castris locum capiens, inter sylvas, quas caedebat, repertam Palmam conservari ut omen victoriae iussit. Ad haec Caesariae victoriae adversus Pompeium in Pharsalia praelio commisso Trallibus Palma ostentum dedit, exorta repente eodem ferme tempore, quo haec gesta sunt, penes Caesarianae statuae basin, quae in templo Victoriae dicata erat» (Valeriano 1556, L, *De iis quae per palmam et laurum significentur*, c. 370*r*). Il busillis si spiega infatti non con il *De vita Caesarum* di Svetonio, come creduto erroneamente anche da Guasti 1859, III, p. 433, bensì con Valerio Massimo – non citato da Valeriano – che rimanda senz'altro al tempio della Vittoria della città di Tralle in Lidia: «palmam viridem Trallibus in aede Victoriae sub Caesaris statua inter coagmenta lapidum iustae magnitudinis enatam. Quibus apparet caelestium numen et Caesaris gloriae favisse et Pompei errorem inhibere voluisse» (Val. Max. I VI 12). Più semplice allora la spiegazione del primo caso, cioè il furto della statua lignea di Pallade Atena, protettrice della città, da parte di Ulisse e Diomede nel contesto della guerra di Troia. Il motto tassiano EX RELIGIONE VICTORIA ("Dalla religione deriva la vittoria"), affine al più noto IN HOC SIGNO VINCES, si inscrive perfettamente nel rinnovato slancio

[223] C. Mi maraviglio che il mausoleo d'Artemisia e quello d'Augusto e d'Adriano imperadore non abbiano dato soggetto a l'imprese: e potean darlo il Circo Massimo e il Settizonio parimente; e dapoi che l'uomo aveva posto mano a le piramidi, a le mete, a i tempi, a i teatri, non doveva lasciar gli archi e le terme senza emulazione.[285]

[224] F.N. L'ardimento umano non ha voluto ancora promettere tutte le cose di se medesimo, ma ne le imprese riguardevoli si conosce senza fallo molto ardire del facitore: passiamo dunque a l'altre. Il bersaglio co 'l motto greco Βάλλ'ὅυτωζ, preso da l'*Iliade* d'Omero, può dichiarar l'intenzione di quello illustrissimo signore la cui autorità poteva essere scudo al valore de' fratelli, se pure non voleva intendere la suprema autorità del zio.[286] De lo scudo de la Verità, di cui si legge ne la Scrittura, è stata fatta impresa co 'l motto CIRCUMDABIT.

[225] C. Concediamo questo poco tempo che n'avanza a l'imprese militari più tosto; ma io sin ora non ho veduta la più bella de lo scudo spartano,

ideologico promosso dal pontificato di Sisto V, per cui vedi ad esempio il celebre affresco di Tommaso Laureti *Il trionfo della Croce sugli idoli pagani* per la vaticana Sala di Costantino.

285. L'elenco dei manufatti architettonici che avrebbero potuto ispirare, secondo il Conte, la creazione di imprese comprende una delle sette meraviglie del mondo, il mausoleo di Alicarnasso fatto costruire da Artemisia per il marito defunto e le celebri tombe di due imperatori romani, nonché due luoghi della Roma antica che erano tornati da poco agli onori della cronaca: il Circo Massimo fatto ripulire da Sisto V nella sua campagna di ricerca degli obelischi egizi e la facciata scenica della Domus Severiana, nota come il Settizonio, le cui rovine furono definitivamente abbattute per ordine del papa nell'inverno del 1588-89.

286. L'impresa composta da «un dardo che ferisce il berzaglio con un motto greco che diceva Βάλλ'ὅυτωζ [*Il.* VIII 282], che voleva dire in suo linguaggio che bisogna dare in carta [...], invenzione del poeta Molza modenese», fu portata secondo Giovio 1978, p. 126, dal «gran cardinale» Alessandro Farnese (1520-1589), figlio di Pier Luigi e fratello di Ottavio, Ranuccio, Orazio e Vittoria. Non «zio» bensì nonno suo era il pontefice Paolo III, padre di Pier Luigi (figlio naturale), da cui forse l'allusione alla «suprema autorità». A meno che Tasso non operi – ma è ipotesi meno economica – una crasi tra il cardinale Farnese, che diventerebbe allora lui stesso fonte della «suprema autorità», e l'omonimo nipote Alessandro (1545-1592), figlio di Ottavio e grande condottiero nelle Fiandre (adatto, perciò, a diventare «scudo»), il quale però non ebbe fratelli legittimi di particolare rilievo. L'iconografia del bersaglio è censita anche da Ruscelli 1566, p. 48, da dove discende forse la criptica spiegazione tassiana, che ne è quasi un calco: «nell'ottavo libro dell'Iliada [Omero] narra che Teucro, ricoprendosi sotto lo Scudo d'Aiace suo fratello, feriva di saetta i Troiani. [...] bella allegoria di ferir così coperto sotto lo scudo altrui, nella quale senza alcun dubbio ebbe in pensiero Omero per universal documento, ma molto più in universale e in particolare si può credere che ve l'abbia avuto il Cardinale, Autor di sì bella impresa, intendendo per quello scudo o la virtù, o la diligenza, o la cura, o l'innocentia, o altra sì fatta cosa, che possa esser commune a ciascuno nel ferire i vitii. O fors'anche la particolar protettione del Papa, suo avo». Ma vedi anche Palazzi 1575, p. 41.

usato dal gran marchese di Pescara co 'l motto AUT CUM HOC AUT IN HOC.[287]

F.N. Bella veramente: e peraventura non son degne di questo paragone l'altre de lo scudo da me fatte. Belle ancora sono le corsesche da lanciare, che usò il signore Andrea di Capua, duca di Termine e capitano a i suoi dì di estremo valore militare e d'infinita providenza, con l'inscrizione FORTIBUS NON DEERUNT.[288]

C. Ditemi, vi prego, alcune di quelle fatte da voi.

[226] F.N. Al signor duca di Parma donai una impresa, ne la quale era figurato uno scudo e una spada con le parole δι ἀμφότερα, che in volgare sarebbono «in vece d'ambo»: ne le quali ebbi riguardo a quello che Plutarco scrive ne la *Vita di Marco Marcello*, che Fabio Massimo era lo scudo de' Romani e Marcello la spada. Io volsi congiungere lo scudo con la spada, cioè l'una e l'altra parte de la fortezza, la quale senza dubbio è in questo valorosissimo signore, per dimostrare che in questi tempi men fecondi d'uomini valorosi egli solo può servire a Roma e a tutta Italia e al suo re medesimo non meno ne l'offesa che ne la difesa.

C. Il dono veramente non poteva essere rifiutato da principe così magnanimo.[289]

287. «Un targone spartano con il motto *Aut cum hoc aut in hoc*, quale la magnanima donna porse al figliuolo che andava alla battaglia di Mantinea, volendo intendere che il figliuolo si deliberasse di combattere sì valorosamente che riportasse vittoria o morendo come generoso e degno del nome spartano fusse riportato morto nel targone a casa, come era ancora antica usanza de' Greci notata eziandio da Vergilio: *imposito scuto referunt Pallanta frequentes*» (Giovio 1978, p. 101). L'impresa era stata utilizzata dal valoroso condottiero imperiale Francesco Ferdinando d'Avalos (1489-1525), cui Giovio attribuisce anche i meriti della sua invenzione. Lo scudo della Verità, ricordato prima di questo assieme al motto CIRCUMDABIT ("Circonderà"), è di derivazione biblica come correttamente indicato da Tasso: «Alis suis obumbrabit tibi, et sub pennas eius confugies; scutum et lorica veritas eius» (Ps 91,4).

288. Andrea di Capua, comandante di 400 lance aragonesi e capitano generale delle truppe di Giulio II, usava per impresa «un mazzo di corsesche da lanciare, volendo dire che non gli mancarebbono armi da lanciare per non lasciarsi accostar i nemici» (Giovio 1978, p. 108). La corsesca era una sorta di picca corta con punta a tridente, in forma quasi di giglio, in uso fino al XVII secolo ma non propriamente un'arma da lancio (piuttosto da affondo e aggancio). Il motto FORTIBUS NON DEERUNT ("Non mancheranno ai valorosi") allude all'abbondanza di armi resa iconicamente dal fascio di corsesche.

289. Presa consapevolezza della vocazione creativa del suo interlocutore, il Conte invita il Forestiero a elencare altre imprese di sua invenzione, e questi prende le mosse da quella immaginata per Alessandro Farnese (1545-1592), duca di Parma dal 1586 e condottiero attivo nelle Fiandre per conto di Filippo II («suo re medesimo»). Uomo capace al contempo di attacco (la spada) e di contenimento del nemico (lo scudo), Alessandro aveva attirato su di

[227] F.N. Feci medesimamente in queste guerre de l'Europa per impresa lo scudo caduto dal cielo, come narra Livio, al tempo di Numa Pompilio, a somiglianza del quale furono fatti gli altri che da' Latini sono detti *ancilia*: e furono instituiti a Marte i sacerdoti detti Salî, i quali con la tonica dipinta e co 'l petto armato di usbergo andavano per la città cantando e ballando con maravigliosa festa, descritta da Virgilio ancora in quei versi:

> Hinc exultantes Salios nudosque Lupercos
> Lanigerosque apices et lapsa ancilia caelo
> Excuderat, etc.

Il motto ch'io aggiunsi a l'impresa fu AB ALTO, avendo riguardo a quelle parole: *Indue virtutem ab alto*.[290] **[228]** Fu mia impresa similmente in concetto

sé le attenzioni e le speranze di gran parte d'Italia, fino alla prematura scomparsa il 3 dicembre 1592, che varrà qui da termine *ante quem* per questo passo del dialogo. Le vicende intrecciate dei consoli e militari romani Marco Claudio Marcello (detto "spada di Roma" per le numerose vittorie) e Quinto Fabio Massimo "il Temporeggiatore" sono narrate da Plutarco nelle rispettive vite: «Marcello era nelle faccende molto valoroso e fiero, pronto di mano, et di tal natura, qual son coloro che amando affettuosamente le cose della militia, son chiamati da Omero nella sua lingua *Agerochi*, cioè più desiderosi della gloria militare [...]. Ma Fabio per lo contrario, fermandosi nelle sue prime deliberationi, sperava ch'Annibale, senza che nessuno combattesse con lui, o senza che nessuno lo provocasse, si rovinasse da sé medesimo [...]. Et però dice Possidonio, che i Romani erano usati a chiamar Fabio lo scudo, et Marcello la spada, et che la costanza di Fabio ne' suoi consigli sicuri, temperata dalla compagnia di marcello, fu la salute de' Romani» (PLUTARCO 1564, p. 220, corrispondente a *Marc.* 9).

290. L'episodio dello scudo piovuto dal cielo è effettivamente narrato da Livio (I 20) ma non sarà un caso se lo riprende anche Plutarco, in un passo del volgarizzamento poc'anzi citato nel quale compaiono tutte le informazioni citate nel *Conte*: «Si dice che [...] avendo Numa regnato presso a otto anni, occupando un morbo pestifero tutta l'Italia, era anco venuto in Roma, et che perciò stando ognuno di mala voglia, si dice che dal Cielo cadde nelle mani di Numa uno scudo di bronzo, della qual cosa Numa fece un maraviglioso parlamento, del quale egli assegnò l'inventione a Egeria et alle Muse. Et che lo scudo era stato mandato per la salute di Roma, et che però bisognava conservarlo, facendone altri undici alla sembianza et grandezza di quello, accioché essendo tutti simiglianti l'uno all'altro, non si potesse così facilmente da ladri conoscere quel ch'era caduto dal cielo. [...] A guardia di questi scudi furono da lui ordinati i Salij Sacerdoti. Furon chiamati Salij non, come favoleggiano alcuni, perché un certo di Samotracia o di Mantinea chiamato Salio insegnasse il saltar che si fa nell'armi, ma più tosto da quel ballo ch'essi fanno saltando, col qual modo caminano per Roma, nel mese di marzo portando intorno i sacri scudi, vestiti con tonache rosse et succinti con coreggie larghe di rame, con celata in capo di bronzo, percotendo co' pugnali su l'armi» (PLUTARCO 1564, pp. 80-81, passo corrispondente a *Num.* 13). L'immagine, notissima, è pure nei versi citati di *Aen.* VIII 663-664: «Qui aveva effigiato i Salii danzanti, i Luperci, nudi, / gli apici lanosi, gli ancili caduti dal cielo». Nonostante il fitto retroterra clas-

amoroso lo scudo lunato de l'Amazzone e la bipenne e la faretra e il cinto, co 'l motto latino DULCES EXUVIAE, e il cinto solo con quest'altro greco ζωστῆρα σὸν λύοντε. Fu similmente mia la faretra piena di saette, con le parole di Pindaro φωνάντα συνετοῖσιν. Feci ancora una targa e una scimitarra turchesca co 'l motto VIRTUS AN DOLUS?; e per uscir omai da le spade e da gli scudi, feci due carri falcati con le parole VIAM INVENIANT; un tridente e un'asta co 'l detto UBIQUE; una torre battuta dal vento e da la tempesta con l'inscrizione spagnuola NON CRESCA SU CUIDADO; una nave in mar turbato co 'l motto IN GUERRA E IN TEMPESTA.[291]

C. La nave è stata usata da molti con varia inscrizione.

[229] F.N. Così è avenuto in varie imagini, le quali sono diverse per le parole solamente e per l'applicazione, come avviene alcuna volta ne le com-

sico, il Forestiero non teme di associare l'immagine dello scudo celeste, risemantizzandola, a un passo evangelico come «Vos autem sedete in civitate, quoadusque induamini virtutem ex alto» (Lc 24,49, l'ipotesi è di Basile 1993, p. 195), e nemmeno di sottrarlo a colui che per primo se ne era servito in contesto impresistico: «Alessandro Pigna il quale, essendoli morta l'amata donna e perciò ritrovandosi libero dalla servitù d'Amore, per mostrar che la sua libertà era venuta dal cielo, fece un freno spezzato da un fulmine e disse AB ALTO» (Palazzi 1575, p. 197).

291. Il Forestiero accorpa in questo paragrafo una fitta serie di imprese militari nei riferimenti oggettivi, ma sentimentali nelle intenzioni profonde («in concetto amoroso»), di cui rivendica fieramente la paternità per mezzo di sottolineature ricorrenti: «Fu mia», «Fu similmente mia», «Feci ancora». Lo scudo lunato delle Amazzoni, unito all'ascia bipenne, alla faretra e alla cintura («cinto»), insomma alle immagini metaforiche di una battaglia amorosa oramai conclusa, si associa nella prima impresa al motto DULCES EXUVIAE ("Dolci spoglie"), prelievo di un notissimo passo dell'*Eneide*, laddove Didone realizza per la prima volta l'abbandono da parte dell'eroe troiano: «Dulces exuviae, dum fata deusque sinebat, / accipite hanc animam meque his exsolvite curis» (*Aen*. IV 651-652). Sulla medesima lunghezza d'onda, richiamando implicitamente ancora le Amazzoni e il loro abbigliamento guerriero, al cinto da combattimento può associarsi il sintagma greco ζωστῆρα σὸν λύοντε ("Sciolgono il loro cinto"), formula vagamente omerica di cui non sembra esserci però un corrispettivo puntuale. Faretra e frecce sono invece, per il Tasso autore di imprese, immagini «chiaramente parlanti a chi comprende» (φωνάντα συνετοῖσιν nell'originale greco di Pind. *Olymp*. II 85), mentre lo scudo quadrato, detto *targa*, e la scimitarra turca accostati sollevano il dubbio se si tratti di virtù oppure di inganno (VIRTUS AN DOLUS?). Ai portatori dell'immagine dei carri falcati, provvisti cioè di lame rotanti attorno alle ruote, spetta il compito di trovare sempre una strada (VIAM INVENIANT), per ritrovarsi magari assieme ai detentori di tridente ed asta, destinati a finire ovunque (UBIQUE). La carrellata si chiude con due scene topiche di grande fortuna letteraria, la torre battuta dai venti e la nave nel mare in tempesta, che il Forestiero cerca di rivitalizzare per mezzo dei motti NON CRESCA SU QUIDADO ("Non aumenti la sua pena [amorosa]"), associato alla torre, e il più banale IN GUERRA E IN TEMPESTA (da *Rvf* 365 9), utile comunque a introdurre la ricca sezione dedicata all'immagine della nave.

parazioni e ne le metafore, ne le quali la nuova applicazione è cagione di varietà. Il cardinal Granvela usò la nave co 'l motto DURATE.[292] **[230]** Il signor [Antonio Costantini, gentiluomo di bello ingegno e di molta litteratura e così nel verso come ne la prosa leggiadrissimo scrittore, si servì parimente de la nave per impresa, ma in diversa forma: perché, essendo favoritissimo dal suo prencipe, caminava a gran passi a i primi onori de la corte, ma voltatasegli contra una crudel borasca di persecuzione, mossagli da due emuli, se non fosse stato armato d'una più che netta conscienza, sarebbe restato sommerso nel mare de l'altrui malignità; e però egli figurò una nave con le vele tutte inalborate, le quali si veggono da la rabbiosa furia de' due venti contrarî squarciate, rotti gli arbori che le sostenevan. È la nave agitata fra due scogli con evidente pericolo o di sommergersi o di fracassarsi; ma egli, gettata l'ancora nel mare, che volle intender la speranza ch'aveva ne la buona giustizia del prencipe e ne la propria innocenza, e serbato il timone intero, significato per la prudenza nel soffrir la persecuzione manifesta, v'aggiunse il motto TANDEM SECUNDIS, alterato da le parole di Virgilio, ma significante l'istesso sentimento: e ne seguì l'effetto, percioché fu riposto ne' medesimi onori con sua maggior riputazione.

C. Non poteva sceglier figura più a proposito, né con maggior giudizio e arte rappresentar l'offesa e la difesa.[293]

292. Similitudini e metafore possono veicolare significati diversi a seconda delle circostanze e del contesto nei quali vengono utilizzate, allo stesso modo in cui può variare il legame semantico tra il corpo e l'anima dell'impresa. «Con una parola sola si fanno imprese felicemente. Ma quella tal parola vuol esser tolta da qualche Autor notissimo, che solamente con accennar quella sola, venga ciascuno ad intender subito tutto il rimanente della sentenza spiegata dal detto Autore. Sì come leggiadrissimamente si vede in quella di Monsignor Illustrissimo e Reverendissimo d'Arasse, primo et gran segretario di Sua Maestà Cesarea. La quale impresa è una fortuna di mare, cioè navi combattute dalla tempesta, con questa sola parola DURATE, la qual parola essendo prima di quel notissimo verso di Vergilio, *Durate, et vosmet rebus servate secundis* [*Aen*. I 207], tosto che si appresenta davanti agli occhi si fa intendere perfettamente, e spiega nell'intelletto di chi la vede tutta la detta sentenza intera» (Ruscelli 1556, pp. 193-194). Ma vedi anche Ruscelli 1584, p. 60, nella quale si esplicita maggiormente l'associazione ad Antoine Perrenot de Granvelle (1517-1586), vescovo di Arras e cardinale, grande dignitario della corte imperiale sotto Carlo V e Filippo II, ricordato assieme al padre Nicolas nel *Gonzaga* e nel *Nifo* (186), cfr. Vagni 2020, p. 17.

293. La porzione di testo corrispondente al paragrafo 230 è tuttora oggetto di dibattito tra i filologi: non comparendo infatti nell'*editio princeps* napoletana del 1594, si è ipotizzato che potesse essere stata aggiunta da Antonio Costantini (direttamente implicato nell'elogio) in occasione dell'edizione praghese del dialogo del 1617. Lo stile del passo, più verboso rispetto agli altri paragrafi di questa parte finale del dialogo, e simile semmai alla prosa impresistica del Giovio, sembrerebbe rafforzare questa ipotesi. È pur vero che, togliendo del tutto la sezione racchiusa tra le parentesi quadre, verrebbe a cadere il riferimento al cardi-

[231] F.N. Il cardinale] Scipion Gonzaga, dignissimo molti anni prima di questo grado, a cui l'ha inalzato il suo proprio merito e la nobiltà de gli antecessori, essendo abbandonato dal favore de la fortuna o per la morte del cardinale di Mantova o per le discordie intrinseche de la sua casa, prese per impresa la galea, a la quale essendo mancato il vento, si calano le vele e si prendono i remi, co 'l motto PROPRIIS NITAR: il signor Scipione Costanzo la galea, co 'l motto PER TELA, PER HOSTES.[294] **[232]** Bella similmente è

nalato di Scipione Gonzaga («dignissimo molti anni prima di questo grado») all'inizio del paragrafo successivo, con conseguente incongruenza difficilmente spiegabile con il solo «signor». Per approfondimenti attorno a una questione destinata per ora a rimanere aperta, si rimanda senz'altro a Resta 1957/2, pp. 152-153; Raimondi 1958, II/II, pp. 1025-1124; e Basile 1993, *Nota al testo*, pp. 215-217. Quanto alla presunta impresa di Antonio Costantini – letterato e uomo di corte già ricordato nel *Costante*, segretario personale di Scipione e Fabio Gonzaga, «fortemente indiziabile di essersi trasformato in falsario per la vanità di vedersi inserito in una pagina del celebre dialogo» (Basile 1993, p. 216) – è una variazione sul tema della nave in tempesta («borasca»), con l'aggiunta delle vele alberate scosse da due venti contrari e sospinta verso due pericolosissimi scogli (due erano stati, a quanto sembra, gli «emuli» antagonisti del Costantini nel suo contesto cortigiano); l'àncora calata e il timone ancora intatto nonostante le avversità significherebbero le qualità di costanza e prudenza del portatore dell'impresa, arricchita dal motto virgiliano TANDEM SECUNDIS ("Finalmente con [venti] favorevoli», da *Aen*. III 683: «ventis intendere vela secundis»).

294. L'amico Scipione Gonzaga, dedicatario di *Forno*, *Della dignità* e tante altre opere in versi e in prosa, Patriarca di Gerusalemme fin dal 1585, era stato eletto cardinale da Sisto V soltanto il 18 dicembre 1587, all'età di 45 anni. Il tono del paragrafo, lievemente polemico nei confronti della tardiva consacrazione alla porpora, lo lascerebbe intendere come ancora in vita al momento della stesura del passo (si spense l'11 gennaio 1593). La somma delle sue sventure comprende, oltre a continui contenziosi con i parenti per il feudo mantovano di Gazzuolo, anche la morte prematura a Trento del suo protettore, il cardinale Ercole Gonzaga (1505-1563). Impresa e motto, il cui significato è "Mi appoggerò alle mie (sole forze)", comparivano già in Camilli 1586, pp. 168-169: «mentre che visse Ercole il Vecchio Cardinal di Mantova, [Scipione Gonzaga] fu sempre da lui amato, favorito e avuto in quella stima, che si conveniva al merito di lui, et alla congiuntion di sangue, ch'era fra loro. [...] Et è cosa certissima che questo Signore, subito dopo la morte del medesimo Cardinale cominciò a far vedere questa sua impresa, et usarla per sua». Ma vedi anche, senza associazione al Gonzaga e in un paragrafo sui motti ridondanti, Palazzi 1575, p. 193: «mi ritruovo aver in casa un'impresa vecchia, la quale è una Galera, che non solo va con le vele gonfie dal vento, ma con la forza de' remi ancora, e vi si legge VELIS REMISQUE NAVIGO». Con altra iscrizione compare di nuovo in Capaccio 1592, cc. 33*v*-34*r*: «La nave con le vele remurchiate e che dei soli remi si serva, col motto PROPRIIS NITAR, è impresa significante che benché alcuno abbia perduto il favor del suo Principe, o per morte o per altro accidente, si sforzarà col proprio valore passar la vita». L'impresa di Scipione Costanzo, militare di carriera e colonnello dell'esercito veneziano, è commentata con molti elogi per l'efficacia dell'immagine e per l'incisività del motto (PER TELA PER HOSTES, "Attraverso le frecce e i nemici", ispirato a *Aen*. II 527) da Ruscelli 1566, pp. 554-557.

quella de le due ancore con l'iscrizione SUFFULTA, e il timone, già usato dal cardinal San Giorgio co 'l motto HOC OPUS, che che ne paia a gli altri; ma laudevolissima fu l'impresa del gran cardinale de' Medici, primo ornamento d'Italia e de' suoi tempi, la quale era un giogo co 'l motto SUAVE.[295] La statera fu usata dal conte di Matalone co 'l motto HOC FACIES, ET VIVES: e peraventura quel giudiciosissimo signore in questa guisa ci volle dare a dividere che tutte le azioni deono esser pesate; ma perché la statera ne le sacre lettere significa il libero arbitrio, come dice Basilio, dimostrò che l'azioni debbono esser pesate co 'l giudizio volontario, non con la necessità, la quale alcuna volta pare imposta da la fortuna. **[233]** Ma fra' gentili le bilance significano più tosto la necessità del fato, come si può raccogliere da quei versi di Virgilio, fatti tuttavolta ad imitazione d'Omero:

> Iuppiter ipse duas aequato ex ordine lances
> Sustinet et fata imponit adversa duorum,
> Quem damnet labor et quo vergat pondere letum.

Ma di queste bilance ancora, che sono nel cielo, fa menzione Dionigi Areopagita, le quali egli nomina *divinae lances*. Una parte de la nobilissima casa

295. La sequenza di immagini navali si chiude con un'impresa senza attribuzione, composta da due ancore incrociate coronate dal motto SUFFULTA ("Sostenute"), e con quella assai più nota del cardinale di San Giorgio, non già però il dedicatario del *Conte* Cinzio Passeri Aldobrandini – come erroneamente affermato da Basile 1993 – bensì, giusta un'informazione fornita dal Giovio, uno dei precedenti detentori del medesimo titolo cardinalizio, Raffaele Riario (1461-1521), «il qual mise in mille luoghi del suo palazzo un timone di galea con un motto di sopra che dice HOC OPUS ["Di questo c'è bisogno", da *Aen*. VI 129], quasi volesse dire – per fare questi magnificentissimi edificii e gloriose opere m'è di bisogno esser Papa e governare il mondo – la quale impresa riuscì vanissima quando fu creato Leone [X] e dopo che essend'egli consapevole della congiura del cardinale Alfonso Petrucci restò preso, convinto e spogliato delle facultà e confinato a Napoli dove finì sua vita» (Giovio 1978, pp. 42-43, da cui correttamente Baldassarri 1996, p. 248). L'imprevisto bisticcio sarà una spia della stesura anticipata di questo passo rispetto alla più tarda dedicatoria all'Aldobrandini. Circa l'ultima immagine, che Basile vorrebbe attribuita al cardinale Ferdinando I de' Medici (1549-1609), vale l'autorità della medesima fonte citata poc'anzi: «Sopra tutti non solamente i principi d'Italia ma eziandio sopra quelli della Casa de' Medici suo' maggiori ne trovò una bellissima Giovanni Cardinale de' Medici, il quale fu detto poi papa Leone, e fu dopo ch'esso per mano dell'armi spagnuole fu rimesso in Fiorenza essendo stati dieciott'anni in esilio. L'impresa fu un giogo come portano i buoi e il motto diceva SUAVE, per significare di non essere ritornato a voler essere tiranno della patria col vendicarsi dell'ingiurie fattegli da' suoi contrarii e faziosi cittadini, pronunziandoli che il suo principato sarebbe stato clemente e soave, col motto della Sacra Scrittura, conforme all'abito sacerdotale che portava, cavato da quel che dice: *Iugum meum suave est et onus meum leve*» (Giovio 1978, pp. 61-62, con citazione finale di Mt 11,30).

Caraffa, la quale ha prodotti duchi, principi e cardinali e un grandissimo pontefice, e ora è copiosissima di signori e di ricchezze e particolarmente conservata in riputazione e in grandezza dal principe di Stigliano, porta la statera co 'l motto HOC FAC, ET VIVES. E peraventura Iddio suol pesare con queste non la fortuna o il fato, ma i meriti e i demeriti de' mortali.[296]

[234] C. De le nostre bilance mi sovviene d'aver vista una impresa bellissima per mio giudizio, in cui si pesavano l'armi con l'oro, co 'l motto NON AEQUO EXAMINE LANCES: e forse colui che fece l'impresa ebbe riguardo a le bilance de' Francesi, aggravate da l'altra parte co 'l peso del ferro o del rame, e a l'oro pagato da' Romani per riscuotere i prigioni, quando giunse Camillo, del quale dice il Petrarca:

> Vidi il vittorioso e gran Camillo
> Sgombrar l'oro, e girar la spada a cerchio,
> E riportare il perduto vessillo.[297]

296. Il passaggio a una nuova sezione, dedicata non più all'ambito militare bensì a strumenti d'uso comune come la bilancia («statera») o il candeliere, prende la forma di un lungo elogio della famiglia napoletana dei Carafa, cui appartiene il primo personaggio citato, Tommaso conte di Maddaloni, militare di carriera al servizio di Ferdinando II d'Aragona e portatore di un'insegna con la quale voleva sottolineare («dare a dividere») l'importanza del giudizio divino sulle azioni umane. La fonte è però sempre la stessa: «Il conte di Matalone, che fu generale del re Ferrandino, ebbe per impresa una statera con questo motto tratto dall'*Evangelio*: HOC FAC ET VIVES ["Fai questo e vivrai", da Lc 10,28]. La quale impresa mi parse troppo larga perché la statera importa il pesar molte cose. E fu motteggiata da Monsignor di Persì, fratello di Monsignor d'Alegria, che rompendo il campo aragonese a Eboli guadagnò lo stendardo del generale» (Giovio 1978, p. 108). La distanza tra il sistema valoriale cristiano e quello pagano si misura, sembra dire Tasso in queste righe, anche sull'interpretazione di un simbolo semplice come quello della bilancia: da un lato il libero arbitrio (il «giudizio volontario»), per il quale è chiamata in causa l'autorità di san Basilio e la sua *Omelia sul Salmo LXI*, dall'altro il fatalismo della cultura classica, la «necessità [...] imposta da la fortuna» rappresentata dalle opere di Omero e Virgilio: «Giove stesso tiene i due piatti / equilibrati e vi mette i fati dei due, chi sarà condannato / dalla prova, e dove trabocca la morte con il suo peso» (*Aen*. XII 725-728, memoria di *Il.* XXII 207 sgg.). L'espressione *divinae lances*, proiezione metafisica della metaforica bilancia che «dà a ciascuno la partecipazione secondo il suo merito», è effettivamente in Ps.-Dion. *Eccl. Hier.* 373 B. Tra i personaggi celebri della famiglia Carafa citati in seguito ci sono il «grandissimo pontefice» Paolo IV (al secolo Luigi Carafa) e il IV principe di Stigliano Luigi (1567-1630), del ramo noto proprio come i Carafa della Stadera, con il quale Tasso fu in contatto durante i suoi soggiorni napoletani, cfr. Solerti 1895, I, p. 397.

297. È probabile che il dato esperienziale ricordato dal Conte («mi sovviene d'aver vista») non alluda ad alcuna immagine reale e si limiti a ribadire un *topos* della scrittura dialogica. Nel qual caso, sebbene non esplicitata nel testo, anche l'impresa della bilancia con il motto NON AEQUO EXAMINE LANCES ("Non giuste bilance", eco del passo virgiliano

[235] F.N. Le bilance mi fanno ricordare de la misura: io ne volsi usar una impresa con le parole EADEM REMETIETUR, la quale è una di quelle de la Scrittura: *Qua mensura mensi estis, eadem remetietur vobis*. Due candelieri ancora con due olive, già vedute da san Giovanni in visione, pensava di far dipingere in una impresa con le parole greche prese dal medesimo luogo del medesimo autore: dapoi mi sovvenne che molti non lodavano che le parole e la figura fossero ricopiate dal medesimo luogo, e vi scrissi quest'altre DIVINO LUMINE FULGENT, perché, sì come leggiamo, *accendit Deus lumen in anima*. Ma lasciamo l'imprese sacre.[298]

[236] C. I candelieri furono usati ancora dal gran Turco, ma in numero dupplicato, de' quali tre avevano le candele spente e uno la candela accesa. Era il motto in lingua turchesca HALLA VERE, che sonarebbe ne la nostra «Iddio la darà», intendendo, come dicono, de la luce, che può tutti illuminar-

riportato sopra) andrebbe ascritta tra le invenzioni tassiane. La scena antica cui fa riferimento, ripresa già da Petrarca in *Tr. Fam.* 52-54 (citato in esergo), è narrata da Livio in *Ab Urbe condita* V 48, laddove si ricorda la presa di Roma per mano dei Galli di Brenno nel 390 a.C. e la successiva liberazione della città ad opera del generale romano Camillo, che non gradì la pavidità dei cittadini che avevano inteso comperare la pace a peso d'oro invece di combattere con il ferro. Questo passo del *Conte*, di quelli divenuti poi proverbiali, è così chiosato nel *Mondo simbolico* del Picinelli: «Per inferire quanto diversamente fossero da persona parziale stimati i meriti d'alcuno, servono la stadera da pesi grossi ed il bilancino da pesare l'oro, col titolo: *Non aequo examine lances*» (Picinelli 1670, p. 577).

298. La breve escursione nel campo delle «imprese sacre» si inaugura con l'immagine della «misura» (una sorta di metro di paragone) associata al motto EADEM REMETIETUR ("Con la stessa [misura] sarà misurato"), prelievo evangelico con minime varianti stilistiche: «Nolite iudicare, ut non iudice mini; / in quo enim iudicio iudicaveritis, iudicabimini, et in qua mensura mensi fueritis, metietur vobis» (Mt 7,2). Non dissimile l'origine della seconda, le cui componentii iconografiche «vedute da san Giovanni in visione» provengono naturalmente dal libro dell'Apocalisse: «Hi sunt duae olivae et duo candelabra in conspectu Domini terrae stantes» (Apc XI 4). Il Forestiero, che mostra qui ancora una volta – in ossequio forse alla quinta regola del Giovio – una certa predilezione per i motti in lingua greca, avrebbe associato volentieri il candelabro e le olive alla citazione originale di Giovanni, salvo incorrere nel biasimo di tutti i trattatisti che dissuadevano dal raddoppiare con le parole la medesima provenienza dell'immagine: argomento già toccato in *Cataneo-idoli* (44) e persino nel *Conte* (133). In alternativa, prova ad ovviare con il sintagma latino DIVINO LUMINE FULGENT, ricordo di un «accendit Deus lumen in anima» che secondo Basile potrebbe essere prelievo dal discorso *In Psalmum VII* di sant'Agostino: «lumen unde animae accenduntur» (Agostino 1570, t. VIII, c. 14*v*). L'impresa del candelabro, solo apparentemente un'esemplificazione minore, serve in realtà a introdurre i successivi binari su cui si muoverà il dialogo: da un lato la questione del rapporto con le immagini presso le culture non occidentali (musulmana ed ebrea), dall'altro una nuova disamina delle regole suggerite da Giovio per l'individuazione degli elementi che compongono una perfetta impresa.

ci: da la quale Solimano pensò forse d'essere illustrato e d'illustrarne l'Oriente, rimanendo l'Occidente e l'altre parti del mondo prive di luce.[299]

F.N. Io non sapeva che i Turchi ancora usassero imprese.

[237] C. L'usano, quantunque appo loro l'usanza non sia frequente, ma de le cose che si fanno di rado: tuttavolta l'imprese non si fanno tra loro di tutte le figure, perché in ciò sono somiglianti a gli Ebrei, i quali rigidamente interpretavano quelle parole del Deuteronomio: *Non facies tibi sculptibile, vel similitudinem omnium rerum quae in caelo sunt et quae in terra deorsum et quae versantur in aquis*. Ma la dichiarazione si deve cercare ne le seguenti: *Non adorabis eas, neque coles*.[300]

299. «Primieramente in quanto alle figure di questa impresa del gran Turco [Solimano il Magnifico, 1494-1566] ho da ricordare, come a i Turchi è proibito, o vetato espressamente per la lor legge, di non dipingere, o disegnare, né scolpire in alcun modo figure d'uomo, né d'alcun altro animale, né arbore, né erba, né fiori, né frutto, né finalmente alcuna cosa di quelle che semplicemente fa la Natura. Ma ben possono disegnare o scolpire ogn'altra cosa di quelle che son fatte per artificio, o per le mani degli uomini et delle donne [...], sì come ancor si vede osservato in questa impresa, così nell'adornamento, che è di fogliami, o compartimenti, come nell'impresa stessa, che sono quattro candelieri con candele, l'una sola accesa, et l'altre spente, che son tutte cose così formate per artificio, o fattura umana. Il motto in lingua turchesca, HALLÀ VERÈ, vuol dire IDDIO LA DARÀ, intendendo la luce. [...] In quanto alla particolare intenzion sua [...] potremmo dire al securo che per le quattro candele voglia intendere le quattro parti principali di tutto il mondo, cioè l'Africa, l'Asia, l'Europa e il Mondo nuovo. O pure le quattro parti, Levante, Ponente, Mezogiorno et Settentrione. Et per la candela accesa intenda la legge sua, o il Levante da lui posseduto. Et per le tre spente intenda le altre parti del mondo» (Ruscelli 1566, pp. 387-388).

300. L'idea di accomunare musulmani ed ebrei giusta il medesimo veto nei confronti dell'arte figurativa è ancora una volta suggerimento di Ruscelli: «Et di tutte queste cose insieme, che colui tolse qua et là, fabricò il corpo o l'edificio della sua legge, con la quale l'empio Maumet si fece et si fa tuttavia adorare come principal Profeta loro. Tra le quai cose, di molte che a suo modo ne tolse et ne interpretò dalla legge Mosaica, fu una questa nel quinto Cap. del Deuteronomio. "Non facies tibi sculptile, nec similitudinem omnium, quae in caelo sunt desuper, et quae in terra deorsum, et quae versantur in aquis". Onde si vede che Iddio comanda, che non devessero farsi alcuna simiglianza o figura di segni celesti, né d'animale, o pianta così di terra come d'acqua, né d'altra cosa fatta dalla Natura. [...] Ma questo comandamento era fatto da Dio per vetar solamente, che tai figure non s'adorassero, [...] onde subito dopo le sopra dette parole nella Bibbia seguono quest'altre. Come per dichiarazione della cagione, perché era comandato, che tai figure non si facessero, "Non adorabis ea, neque coles"» (Ruscelli 1566, p. 387, con citazioni da Dt 5,8: «Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù in cielo, né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra»). Nel distinguere ulteriormente, tra musulmani ed ebrei, il rischio dell'idolatria stimolata dall'adorazione delle immagini, sulla scorta di Ruscelli il Forestiero elogia implicitamente la ricchezza figurativa della tradizione cristiana, di cui il catalogo richiamato nel *Conte* finisce per essere una preziosa testimonianza.

[238] F.N. Leggiamo nondimeno ne l'*Istorie* di Gioseffo Ebreo che questo commandamento non fu interamente osservato da gli Ebrei, ma disprezzato al tempo di Erode, il quale inalzò innanzi a la porta del tempio l'aquila, impresa de' Romani, e prima Salomone medesimo ne l'edificazione del tempio fece fare alcune figure di cose animate, e particolarmente i leoni per sostegno di quel gran vaso, chiamato mare;[301] ma de' Turchi leggiamo che antichissima impresa fu la luna, a' quali nondimeno si converrebbe il Sagittario, usato d'Artasserse, o pur l'insegna de le saette per testimonio de la loro antica origine. Ma io vo ricordando alcuna impresa che sia termine di questo discorso de le imagini artificiali.[302]

[239] C. Il termine medesimo fu da molti usato per impresa, e si legge ch'egli non volle cedere il Campidoglio a Giove, a cui in quel luogo si soleano sospendere le spoglie de' vincitori.[303]

301. Il paragrafo riprende, con minime variazioni, quanto scritto in *Cataneo-idoli* 116: «Sarebbe lecita l'imitazione ⟨se non⟩ de' gentili, almeno di Salamone, il qual nel mirabile artificio del tempio e del tabernacolo volle che si figurassero alcune imagini, tutto ch'elle fossero proibite da le sue leggi: e a la sapienza di quel re par ch'ogni cosa debba concedersi, sì come non si poté negare al valore d'Erode che non v'inalzasse l'aquile de' Romani, co' quali era stato partecipe de le perdite e de le vittorie». Il riferimento a due distinti passi delle *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio, presente solo nel *Conte*, esplicita l'origine della notizia valida nei due casi: «Fuse ancora [Salomone] il Mare di bronzo a foggia di emisfero: questo vaso di bronzo fu chiamato mare a motivo della sua capacità. Era, infatti, un catino fuso del diametro di dieci cubiti e dello spessore di un palmo; era sostenuto da una spirale innestata nel cuore del vaso, che girava in dieci volute, e aveva diametro di un cubito. [...] Gli angoli superiori della base erano chiusi da spalle a forma di mani distese sopra le quali era piantata una spirale a forma di tronco che sosteneva il vaso poggiantesi sulle mani, tra le quali erano collocati un'aquila e un leone in modo così ingegnoso che, guardandoli, sembravano sorti in quel luogo» (Joseph. *Ant. Jud.* VIII 79-84); «Si diffondeva voce che Erode, avendo compiuto certe cose contrarie alla Legge, era per questo rimproverato da Giuda, da Mattia e dai loro seguaci. Il re, infatti, sulla porta maggiore del tempio aveva innalzato una grande aquila d'oro di notevole pregio, nonostante che la Legge, a quanti vogliono vivere in conformità di essa, proibisca di innalzare immagini e di fare (immagini) viventi di qualsiasi creatura» (Joseph. *Ant. Jud.* XVII 151-152).

302. «Dario Re de' Persi aveva per impresa le saette, et Artaserse un soldato saettatore» (Palazzi 1575, p. 17, notizia ribadita anche a p. 89). Non accontentandosi del celebre simbolo della mezzaluna, diffusissimo in Medio Oriente, il Forestiero ne ipotizza una variante teoricamente più corretta («nondimeno si converrebbe il Sagittario») ispirata alle insegne dei Persiani, ingannandosi su una comune origine con i Turchi Ottomani (in realtà di ben altro ceppo etnico). La mezzaluna è onnipresente nella *Historia universale dell'origine et imperio de Turchi* di Francesco Sansovino, pubblicata a Venezia nel 1560 con una marca tipografica sul frontespizio molto simile all'impresa che qui si discute.

303. Il catalogo delle imprese ispirate a immagini artificiali, iniziato al § 211, si chiude con un bisticcio ironico tra il «termine di questo discorso» e il «termine [...] usato come im-

[240] F.N. Io penso più tosto a gli altari. Voi sapete che gli antichi solevano porre i termini de' paesi, da loro soggiogati ne le lontanissime regioni de' barbari, con le colonne e con gli altari: Ercole drizzò le colonne ne l'occidente; Alessandro gli altari ne l'oriente, come racconta Strabone, e Cesare dapoi e Germanico gli consacraro ne l'ultime parti del settentrione: laonde io formarei per impresa di questo nuovo e romano Alessandro quattro altari in riva del mare, che fosse figurato per l'oceano, con l'inscrizione IMPERIUM OCEANO. Benché, se fosse possibile, vorrei ch'ella significasse particolarmente che la terra fosse soggiogata per la fede di Cristo, e, non potendosi dimostrare ciò acconciamente con le parole, farei in su gli altari inalzar la croce.[304]

[241] C. L'impresa in questa guisa che da voi è divisata è cristianissima e bella molto, e degna del poeta che l'ha fatta e del principe che dovrebbe usarla: però non desidero che vi stancate più lungamente nel racconto de l'imprese e ne la dichiarazione; ma perché l'ora non è così tarda che non ci conceda un breve spazio di ragionare, poiché molto abbiamo detto de la materia e de la forma, vorrei che si trattasse alcuna cosa de l'artificio del far l'imprese.

presa», cioè la pietra miliare o più in generale tutti quei sassi cui sono attribuiti valori simbolici. Nella fattispecie il «lapideus terminus» conservato in Campidoglio che si riteneva essere stato dato a Saturno al posto di Giove per distrarre la sua foga divoratrice. La notizia, ripresa da Tasso non senza qualche oscurità e imprecisione, proviene da VALERIANO 1556, par. *De iis quae per lapidem et aliquot aedificiorum partes significantur*, c. 361*v*.

304. Esattamente come in VALERIANO 1556, dove al «lapideus terminus» fa seguito il paragrafo dedicato a *De aris, aedibusque et ianis*, cc. 363*r*-364*r*, anche in questo caso si passa dall'iconografia del termine a quella dell'altare, inteso qui non tanto per la sua funzione liturgica, quanto per il suo essere ancora una volta simbolo di un limite geografico. L'invenzione tassiana, emblema dei quattro angoli del mondo, assomma le note colonne d'Ercole (lo stretto di Gibilterra, a ovest), le conquiste settentrionali di Caio Giulio Cesare in Gallia e di Giulio Cesare Germanico contro i germani di Arminio, infine l'altare che secondo STRAB. *Geogr*. III 5 avrebbe costruito ad est Alessandro Magno, notizia già ricordata nel *Floridante* di Bernardo Tasso: «Vola il caval securo, ove d'umana / pianta vestigio impresso non appare; / e da i monti Rifei mira la Tana / torcendo il suo camin volgersi al mare; / e là 've (se non è la fama vana) / alzò il magno Alessandro il sacro altare, / nasconder l'acque sue rimira il Reno / e di popoli invitti e d'onde pieno» (VIII 431-438). Completa l'impresa il motto IMPERIUM OCEANO ("L'impero [delimitato] dall'oceano"), ricordo di un affine passo virgiliano: «Nascetur pulchra Troianus origine Caesar / imperium Oceano, famam qui terminet astris» (*Aen*. I 286-287). Più complessa è semmai l'individuazione del principe che, novello Alessandro Magno, dovrebbe infine regnare su questo vastissimo regno interamente conquistato alla Cristianità. Per Basile si tratterebbe del condottiero Alessandro Farnese (1545-1592), per Baffetti addirittura dell'omonimo cardinale e zio del primo (1520-1589), ma entrambe le ipotesi si impuntano sul nome più che sulla funzione. Forse, al netto dell'iperbole cortese, potrebbe trattarsi di un rinnovato elogio alla funzione unificatrice della Chiesa di Roma, e quindi del papa.

[242] F.N. Io già dissi che questo artificio era somigliante a quello del poeta nel far le metafore e le similitudini e le comparazioni, le quali non deono esser trasportate da luogo molto lontano ma da vicino, non da basso ma da alto e rilevato, non da oscuro ma da chiaro e illustre, non da brutto ma da cosa che sia grata a' sensi: e aggiunsi tutti quegli altri ammaestramenti che son dati da' retori nel far le metafore e l'imagini. Ma io intendeva di quelle imprese solamente che si fanno con le simili similitudini: perché l'altre, fatte con dissimili dissimilitudini, deono peraventura essere trasportate da lontana parte e non molto riguardevole.[305] **[243]** Avrei dunque ricercate l'imprese come gli argomenti ne' luoghi o proprî o communi: proprî diciamo la proprietà di ciascuna cosa, communi la similitudine ch'è fra molte e la congiunzione che l'una ha con l'altra, o la conseguenza. Da' simili adunque, da' congiunti, da gli antecedenti e da' conseguenti estimava che potessero ritrovarsi, l'altre dissimili più tosto da' contrarî e da' repugnanti; ma ne la diffinizione e ne la numerazione de le parti non soleva ricercare impresa alcuna, ne le quali peraventura alcun altro più sollecito investigatore di questa preda, che io non sono, avrebbe potuto ritrovarle. Estimava ancora che non fossero di molta importanza gli altri precetti e l'osservazioni, o non tutti, ma alcuni solamente; ma voi, che tutti gli sapete, fate, di grazia, ch'io m'avveggia de la mia antica ignoranza con la dottrina de' più moderni, e ditemi in quanti precetti e in quali vogliono che sia ristretto questo artificio.[306]

305. Terminata la lunghissima esposizione («dichiarazione») delle innumerevoli possibilità offerte dalla materia (§§ 26-90) e dalla forma delle imprese (27-240), compito che ha impegnato il Forestiero per quasi tutta la durata del dialogo, si può passare brevemente a trattare la natura dell'«artificio», che è un modo come un altro per tornare a discutere («ragionare») di teoria più che di prassi, prendendo le mosse dalla riflessione – non citata in esplicito ma evidente in filigrana – sull'impresa concepita come tipologia di similitudine o metafora ed esposta tra gli altri in BARGAGLI 1578, pp. 45-47. Il principale dubbio del Forestiero, relativo alla distanza che separa i luoghi da cui provengono, entro il vasto patrimonio di immagini e testi di una cultura condivisa, il corpo e l'anima dell'impresa, si scioglie in favore delle «simili similitudini», cioè per quei costrutti che hanno al fondo un rapporto univoco e lineare tra tutti gli elementi che compongono l'artificio verbale e figurativo. L'alternativa offerta dalle «dissimili dissimilitudini», suggerita anch'essa dalla lettura dello Pseudo-Dionigi (cfr. i §§ 42-57 e relative note) e basata sui contrasti di toni e sulle provenienze eterogenee degli elementi, non è da ritenersi adeguata («non molto ragguardevole») proprio per la natura caotica e disomogenea dei suoi accostamenti. Resterebbe da ricordare una terza opzione, quella delle «dissimili similitudini» che sono proprie dei tentativi di descrizione del divino, un ambito nel quale però il Forestiero non sembra interessato a fissare lo sguardo.

306. Quale «sollecito investigatore del vero» (1) si era presentato il Forestiero nelle prime battute del dialogo, con una formula che – memore forse della successiva immagine

[244] C. Cinque sono le prime regole e quasi le prime leggi di quest'arte, le quali furono stabilite con l'autorità di monsignor Giovio, che andò scegliendo le più belle e le più ingegnose imprese che fossero state vedute sino a quei tempi. La prima è che l'impresa sia con giusta proporzione di corpo e d'animo; la seconda che non pecchi per soverchia oscurità, né per troppa chiarezza divenga popolare; la terza che abbia bella vista; la quarta che non abbia forma umana; la quinta che vi si richiede è il motto, quasi anima d'un corpo. Danno poi quasi per legge al motto ch'egli sia breve, di lingua peregrina e non molto oscuro; altri vi aggiunge che non sia preso da l'istesso luogo del quale si forma l'impresa: i più moderni poi oltra tutte queste leggi hanno voluto che l'impresa debba essere maravigliosa com'è il poema.[307]

della «selva dell'inventione» (134) – si arricchisce qui di un'accezione venatoria («sollecito investigatore di questa preda»), salvo poi venire smentita dalla sintassi negativa del periodo («più sollecito [...] che io non sono»). «Sollecito investigatore di quel che importa assai poco», si ricorderà, era la variante ironica in *Cavaletta* 127, qui non replicabile per il tenore serioso del passo, che non è privo di accenti petrarcheschi, ma in qualche misura comunque affine anche perché l'intenzione profonda è proprio quella di sminuire il Forestiero per tornare a conferire al Conte un nuovo ruolo nell'economia del dialogo, avviato oramai alla conclusione.

307. Soltanto al termine del dialogo, dopo avere avuto modo di esporre nel dettaglio le proprie teorie sulla natura delle imprese, Tasso dedica un po' di spazio al confronto con la massima autorità dell'epoca, Paolo Giovio, e alle sue celebri cinque regole. Quasi a volersi ulteriormente smarcare dall'ingombrante precedente, lo fa per bocca del Conte – apparentemente più aggiornato del Forestiero sulla letteratura coeva sul tema – e si concentra su una sola delle cinque regole (la prima, quella che detta il perfetto rapporto tra motto e immagine), affrontata per di più dopo una digressione generale sul concetto di meraviglia. La sintesi proposta in questo paragrafo è comunque molto efficace, perché racchiude in poche righe il sunto delle riflessioni dello storico di origine comense: «Ma prima ch'io venga a questi particolari, è necessario ch'io vi dica le condizioni universali che si ricercano a fare una perfetta impresa [...]. Sappiate adunque, messer Lodovico mio, che l'invenzione o vero impresa, s'ella debbe avere del buono, bisogna ch'abbia cinque condizioni. Prima, giusta proporzione d'anima e di corpo. Seconda, ch'ella non sia oscura di sorte ch'abbia mestiero della sibilla per interprete a volerla intendere, né tanto chiara ch'ogni plebeo l'intenda. Terza, che sopra tutto abbia bella vista, la qual si fa riuscire molto allegra entrandovi stelle, soli, lune, fuoco, acqua, arbori verdeggianti, instrumenti meccanici, animali bizzarri e uccelli fantasiosi. Quarta, non ricerca alcuna forma umana. Quinta, richiede il motto che è l'anima del corpo e vuol essere communemente d'una lingua diversa dall'idioma di colui che fa l'impresa perché il sentimento sia alquanto più coperto. Vuole anco esser breve, ma non tanto che si faccia dubbioso, di sorte che di due o tre parole quadra benissimo, eccetto se fusse in forma di verso o integro o spezzato. E per dichiarare queste condizioni diremo che la sopradetta anima e corpo s'intende per il motto e per il soggetto; e si stima che mancando o il soggetto all'anima o l'anima al soggetto, l'impresa non riesca perfetta» (Giovio 1978, pp. 37-38).

[245] F.N. Io sono così smemorato che comincerò l'ultima cosa che avete detta, perché de le prime regole peraventura non conservo memoria ordinatamente. Vogliono adunque costoro che ogni impresa sia maravigliosa.

C. Senza fallo.

F.N. Ma l'impresa per vostro aviso è de le cose antiche o de le nuove più tosto?

C. De le nuove anzi che no, perché la novità fa maravigliare altrui.

F.N. Ma se le cose nuove fossero picciole in comparazione de l'antiche, saranno elle più maravigliose o meno?

C. Forse meno maravigliose; ma io parlo de le nuove che siano grande.

F.N. E nuove chiamate l'opere de l'arte o de la natura?

C. De l'una e de l'altra.[308]

[246] F.N. Ne gli artefici l'età nuova non pareggia l'antica, e Roma istessa se n'avvede, perché non ha di che gloriarsi in questi tempi: e sono mostrate in lei come sue maraviglie la mole d'Adriano e quella fatta da Agrippa e l'anfiteatro e le terme e le colonne e gli archi; e queste cose peraventura son meno maravigliose che non erano le piramidi de gli Egizî o il laberinto o pur quello fatto da Dedalo o da Porsena: dunque l'antichissime per questa ragione saranno più maravigliose perché sono maggiori.

308. La cosiddetta sesta regola, non presente in Giovio, si appunta sulla questione del rapporto tra motto e immagine e la sviluppa in termini più generali; entrò nel dibattito teorico grazie al *Rota* di Scipione Ammirato (già filigrana di *Conte* 85 e sempre più presente in queste battute finali), latore di una riflessione sul ruolo della meraviglia nell'arte che certo non poteva non toccare le sensibili corde dell'autore: «si come è maggior laude nel parlar ordinario volgare parlar in modo che si commuova la meraviglia [...], così è maggior laude ad un corpo attaccar un'anima paesana, pur ch'ella stia bene et paia riguardevole, che non dargli un'anima Tedesca, o Spagnuola, o Francese, o pur Greca, o Latina. È dunque una gran faccenda aver a cavar stupore dalle cose ordinarie, et però ciascuno cerca di esser un altro, e si va trasformando e di abito e di lingua. [...] Et in prima vi dimando, perché s'è parlato di poesia, se voi sete d'openione che si abbia nell'imprese a ricercar la meraviglia come nel poema? [...] Io stimo che la meraviglia vi si abbia ad eccitar in ogni modo. [...] Avertite che io non favello del miraculum, o monstrum, o portentum, che è quello che vien contra l'ordine della natura, ma dell'ammirazione che nasce talora della perfezione delle cose naturali, come di alcuna singolar bellezza, o di gran valore, o di sottile ingegno, o di somma velocità, et simili. [...] Meraviglia pure [...] non sarà altro, se non quella astrazione che fanno gli uomini per la veduta eccellenza di cosa che innanzi segli opponga, come dice il poeta: *Et far per meraviglia / Stringer le labra et inarcar le ciglia*» (Ammirato 1562, pp. 11 e 29-30); spunti ripresi anche da Palazzi 1575, p. 194: «Ora vi dirò, che sì come la meraviglia è nella poesia necessaria, così ancora [...] nell'imprese necessariamente si ricerca; e sì come nel poema non è lodevole il movere la meraviglia col dire cose mostruose, inusitate, inaudite, da non credere e impossibili, così nell'imprese stimarei vitio mettere cose mostruose e incognite, e particolarmente proprietà di cose occulte, senza che il motto almeno le dia un poco di lume».

C. Così pare.

F.N. Tuttavolta mirabile per grandezza e per artificio è il tempio di San Pietro, del quale per poco non è chi facesse impresa o chi pensasse di farla, come di quello di Giunone Lacinia o di Vesta o di Diana Efesia.

C. Non piacerebbe l'impresa per mio aviso.

F.N. Dunque le cose nuove, benché siano grandissime come questa, non sono maravigliose.[309] **[247]** Or che diremo de l'opere de la natura, l'istesso o cosa diversa?

C. Peraventura ne faremo diverso giudizio.

F.N. Se le cose nuove possono muovere maraviglia, noi prenderemo per soggetto i mostri de l'Affrica, la quale genera sempre qualche cosa di nuovo, o pur le cose de l'India: perché l'altre, o siano nostre o peregrine, sono le istesse con l'antiche di genere e di spezie, se non di numero.

C. Cotesto è vero; ma l'Affrica ha peraventura cessato a far novità, e de gli animali de l'India e de le piante io ho vedute poche imprese e niuno sin ora l'ha fatta del legno santo, il quale ha sì maravigliosa virtù.

F.N. Dunque cercaremo pure le più riguardevoli e che ci parranno più maravigliose.[310]

309. Il procedere del ragionamento porta i due dialoganti ad allineare queste argomentazioni: la meraviglia è il principale scopo dell'impresa (1) ed è tanto più efficace se si serve di elementi nuovi (2), purché siano di grandi dimensioni (3) e meglio se naturali piuttosto che artificiali (4). L'esempio di Roma, città nella quale si svolge in dialogo (di fronte a un manufatto antico di grandi dimensioni, reso "nuovo" dalla risemantizzazione voluta da Sisto V), si presta bene allo scopo, perché vi convivono da un lato le principali meraviglie architettoniche della classicità – da Castel Sant'Angelo («la mole d'Adriano») al Pantheon («quella fatta da Agrippa») al Colosseo («l'anfiteatro»), dalle terme di Diocleziano alle colonne di Traiano e Marco Aurelio all'arco di Costantino, senza dimenticare le piramidi e il labirinto greco di Cnosso («quello fatto [...] da Dedalo») o quello etrusco di Chiusi («quello fatto [...] da Porsena») – e dall'altro la più grande fabbrica della sua epoca, la basilica di San Pietro. Non sono note, in effetti, imprese ispirate al celebre cantiere romano, negli anni del *Conte* ben lungi dal potersi ritenere concluso (ma in FONTANA 1590 compare una veduta frontale della basilica con l'obelisco vaticano, sorta di emblema inteso a celebrare l'«impresa» della traslazione).

310. Se il confronto in termini di meraviglia, entro i prodotti dell'arte umana («gli artefìci»), è vinto senza alcun dubbio da quelli più antichi, tra «l'opere della natura» invece – anche grazie alle recenti scoperte geografiche – la categoria del *nuovo* sembra avere argomenti validi nei confronti di «mostri» oramai noti, perché provenienti da un continente vicino come quello africano, che storicamente ha fornito sì animali meravigliosi, magari più grandi («di numero») di quelli europei, ma comunque simili quanto a genere e specie. L'apertura delle tratte americane («l'India») non ha mancato ad esempio di portare in Europa piante dalle qualità curative sorprendenti, come il guaiaco, noto comunemente come «legno santo», su cui vedi il precoce trattato di DELICADO 1529.

C. Così estimo.

[248] F.N. Ma ditemi, vi prego: fra l'antiche non estimate antichissime l'eterne o quelle che da principio fece quel fabro maraviglioso de l'universo, detto da' savî scrittori Anticus dierum?

C. L'opere sue sono senza fallo maravigliosissime.

[249] F.N. E antichissime parimente, com'è il mondo, il sole, la luna e le stelle; e antichissime ancora sono le sue leggi, con le quali sono fatti i congiungimenti e l'opposizioni de' pianeti e i loro viaggi torti e molte volte a ritroso e quasi da violenza divina sforzati.

C. Non estimo che di ciò possa dubitarsi.

F.N. Non ci muova dunque l'opinione del volgo, il quale non suol maravigliarsi de le cose eterne, come dice Lucrezio; ma crediamo che l'imprese de le cose celesti sieno le più belle e le più maravigliose, almeno in questa maniera d'impresa che si fa con similitudine somigliante.[311]

C. Così stimo.

[250] F.N. Nondimeno in tutte l'opere de la natura, come nel libro de le *Parti* dice Aristotele, è ascosto qualche segno maraviglioso; laonde non è sì picciolo animale che non possa muovere maraviglia, ma de l'opere artificiose non avviene forse il medesimo. Più maravigliose adunque saranno le naturali.[312]

C. Saranno.

[251] F.N. Ora consideriamo l'altra maniera fatta con imagini dissomiglianti. Gran maraviglia è che la vita umana, sì bella in vista, sia significata da quel picciolo animaletto detto efemero, il quale nasce in riva a l'Ippane e suol morire il giorno medesimo del suo nascimento. O Iddio grandissimo, da un picciol verme, da un scarabeo.

C. Questa è peraventura maggior maraviglia, ma l'altra si riguarda con maggior diletto.

311. Forestiero e Conte si trovano concordi, infine, nel ritenere fonte di maggiore meraviglia gli elementi eterni prodotti dall'«Anticus Dierum», formula per la divinità presente in Dn 7,9 («Aspiciebam, donec throni positi sunt, et Antiquus dierum sedit») e in Ps.-Dion. *Div. Nom.* X 1-2. La mancanza di stupore nei confronti delle cose che sono eterne, come i fenomeni celesti, proprio per la loro natura di dato di fatto immutabile e ricorrente, secondo Lucrezio è tipica del popolo umile e per il Forestiero non andrebbe avallata dagli intellettuali: «A parvis quod enim consuerant cernere semper / alterno tenebras et lucem tempore gigni, / non erat ut fieri posset mirarier» (Lucr. V 977-979).

312. «Non si deve dunque nutrire un infantile disgusto verso lo studio dei viventi più umili: in tutte le realtà naturali v'è qualcosa di meraviglioso. [...] occorre affrontare senza disgusto l'indagine su ognuno degli animali, giacché in tutti v'è qualcosa di naturale e di bello» (Arist. *Part. An.* 645a).

[252] F.N. E forse nel forno d'Eraclito erano presenti gli dii immortali: però ivi diceva esser qualche maraviglia.[313] Ma facciamo un salto da l'ultima a la prima legge, lasciando quelle di mezzo inviolate. Stimate che sia necessaria la proporzione fra 'l motto e la figura?

C. Così dicono.

F.N. Dunque fra il corpo e l'anima.

C. Fra 'l corpo e l'anima, se è vero che il motto sia l'anima.

F.N. L'anima è infinita e divina, il corpo caduco e terminato: fra lei dunque e il corpo non può essere proporzione; e se il motto è quasi anima de l'impresa e partecipa de la divinità e de la immortalità del poeta, non può avere alcuna proporzione con la figura, ma la proporzione si considera fra le parti del corpo.

[253] C. Peraventura le sue parole possono ricevere altra interpretazione.

F.N. Quale dunque? Volle forse significare quel che disse Aristotele contra Pittagora, che l'anima ragionevole non è differente da quella de' bruti per gli organi solamente: laonde al corpo d'un elefante e d'un leone non può in modo alcuno attribuirsi l'anima de l'uomo?

C. Forse questa fu la sua intenzione.

F.N. Ma se ciò è vero, a la figura de le fere o de gli uccelli non si convengono le parole in modo alcuno, ma a quella de l'uomo solamente, tutto al rovescio di quel che altri dice, che il motto non giunge perfezione a la figura umana.[314]

313. Poiché la meraviglia è suscitata anche dagli animali più piccoli, un fenomeno altissimo e complesso come la vita degli esseri umani può essere rappresentato per contrasto («con immagini dissomiglianti») da un essere minuscolo la cui vita non dura oltre l'arco di un giorno: ne fa fede ancora una volta l'*auctoritas* dello Stagirita (*Hist. An.* 552b, ma verosimilmente apocrifo, cui fa eco Cic. *Tusc.* I 94) in una pagina nota anche al Tasso del *Mondo creato*: «Onde quell'animal che 'n riva nasce / de l'Ipani sonante, e vede a pena / un solo e breve sol nato con l'alba, / giungendo inanzi sera al fato estremo; / quell'animal, dico io, ch'avara e scarsa / ebbe più d'altro la natura e 'l cielo» (*MC* IV 544-549). L'aneddoto eracliteo è invece riferito, sempre da Aristotele, nel medesimo passo citato al paragrafo precedente (250): «Eraclito, a quanto si racconta, parlò a quegli stranieri che desideravano rendergli visita, [...] una volta entrati, ristavano vedendo che si scaldava presso la stufa di cucina [...] li invitò ad entrare senza esitare : "anche qui – disse – vi sono dèi"» (Arist. *Part. An.* 654a).

314. Il tema del rapporto tra immagine e parola, prima e più importante delle cinque «condizioni universali che si ricercano a fare una perfetta impresa» (Giovio 1978, p. 37), era già stato affrontato in *Conte* 78-90 e qui subisce un ulteriore, minimo approfondimento giocato esclusivamente sulla duplice equivalenza (anch'essa di Giovio) tra immagine-corpo e parola-anima. Dall'esasperazione della metafora, che i due dialoganti sembrano leggere quasi alla lettera, si desume che a precise tipologie di corpi (immagini) possano corrispondere soltanto alcune tipologie di anime (parole), così come avviene in natura secondo Arist. *de An.* I 3 407b.

[254] C. I motti, come ho letto in un altro di coloro che hanno scritto di quest'arte, si fanno o affermativi o negativi o interrogativi, o ne la prima persona o ne l'altre: ma ne l'imprese la cui figura è ferina e bestiale più si conviene ne la terza persona, quasi altri parli in sua vece.[315]

F.N. Questo vi concedo, ma potrebb'essere che le fiere fossero introdotte a ragionare per prosopopea come le cose inanimate o come appresso Plutarco ragiona il Grillo e contende con Ulisse de la nobiltà de la spezie; ma comunque sia, o il motto non è necessario o, s'è necessario, più si conviene a la figura umana, la quale da molti è biasimata.

[255] C. È biasimata con ragione a mio parere irrepugnabile, dov'ella non sia con qualche apparenza insolita o vestita almeno d'abito peregrino e non usato a rimirarsi, perché altramente sarebbe troppo commune: e l'imprese vogliono essere di cose rare e riguardate con maraviglia.[316]

F.N. Noi tuttavolta abbiamo conchiuso che l'imprese si facciano con similitudini somiglianti, ma la similitudine di simili si cerca o nel genere o la spezie o ne l'individuo.

C. Così stimo.

[256] F.N. Or in qual di queste tre cercaremo la somiglianza? ne l'individuo forse? E il Tasso, già vecchio e trasformato da quello ch'esser soleva, farà una impresa o vero una imagine di se stesso giovenetto con questo verso:

Quando era in parte altro uom di quel ch'io sono;

315. Se non tutte le anime (parole) si attagliano a tutti i corpi (immagini), restano da risolvere almeno quei casi in cui vengono fatte pronunciare agli animali sentenze morali poco realistiche o comunque non adatte alla loro condizione di essere inferiori dotati di anima inferiore. Il suggerimento di usare la terza persona per fingere che siano stati imbeccati da altri, così come tutte le altre buone prassi ricordate brevemente in questo paragrafo, proviene dall'ampio ventaglio di casistiche (motti di senso affermativo, negativo e persino interrogativo) offerto da PALAZZI 1575, pp. 128-134: «Non ragionerò de' motti enunciativi, perché molti n'avete intesi; ma vi dirò solo, che di questi altri sono in persona prima (per dir così), altri in persona seconda, altri in persona terza, altri impersonali, et altri absolutamente posti. [...] Nella terza è il motto dell'impresa [...] di Monsignor di Maiorica, ch'era un cane levriero nero, co 'l motto SI VENIET» (pp. 132-133).

316. Il suggerimento di evitare nei "corpi" delle imprese le figure umane, regola condivisa da un'intera traduzione culturale che rimonta fino al solito Giovio (è la quarta delle sue condizioni), era già stato discusso al § 38, alle cui note si rimanda. Se la figura umana è concessa soltanto in pochissimi casi, sostanzialmente quando si tratta di rappresentare gli antichi dei, resta il problema – in tutti gli altri casi – di chi pronuncia le parole del motto. Il Forestiero propone un *escamotage* retorico sfruttando le possibilità offerte dalla prosopopea, la personificazione che da un lato permette di far parlare anche gli animali, e dall'altro accoglie su di sé la figura umana soltanto in quanto latrice di un messaggio simbolico, come discusso in PLUT. *Gryll.*

o con quest'altro:

Stamane era un fanciullo, ed or son vecchio.

C. Non mi pare che alcuno debba portar l'imagine sua medesima in luogo d'impresa, benché forse Capaneo la portasse sotto Tebe, e doppo lui Asdrubale, fratello di Annibale, e Roma ne' rovesci de le sue medaglie figurò se medesima e vi fece scrivere il suo proprio nome.

[257] F.N. Dunque la comparazione o la similitudine deve farsi o nel genere o ne la spezie, perché ne l'individuo rifiutata, o quasi l'istessa o quasi troppo simile o troppo dissimile.[317]

C. Così stimo.

[258] F.N. Ma di qual similitudine fareste più tosto impresa, di quella ch'è nel genere o di quella ch'è ne la spezie, in altrui figurando quello che di voi intendete dimostrare?

C. Gli academici di Siena dicono che la comparazione non deve farsi ne la spezie, ma nel genere.

F.N. Aristotele nondimeno ebbe diversa opinione, perché ne i libri de la *Filosofia naturale* dice espressamente che la comparazione deve farsi ne la spezie; e se le similitudini somiglianti sono tanto migliori quanto sono più simili, più lodo io quelle che sono ne l'istessa spezie.

[259] C. Dunque l'imagine de l'uomo sarà conveniente a questa maniera d'impresa?

F.N. Sì veramente, ma ch'ella sia vestita d'abito trionfale o con ornamento e con armi attribuite a gli dei, come sono ad Ercole le spoglie del leone, a Perseo lo scudo di Medusa.

C. La vostra ragione conchiude, ma non persuade.

317. A pochi paragrafi dalla conclusione del dialogo c'è ancora spazio per entrare nel vivo delle questioni linguistiche e per chiedersi a quale altezza agiscano maggiormente le somiglianze e le differenze entro il sistema metaforico dell'impresa, se sul piano più ampio (quello del genere), su quello intermedio (la specie) oppure sul più ristretto (l'individuo). Si scarta il terzo, quello dell'equivalenza tra la persona rappresentata nell'immagine e la persona che porta l'impresa, codice tipico della cultura numismatica, non prima però di aver tratteggiato un'improbabile impresa con un ritratto giovanile di Tasso – citato qui esplicitamente per la prima e unica volta nel dialogo – associato ad alcune parole di Petrarca (*Rvf* 1 4 oppure *Tr. Temp.* 60). Sulla questione Tasso si era già chinato durante la lettura di Grizi 1586, come attesta una postilla registrata da Aquilecchia 1976, p. 204: «Asdrubale portò ne lo scudo la propria imagine» (commento a margine a «Tra gli Africani Asdrubale fratello d'Anniballe nel proprio scudo la propria imagine d'oro portava»). Per l'accenno a Capaneo invece è sufficiente il rimando a Palazzi 1575, p. 17.

F.N. Forse perché l'uomo, come dice Aristotele nel primo libro de la *Generazione de gli animali*, è animale notissimo, e noi ricerchiamo cose ignote.[318]

C. Per questa cagione.

[260] F.N. Ma le cose note non sogliono significar l'ignote più tosto; ma se peraventura vi spiace la notizia e la soverchia somiglianza, e non volete meco gloriarvi ch'essendo l'uomo imagine di Dio, con niun'altra similitudine può meglio esprimere i suoi concetti che con quelle le quali sono celesti e immortali; ma se non volete che il principe, simulacro di Dio, figuri la sua intenzione co 'l sole, ch'è l'altro simulacro, cerchiamo l'imagine dal genere più vicino, e più tosto dal leone che da lo ippopotamo o dal cocodrillo: e voi ne' vostri amorosi desiderî non vogliate esser così segreto, e non seguite le similitudini più lontane e l'imagini men conosciute in modo che altri non possa scoprire il vostro pensiero.

[261] C. Questo non farò io, ma cercherò d'occultarlo quanto sarà possibile: e solo a la mia donna aprirò la mia intenzione con quelle chiavi del mio core ch'ella sa volgere così soavemente.

[262] F.N. Concedasi adunque l'esser tanto misterioso ne le figure quanto arguto ne' motti; e se amate meglio di piacere a lei sola che a mille severi giudici, scegliete le parole spagnuole e non rifiutate le vostre italiane: solamente fate ch'elle abbiano del gentile e del peregrino, lasciate le latine e le greche e l'ebraiche e le caldee a questi che cercano gloria di scienza singolare e di esquisita dottrina e di cognizione di molte favelle barbare e straniere.[319]

318. Resta da definire se la migliore comparazione agisca sul piano della specie o su quello del genere. Gli Accademici Intronati di Siena, cui appartenevano Girolamo e Scipione Bargagli, ritenevano meno valida la seconda ipotesi: «si escludono dall'imprese le figure umane, perché essendo, come ho detto, l'impresa una comparazione de' pensieri dell'autore, a quella cosa che in esse è figurata, non può esser vaga comparazione, se non è di diversa specie dalla cosa comparata; onde il porre la figura umana in impresa sarebbe il comparare un uomo ad un altro uomo» (Bargagli 1572, p. 194); «dovendosi, secondo 'l parer d'alcuno, prendere la comparazione, che è la forma sostanziale dell'impresa, da cose solo di spezie diversa, non si può pigliar la figura umana per dovere esprimere umano concetto» (Bargagli 1578, p. 55). A questa posizione il Forestiero risponde rimandando ancora una volta ad Aristotele – non però da *Gen. An.* 715a-731b, corrispondente al «primo libro»; Basile 1993 propone in alternativa *Part. An.* 639b e 656a, mentre Baffetti 1998, II, p. 1212, suggerisce *Hist. An.* 491a (e *Ph.* VII 4 248b per la distinzione di genere e specie) – e tirando in ballo nuovamente, per poter sdoganare l'utilizzo della figura umana nell'impresa, le categorie della meraviglia e dell'ignoto, senza riuscire però a persuadere il suo interlocutore.

319. Il sunto teorico di tutta la conversazione, al termine di un lungo viaggio attraverso il ricco patrimonio iconografico della cultura classica, medievale e rinascimentale, assume la forma di un suggerimento pratico affidato a poche parole del Forestiero: essere «tanto misterioso ne le figure quanto arguto ne' motti». La lingua scelta dal creatore e/o dal por-

C. Io mi atterrò al vostro consiglio, se mai mi potrà cader ne l'animo di far segno d'alcun mio occulto pensiero o d'amorosa passione. Ma ecco che giungono i cocchi: sarà tempo di partire.[320]

tatore dell'impresa, tema già ampiamente discusso nel dialogo, sarà tutt'uno con le sue intenzioni più profonde, che nel caso del Conte guardano più al ristretto codice amoroso tra sé e la sua bella che non al parere degli intellettuali («mille severi giudici»). La risposta del giovane riecheggia un noto passo di Dante (*Inf.* XIII 58-60), laddove Pier della Vigna vanta l'accesso agli affari più segreti di Federico II.

320. «Ma vogliamo star tutt'oggi su questa porta? Entriamo in cocchio, e andiam ragionando» (Ammirato 1562, p. 148). Anche il finale, al termine di una ricca giornata di conversari attorno all'obelisco lateranense, sembrerebbe serbare qualche memoria del *Rota*, salvo il fatto che nel dialogo di Scipione Ammirato l'arrivo della carrozza non coincide con la fine della conversazione, bensì con l'inizio di una nuova fase. Nulla era stato anticipato nel *Conte* circa la necessità di attendere l'arrivo dei cocchi (semmai quello di un Cardinale), un ulteriore elemento che va ad aggiungersi a numerose altre spie, che tratteggiano un contesto non perfettamente rifinito nell'ambientazione – pur specifica – in cui la conversazione si svolge.

Torquato Tasso
Dialoghi
Edizione commentata
a cura di Federica Alziati e Giacomo Vagni
Progetto editoriale e direzione scientifica di Uberto Motta
Con la collaborazione di
Vincenzo Caputo, Angelo Chiarelli, Maiko Favaro,
Ottavio Ghidini, Luca Granato, Pietro Montorfani

TOMO IV

Composto in:
Lyon
Kai Bernau, Commercial Type
Fedra Serif
Peter Biľak, Typotheque
Newzald
Kris Sowersby, Klim Type Foundry

Progetto grafico e impaginazione:
Rinaldo Zanone

Stampato e rilegato in Italia,
per conto di BIT&S,
da Gobal Print - Gorgonzola (MI)

GIUGNO 2026

TORQUATO TASSO

Dialoghi

BIT&S
TASSIANA
5
****

I *Dialoghi* di Tasso sono uno dei frutti più affascinanti del tardo Rinascimento italiano ed europeo. Composti nell'arco di circa due decenni, rispecchiano le ambizioni e i tormenti di un'intera epoca, compresa tra la Riforma protestante e la Rivoluzione scientifica. Intrecciando etica e storia, poetica e psicologia, diritto e teologia, essi perseguono un ideale universale di saggezza e giustizia, destinato a principi e scrittori, eruditi e donne di corte. A partire dall'edizione critica di Ezio Raimondi, con circostanziate correzioni, dei *Dialoghi* si propone qui il primo commento scientifico integrale, che, facendo tesoro delle acquisizioni dei precedenti studiosi, colloca l'opera al cuore dell'esperienza tassiana. Di ciascun dialogo l'annotazione fa emergere la sostanza filosofica, la trama dei modelli e l'impianto retorico. I cappelli introduttivi forniscono le indispensabili coordinate circa la genesi e la tradizione dei testi, i temi e lo schema argomentativo, l'ambientazione e gli interlocutori, le fonti, le edizioni a stampa e la bibliografia di riferimento.

Federica Alziati è docente a contratto presso l'Università Cattolica e l'Università degli Studi di Milano. Oltre che della produzione dialogistica tassiana, si è occupata prevalentemente del Romanticismo milanese e di Alessandro Manzoni (di cui ha curato una recente edizione commentata del dialogo *Dell'invenzione*).

Giacomo Vagni è professore associato di Letteratura italiana presso l'Università degli studi eCampus. Ha curato l'edizione critica e commentata delle rime di B. Castiglione e C. Gonzaga, e pubblicato studi sulla letteratura del Rinascimento, sulla poesia in Arcadia e sulla cultura letteraria del Settecento.

Uberto Motta è professore ordinario di Letteratura italiana presso l'Università di Friburgo. Nelle sue ricerche si è occupato prevalentemente della letteratura italiana del Rinascimento e del Seicento, e della tradizione poetica e critica del Novecento.

9 791280 391711 >