

CENTRO EUROPEO DI STUDI SU UMANESIMO E RINASCIMENTO ARAGONESE

CESURA

5

IVISTA

2026



CESURA - Rivista
5 (2026)

Direttore responsabile - Editor-in-chief

Fulvio Delle Donne (Univ. di Napoli Federico II)

Giunta di Direzione - Board of Associate Editors

Florence Bistagne (Univ. Avignon - Inst. Univ. de France); Guido Cappelli (Univ. Napoli Orientale), Bianca de Divitiis (Kunsthistorisches Institut in Florenz-Max Planck Inst. - Univ. Napoli Federico II), Francesco Storti (Univ. Napoli Federico II), Jaume Torró Torrent (Univ. Girona)

Consiglio di Direzione scientifica - Scientific Advisory Board

prof. Pietro Colletta (Univ. Palermo), prof. Claudia Corfiati (Univ. Bari), prof. Alejandro Coroleu (ICREA - Univ. Autonoma Barcelona), prof. Roberto Delle Donne (Univ. Napoli Federico II), prof. Montserrat Ferrer Santanach (Univ. Autonoma Barcelona), prof. Eugenia Fosalba Vela (Univ. Girona), prof. Clara Fossati (Univ. Genova), prof. Giuseppe Germano (Univ. Napoli Federico II), prof. Isabella Lazzarini (Univ. Torino), prof. Antonietta Iacono (Univ. Napoli Federico II), prof. Albert Lloret (Univ. Massachusetts Amherst), prof. Francesco Montuori (Univ. Napoli Federico II), prof. Lorenzo Miletta (Univ. Napoli Federico II), prof. Rafael Ramos Nogales (Univ. Girona), prof. Clémence Revest (CNRS - Centre Norbert Elias, Marseille - Avignon), prof. Francesco Senatore (Univ. Napoli Federico II), prof. Sebastiano Valerio (Univ. Foggia), prof. Juan Varela (Univ. Complutense Madrid), prof. Francesco Paolo Tocco (Univ. Messina), prof. Carlo Vecce (Univ. Orientale Napoli)

Comitato editoriale - Editorial and Production Staff

Cristiano Amendola (KU Leuven), Teofilo De Angelis (Univ. Basilicata), Giovanni De Vita (Univ. Orientale), Martina Pavoni (Univ. Basilicata); Nicoletta Rozza (Univ. Napoli Federico II)

<https://www.cesura.info>

<https://rivista.cesura.info>

CENTRO EUROPEO DI STUDI SU UMANESIMO E RINASCIMENTO ARAGONESE

CESURIA RIVISTA

5 - 2026



Centro Europeo di Studi su Umanesimo
e Rinascimento Aragonese



Basilicata University Press

Tutti i testi pubblicati sono vagliati, secondo le modalità del “doppio cieco” (*double blind peer review*), da non meno di due lettori individuati nell’ambito di un’ampia cerchia internazionale di specialisti.

All published articles are double-blind peer reviewed at least by two referees selected among high-profile scientists, in great majority belonging to foreign institutions.

Volume curato da Cristiano Amendola e Martina Pavoni

<https://rivista.cesura.info>

ISSN: 2974-637X

Prima edizione / First edition: 2026

Published in Italy

License Creative Commons Attribution - Non Commercial - No Derivatives 4.0
International



Gli Autori mantengono il copyright sui loro contributi

Authors retain the copyright

Centro Europeo di Studi su Umanesimo e Rinascimento Aragonese – CESURA

Via Cretaio 19

I - 80074 Casamicciola Terme (NA)

<https://www.cesura.info>

Basilicata University Press – BUP

Università degli Studi della Basilicata

Biblioteca Centrale di Ateneo

Via Nazario Sauro 85

I - 85100 Potenza

<https://bup-books.sharepress.it>

STUDI

GIUSEPPE ZECCATO

*Il magnanimus secondo Giovanni Pontano
nel primo libro del suo De magnanimitate*

Giovanni Pontano's concept of magnanimity in the first book of his De magnanimitate

Abstract: For Giovanni Pontano, magnanimity is determined by the convergence of all other virtues, to which it is like an ornament. The essay examines how the humanist, in his *De magnanimitate*, expresses this concept with his imaginative writing style: every quality of the magnanimus (who is, by definition, also *beneficus*, *clemens*, *fortis*) has specific implications for social dynamics. The result – and that's what emerges from the first book of the work – is an ideal prince that, for his extraordinary nature, is the perfect ruler. The paper, in the end, shows how the treatise implies a distinctly aristocratic framework from a cultural and ideological point of view: the *De magnanimitate* ties in with the ancient debate on true nobility and foreshadows some aspects of sixteenth-century political thought.

Keywords: Italian Humanism, Renaissance Literature, Political Treatises, Giovanni Pontano, Magnanimity

Received: 19/03/2026. Accepted after internal and blind peer review: 23/05/2026

giuseppe.zeccato@unina.it

La complessità della magnanimitas

Il quarto capitolo del primo libro del *De magnanimitate* pontaniano¹ segna l'inizio di un'importante sezione del trattato, nella

¹ Il curatore dell'attuale edizione di riferimento pone a fondamento del testo critico l'unico codice autografo pervenutoci (Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, Pal. Vindob. Lat. 3413, cc. 247r-297v), ritenendo che quello della *princeps* postuma (Iohannes Iovianus Pontanus, *De magnanimitate*, Neapoli [1508], cc. i1r-m7r. EDIT16 CNCE 29840) fosse manipolato e interpolato dal suo editore, Pietro Summonte: cfr. F. Tateo, *Introduzione* a Iohannes Iovianus Pontanus, *De magnanimitate*, Firenze 1969,

quale prende forma un vero e proprio ritratto dell'ideale figura del *magnanimus*: la minuziosa analisi di ogni sfaccettatura della complessa virtù che caratterizza quest'ultimo determina una definizione della *magnanimitas* di tipo affatto diverso da quella, più propriamente teoretica, che interessa i primi tre capitoli dell'opera². La costante attenzione alle numerose applicazioni pratiche della grandezza d'animo, infatti, mostra come questa si manifesti in diversi ambiti della vita del magnanimo, investendo tanto il piano della difesa di principi e ideali quali la libertà e la verità (aspetto, quest'ultimo, dalle importanti implicazioni, come si vedrà), quanto quello delle dinamiche sociali e delle relazioni interpersonali, improntate a un'affabilità che non è mai disgiunta dall'intento di rimarcare il proprio *status* di superiorità.

Il presupposto di tale operazione è l'idea secondo cui la magnanimità va considerata una virtù dalla natura, per così dire, composita, in quanto risultante dal confluire di tutte le altre: ciò è illustrato dal Pontano attraverso tre immagini di particolare efficacia espressiva, adoperate nel corso dell'ottavo capitolo. In

pp. VII-XLI, partic. XXXVI-XLI, nonché l'*Appendice* a Giovanni Pontano, *De magnanimitate. La grandezza d'animo per Andrea Matteo Acquariva*, ed. F. Tateo, Galatina 2025, pp. 189-192. Tuttavia, qui si è scelto di far riferimento alla scansione testuale (e, dunque, alla ripartizione in capitoli) dell'edizione summontiana, che costituisce a tutti gli effetti la *vulgata* attraverso cui, nei secoli, i lettori hanno avuto accesso al *De magnanimitate*. Inoltre, alcuni studi più recenti evidenziano come il Summonte fosse un editore effettivamente scrupoloso degli scritti del suo maestro: cfr., in particolare, G. Germano, *L'editio princeps postuma dei Carmina di Giovanni Pontano tra interventi editoriali e variantistica d'autore*, «Moderni e Antichi. Quaderni del Centro di Studi sul Classicismo», s. II, 4 (2022), pp. 287-344. Che l'autenticità del testo trådito dall'*editio princeps* vada rimeditata appare confermato dalle indagini in corso, su cui sia consentito il rimando a G. Zeccato, *L'esordio del De magnanimitate di Giovanni Pontano tra adesione al pensiero aristotelico ed aemulatio*, «CESURA - Rivista», 4 (2025), pp. 227-269, partic. 227-232.

² Per un'analisi dell'esordio del *De magnanimitate* e del rapporto di tale sua sezione con l'*Etica Nicomachea*, rimando ancora a Zeccato, *L'esordio* cit., pp. 241-261.

primo luogo, la grandezza d'animo è paragonata, in apertura di tale capitolo, a una sorgente d'acqua³:

rarissimi ex omni genere virtutum evadunt magnanimi, cum necesse sit (quod affluentissimorum est fontium) scatere ut illos aquis, sic hos virtutibus permultis ac diversis summaque in primis probitate, beneficentia, fortitudine, continentia et ad actiones omnis contentione, quando et magna et illustria eorum cuncta esse oporteat negocia, facta, officia, quibus ex omnibus hominum sibi potissimum concilient benivolentiam, atque opinionem ad honorationem, reverentiam, admirationem⁴.

Pochissimi a partire da ogni tipo di virtù diventano magnanimi, poiché è necessario (ciò che è tipico delle fonti che scorrono più abbondanti) che, come quelle zampillano traendo origine dalle acque, così questi si determinano a partire da moltissime e diverse virtù, e in primo luogo da una grandissima integrità morale, dalla disposizione a fare del bene, dalla forza, dalla moderazione e da una tensione verso tutte le grandi azioni, dal momento che occorre che tutti i loro affari, faccende, doveri siano al tempo stesso grandi e illustri, e che da tutti questi si concilino soprattutto la benevolenza degli uomini e la reputazione necessaria all'onore, al rispetto, all'ammirazione.

³ In ciò si potrebbe scorgere un'eco dell'allusività tipica del linguaggio scritturale: si pensi, ad esempio, al brano del Vangelo di Giovanni relativo al colloquio del Cristo con la Samaritana al pozzo di Giacobbe. Nelle parole di Gesù, infatti, la semplice acqua del pozzo è contrapposta all'«acqua viva» della salvezza, la quale dà luogo a una sorgente che zampilla verso la vita eterna (cfr. in proposito *Ioh.*, 4, 4-42).

⁴ Pontanus, *De magnanimitate*, c. k1r, rr. 6-13. Per le ragioni esposte alla n. 1, i brani del *De magnanimitate* citati in questa sede – in attesa di una nuova edizione critica dell'opera, in corso di preparazione – non sono tratti dall'edizione di Tateo ma dall'edizione summontiana, con i dovuti ritocchi alla punteggiatura. Le traduzioni italiane, che accompagnano le citazioni del trattato, sono a cura di chi scrive, ma tengono nell'opportuna considerazione la recentissima traduzione italiana del trattato curata da Francesco Tateo (Giovanni Pontano, *De magnanimitate. La grandezza d'animo* cit.), che va a integrare l'edizione critica allestita dallo studioso (cfr. *supra*, n. 1). Laddove necessario, ho segnalato i casi in cui il testo e la traduzione qui forniti si discostano da quelli curati dal Tateo.

Similmente, la magnanimità è subito dopo accostata a un serto di fiori⁵:

Ut vere quidem liceat dicere spectare ad magnanimum quicquid quacun-
que in virtute et quibuscunque in actionibus ac muneribus insit
praeclarum, excellens, maximum ac maxime omnium commenda-
tione dignum, demum ut eius ipsius sit munus, opus, officium, quod
in quaque inest honestate animorumque excellentia operae pretium,
sitque necesse magnanimum ornari ea corona quae virtutum om-
nium nobilissimis selectissimisque e floribus sit contexta, utque in
quaque materia ac virtute id teneat ac possideat, quod in illa est ma-
ximum, pulcherrimum, decentissimum. Perindeque ut ipsa orna-
mentum est fere quoddam virtutum coeterarum omnium (illustrat
enim illas, multoque spectabiliores facit), sic corona se se hac insig-
nit, tanquam de illis ipsis et universim et singillatim bene merita⁶.

*Dimodoché è certo lecito dire con verità che al magnanimo spetta ogni cosa vi
sia di illustre, eccellente, di più grande e assai degno della lode di tutti in
qualunque virtù e in qualunque azione e compito, cosicchè, insomma, è pro-*

⁵ L'analogia tra fiori e virtù va ricondotta a una tradizione consolidata, già antica: cfr. ad esempio Flor., *Epit.*, I, 22, 1 («haec est [...] populi Romani [...] quasi adulescentia, qua maxime viruit et quodam flore virtutis exarsit ac ferbuit»). Passando per gli scritti dei Padri della Chiesa (si pensi, solo per citare un esempio, ad Ambr., *Virginit.*, 16, 98: «quod [scil. mell] diversarum virtutum concretum floribus illarum apum [...] opere congregatum»), tale analogia giunse fino al pieno Medioevo: esemplare è il caso dell'*Ordo virtutum* di Ildegarda di Bingen, dramma sacro in cui le virtù umane, protagoniste di una continua lotta contro il diavolo per la salvezza dell'anima, sono in diverse occasioni definite *flores* (ad esempio, la *Karitas* definisce sé stessa *flos amabilis*, e le altre virtù la invocano come *dilectissime flos*). In proposito, cfr. Hildegardis Bingensis *Ordo Virtutum*, ed. P. Dronke, in Hildegardis Bingensis *Opera Minora*, edd. H. Feiss, C. Evans, B. Mayne Kienzle, C. Muessig, B. Newman, P. Dronke, Turnhout 2007, pp. 503-521, rispettivamente rr. 104 e 108). Non privo d'interesse, inoltre, risulta a mio avviso l'impiego del binomio fiore-virtù da parte di Convevole da Prato nei suoi *Regia carmina ad Robertum Andecavensem*: il maestro del Petrarca parlò di *flos virtutis* a proposito del giglio, simbolo della *bonitas* del monarca angioino (cfr. Convevole da Prato, *Regia Carmina dedicati a Roberto d'Angiò re di Sicilia e di Gerusalemme*, ed. C. Grassi, Milano 1982, *carm.* 36a, vv. 10-22).

⁶ Pontanus, *De magnanimitate*, c. k1v, rr. 13-23.

prio suo il compito, l'azione, il dovere il cui controvalore consista in qualunque decoro ed eccellenza dello spirito, ed è necessario che il magnanimo sia adornato da quel serto che sia stato intrecciato coi fiori più nobili e più scelti di tutte le virtù, così da mantenere e possedere per ogni indole e virtù ciò che in quella vi è di più grande, bello, decoroso. E come se essa stessa fosse quasi un certo qual ornamento di tutte le altre virtù (infatti le illumina e le rende molto più notevoli), così si fregia di tale serto, come avendolo ben meritato da quelle stesse sia in generale sia nel particolare.

L'analogia con la *corona* permette al Pontano di precisare che la magnanimità si trova in una posizione di preminenza rispetto alle altre *virtutes*, dal momento che ne è *ornamentum*. Poco più avanti è impiegata un'immagine affine alla prima, afferente allo stesso campo semantico, quello delle acque correnti⁷:

Quod Pado in Italia, Danubio in Germania, ingentibusque plerisque fluminibus usu venit, uti complures simul amnes confluant ad illorum constituendam magnitudinem, usu venit etiam constituentiae magnanimitati. Quapropter rarissimi evadunt (ut dictum est) magnanimi, qui vere quidem sint exacteque magnanimi, ac non unam tantum aliquam aut plures forte assecuti virtutis eius partes. Neque enim beneficium esse eum solummodo oportet – qua de re satis multa diximus – nec iustitiae cultorem, temperantiae, continentiaeque verum etiam fortitudinis⁸.

⁷ Ritengo assai significativo che nel prologo del *De beneficentia*, in riferimento ai *principia* delle *bonae artes*, sia adoperata un'immagine fluviale, analoga a quelle presenti nel *De magnanimitate*: «Sed, cum a fontibus rivi emanent, qui longius profluentes paulatim tamen augescendo implentur, sic mihi videntur bonarum artium principia, et tanquam ortus, ad deos primum immortales referenda» («Ma, poiché i corsi d'acqua sgorgano esili dalle fonti e poi a poco a poco, allontanandosi dalla sorgente, si gonfiano e si riempiono, così mi pare che i principi, le scaturigini si può dire, delle virtù debbano riportarsi agli dèi immortali» – cito da Giovanni Pontano, *I libri delle virtù sociali*, ed. F. Tateo, Roma 1999, pp. 138-139; traduzione di Francesco Tateo). Anche nel caso della metafora dei fiumi si potrebbe scorgere, come già rilevato per quella della sorgente (cfr. *supra*, n. 3), un debito nei confronti del linguaggio scritturale (cfr. ad esempio Vulg., IV *Esdr.*, 14, 47: «vena intellectus et sapientiae fons et scientiae flumen»).

⁸ Pontanus, *De magnanimitate*, c. k4r, rr. 31-38.

Ciò che accade al Po in Italia, al Danubio in Germania e alla maggior parte dei fiumi molto grandi, cioè che più corsi d'acqua insieme confluiscono per formare la loro grandezza, accade anche nel formare la magnanimità. E per questo motivo assai rari riescono (com'è stato detto) magnanimi, coloro che siano, appunto, veramente e compiutamente magnanimi, e che non abbiano conseguito soltanto un'unica o forse più parti di quella virtù. Infatti non è sufficiente che egli sia soltanto benefico – e su questo argomento abbiamo detto molte cose – né soltanto amante della giustizia, della temperanza e della moderazione, ma anche della fortezza⁹.

Similmente a quanto avvenuto nel caso dell'immagine del serto di fiori, anche qui si mette in risalto la superiorità della *magnanimitas*: mentre quest'ultima è equiparata a un grande fiume, le altre virtù si configurano come suoi immissari, vale a dire come corsi d'acqua di secondaria entità.

In tale concezione della *magnanimitas*, intesa come una virtù che ingloba tutte le altre, nobilitandole, potrebbe scorgersi una certa affinità con l'elaborazione in senso ideologico della figura di Alfonso I portata avanti dagli umanisti della generazione precedente a quella del Pontano. Intellettuali organici al potere, essi furono i protagonisti di un'operazione culturale dai chiari risvolti politici, in quanto mirata a legittimare un sovrano allogeno: si pensi in particolare ai *Dicta aut facta* del Panormita, opera in cui

⁹ Mi sembra che il brano sia dotato di maggior chiarezza nella versione trädita dall'edizione summontiana piuttosto che in quella dell'autografo: infatti, chi ha conseguito soltanto una o alcune delle *partes* della magnanimità non può essere considerato magnanimo a tutti gli effetti. Diversamente interpreta il Tateo seguendo l'autografo (in cui si legge «qui vere quidem sint exacteque magnanimi, quique neutique unam tantum aliquam aut plures forte assecuti virtutis eius partes»), traducendo «quelli che veramente e propriamente sono magnanimi, e che abbiano in qualche modo conseguito soltanto un aspetto o forse più aspetti di questa virtù» (cfr. Giovanni Pontano, *De magnanimitate. La grandezza d'animo* cit., rispettivamente pp. 54, 134). La redazione attestata dall'autografo mi sembra riprodurre una versione che si presenta meno trasparente rispetto agli sviluppi evolutivi testimoniati dalla versione trädita dalla *princeps*.

l'Aragonese è definito *virtutum omnium viva imago*¹⁰. Come messo in luce da Fulvio Delle Donne, le *virtutes* di cui l'Alfonso dei *Dicta* è dotato «costruiscono un vero e proprio sistema articolato, in cui esse si rinviano a vicenda, l'una confluendo nell'altra»¹¹; in linea con l'appellativo con cui Alfonso sarebbe in seguito passato alla storia¹², in tale sistema trova il suo posto anche la *magnanimitas*, la quale, talvolta associata alla *iustitia* o alla *clementia*, è oggetto di alcuni specifici capitoli dell'opera¹³. Va notato, tuttavia, che nei *Dicta* la *magnanimitas* sembrerebbe ancora posta su un piano di parità rispetto alle altre *virtutes*, risultando priva della preminenza che invece la caratterizzerà, come si è visto, nel *De magnanimitate* pontaniano: da tale punto di vista, quest'ultimo potrebbe essere letto come uno degli estremi e più compiuti capitoli di una riflessione etica avviata ai tempi della conquista aragonese di Napoli¹⁴.

¹⁰ Si veda il proemio al quarto libro dell'opera: Antonio Panormita, *Alfonsi regis dicta aut facta memoratu digna*, ed. F. Delle Donne, Firenze 2024 (Edizione nazionale dei testi della storiografia umanistica), p. 281.

¹¹ F. Delle Donne, *Introduzione* a Panormita, *Alfonsi regis dicta aut facta* cit., pp. 1-109, a p. 36. Analoga è l'osservazione di Guido Cappelli a proposito del *De principe* pontaniano, scritto in cui «il sistema delle *virtutes* – non “catalogo”, dal momento che non si tratta di un elenco inerte ma appunto di un sistema, una struttura teorica – rielabora e adatta ai tempi l'originario schema aristotelico-ciceroniano [...]» (G. M. Cappelli, *Maiestas. Politica e pensiero politico nella Napoli aragonese (1443-1503)*, Roma 2016, p. 92).

¹² Com'è noto, l'appellativo di *Magnanimus* sarà attribuito in maniera antonomastica al primo Aragonese soltanto a partire dal Cinquecento.

¹³ Si tratta dei capp. II 1 (intitolato *Magnanime*), II 31 (*Iuste, magnanime*), III 24 (*Clementer, magnanime*), III 30 (*Magnanime, iuste*): in proposito cfr. Panormita, *Alfonsi regis dicta aut facta* cit., rispettivamente pp. 223, 239, 264, 267-268.

¹⁴ Non sorprende, pertanto, che il Magnanimo sia esplicitamente ricordato nel *De magnanimitate* in due occasioni: in un caso si tratta di un aperto elogio di Alfonso, che in virtù del suo grande animo affrontò *maxima et periculosissima bella* per la conquista del *regnum Neapolitanum* (cfr. Pontanus, *De magnanimitate*, libro II, c. m4v). Nell'altro caso si tratta, invece, di un cursorio riferimento alla *beneficentia* dell'Aragonese (la *beneficentia*, come si vedrà più nel dettaglio a suo luogo, è una delle virtù costitutive della *magnanimitas*). Giorgio Castriota, lo Scanderbeg, sarebbe infatti giunto in

Alla luce della complessità della *magnanimitas*, non stupisce che nella teorizzazione pontaniana il *magnanimus*, proprio in quanto tale, risulti in possesso di tutte le virtù. Innanzitutto, costui è dotato di *beneficentia* (quest'ultima era stata anch'essa, precedentemente, oggetto di una specifica trattazione pontaniana¹⁵), ed è per questo che, in apertura del sesto capitolo, il Pontano si chiede:

Benefaciendi studium viam sibi ad honorem maxime certam comparabit, conferendo operam suam quam plurimis: quae enim res maiorem in civitate colligere potest benevolentiam quam beneficentia¹⁶?

La propensione a fare del bene si procurerà la più certa via verso l'onore, dando il proprio aiuto a quanti più possibile: che cosa, infatti, può far otte-

soccorso di Ferrante assediato a Bari durante la prima congiura dei baroni proprio in riconoscenza dei *beneficia* conferitigli da Alfonso: stando a quanto riportato dal Pontano, lo Scanderbeg avrebbe agito «non rogatus ipse, non certior ab rege [*scil.* Ferdinando I] de obsidione factus, sed beneficiorum tantum memor ab Alfonso, illius patre, in se collatorum» (cfr. Pontanus, *De magnanimitate*, libro I, cc. k8v-11r). Per alcune importanti considerazioni sul processo di «costruzione del personaggio» dello Scanderbeg, accorto attore nello scacchiere politico dell'Italia del Quattrocento, rimando a G. Cappelli, *Scanderbeg, gli Aragonesi e l'Umanesimo (con una coda su Pirro Castriota)*, in *Çështje të kontakteve gjuhësore e letrare italo-shqiptare*, Konferencë Shkencore (në bashkëpunim me Universitetin e Studimeve të Napolit "L'Orientale", cur. A. Omari, Tiranë, 22 novembre 2019), Tiranë 2020, pp. 9-24.

¹⁵ Mi riferisco, naturalmente, al *De beneficentia*, pubblicato nel 1498, vivente il Pontano, insieme a *De liberalitate*, *De magnificentia*, *De splendore*, *De conviventia* (Ioannes Iovianus Pontanus, *De liberalitate*. [Seguono:] *De beneficentia*; *De magnificentia*; *De splendore*; *De conviventia*, Neapoli 1498, in 4°. IGI 7995, GW M34898, ISTC ip00919000), che costituiscono i cosiddetti *Trattati* o *Libri delle virtù sociali*, secondo la brillante definizione coniata da Francesco Tateo, che ne ha curato due volte l'edizione (cfr. Giovanni Pontano, *I trattati delle virtù sociali*, ed. F. Tateo, Roma 1965; Giovanni Pontano, *I libri delle virtù sociali* cit.).

¹⁶ Pontanus, *De magnanimitate*, c. i7v, rr. 25-27.

*nere in una comunità una benevolenza più grande della disposizione a fare del bene*¹⁷?

È interessante notare come molte delle tessere che compongono l'articolato mosaico della *magnanimitas* abbiano delle concrete ricadute sul modo di porsi dell'uomo magnanimo nei confronti di coloro che lo circondano: nel leggere tali passi si ha l'impressione che il Pontano abbia costruito una sorta di manuale di comportamento del magnanimo perfetto, che, pur con l'adozione delle strategie retoriche tipiche della stagione umanistica, ha alcuni dei tratti peculiari degli *specula principum*¹⁸. Nello speci-

¹⁷ A mio giudizio, il termine *civitas* assume in questo contesto un significato non molto distante dal moderno concetto di Stato, che andava delineandosi proprio nell'Italia del Quattrocento. Illuminante in tal senso è quanto rilevato da Guido Cappelli a proposito del *De obedientia*, trattato in cui il Pontano adotta «una definizione di *civitas* flessibile [...] che non si limiti alla *polis* cui allude Aristotele, ma che eviti anche l'accenno tomista alla provincia, di ascendenza romana ma di sapore ecclesiastico; Pontano parla invece genericamente di “comunità”, *civitas*, perché ciò gli permette – in linea con i suoi obiettivi politici concreti – di porre le basi per individuare nel *regnum*, cioè nella monarchia a scala “nazionale”, il tipo “ideale” di comunità sovrana» (cfr. G. M. Cappelli, *Prolegomeni al De Obedientia di Pontano. Saggio interpretativo*, «Rinascimento meridionale», 1 (2010), pp. 47-70, a p. 64).

¹⁸ Sugli *specula principum*, genere tipico della letteratura medievale, si vedano almeno W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig 1938; H. H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn 1968; Id., *Fürstenspiegel*, in *Lexikon des Mittelalters*, IV, München - Zürich 1988, coll. 1040-1049; D. Quaglioni, *Il modello del principe cristiano. Gli specula principum tra Medio Evo e prima Età Moderna*, in *Modelli nella storia del pensiero politico*, cur. V. I. Comparato, I, Firenze 1988, pp. 103-122; *Specula principum*, cur. A. De Benedictis, Frankfurt am Main 1999; P. Foresta, *Specula principum in età moderna*, in *Enciclopedia Costantiniana*, Roma 2013, *ad vocem*. Come messo in luce da Francesco Tateo, nel corso del Quattrocento, in realtà, «allo *speculum* si è andata sostituendo l'*institutio*, ossia la definizione di una serie di qualità che giustificano il primato di un uomo nella società, che è poi il contributo dell'Umanesimo alla trattatistica del Principe» (F. Tateo, *La trattatistica sul principe*, in *L'Italia alla fine del Medioevo: i caratteri originali nel quadro europeo*, cur. F. Cengarle, Firenze 2006, pp. 21-35, a p. 23). Su questa scia, Guido Cappelli rileva la necessità di usare

fico, la *beneficentia* del magnanimo implica il rifiuto di ricevere *beneficia* da altri: se fosse qualcun altro a beneficiarlo, il *magnanimus* si ritroverebbe obbligato, se non in debito nei suoi confronti, perdendo lo *status* di superiorità che lo contraddistingue. È proprio per questo motivo che il magnanimo non deve mai ritrovarsi a dover supplicare o chiedere aiuto:

Est enim eius qui excellere coeteris cupiat nolle cuiquam debere minimeque aliis esse obnoxium: quin illud praecipue cavebit evitabitque tamquam scopulum, supplicem se cuiquam facere aut rogantis personam induere¹⁹.

È infatti proprio di colui che desidera primeggiare sugli altri non voler essere debitore nei confronti di alcuno e non essere affatto obbligato verso altri: anzi, si guarderà soprattutto da questo e lo eviterà come uno scoglio, cioè di farsi supplice nei confronti di qualcuno o vestire i panni di una persona che chiede insistentemente²⁰.

cautela nell'adoperare la metafora dello specchio in riferimento ad opere di età umanistica, data la distanza di queste ultime dalla temperie ideologica medievale; ciononostante, lo studioso nota che «dalla struttura retorica dello *speculum* la scrittura politica umanistica eredita il tono elogiativo, ma lo trasforma in un meccanismo comunicativo che consente di veicolare le istruzioni politiche senza che queste assumano l'apparenza di moniti coercitivi». Sull'argomento, cfr. G. Cappelli, *Parlare all'orecchio del principe. Il topos del «sui similis» nella letteratura politica umanistica*, in *La tela di Morgana. A Vincenzo Fera dagli allievi del Dottorato di Messina*, cur. A. Antonazzo, G. Cascio, P. de Capua, A. Di Stefano, F. Galatà, D. Gionta, C. Malta, P. Megna, A. Rollo, A. Tramontana, S. Villari, Firenze 2025, pp. 241-252, partic. 242-243.

¹⁹ Pontanus, *De magnanimitate*, c. i8v, rr. 1-4.

²⁰ La metafora dello scoglio da evitare è perfettamente in linea con l'immaginario della navigazione adottato dal Pontano in altri punti del trattato (si pensi ad esempio a quanto l'umanista aveva precedentemente affermato a proposito dell'*inflatio*, vizio contrapposto alla *magnanimitas*: «Levius profecto vicium navigatioque non adeo periculosa, vicium tamen: quaeque velificatio non vacet periculis iactationibusque et ventorum et fluctuum». Cfr. Pontanus, *De magnanimitate*, c. i5v, rr. 13-15); tale metafora è presente nella *princeps* ma assente dall'autografo. Nella versione di quest'ultimo, accolta dal Tateo, si legge infatti: «Est enim eius qui excellere coeteris cupiat nolle cuiquam debere minimeque aliis esse obnoxium.

Curiosamente, tuttavia, proprio nel *De beneficentia*, trattando nello specifico di questa virtù, l'umanista aveva precisato che «nullum esse vitae genus potest, ad quod beneficentia non penetret, nullus tam dives aut potens, qui non alterius indigeat opera [...]»²¹: si tratta di un'affermazione che solo in apparenza contrasta con quanto si legge nel *De magnanimitate*. A ben vedere, infatti, il magnanimo è, nella considerazione del Pontano, ben più che semplicemente *dives aut potens*: la sua eccezionale statura umana e morale è, per l'umanista, incompatibile con qualunque circostanza possa comprometterne la posizione di preminenza (come accettare la *beneficentia* altrui, appunto), ed è ciò che determina, in questo caso, una ben giustificata deroga a quanto espresso nella trattazione pontaniana dedicata alla virtù della *beneficentia*.

Il magnanimo è, inoltre, uno strenuo difensore della libertà:

Etenim magni animi vir, qui ex hoc dictus est magnanimus, vel acerrimus libertatis defensor est, qui cum turpissimum esse ducat servire aliis, vel inhonestissimum quidem iudicaverit per violentiam ac metum alios ad serviendum compellere²².

E, infatti, l'uomo dall'animo grande, che per questo è stato definito magnanimo, come è un fierissimo difensore della libertà, poiché ritiene sia una cosa assai turpe essere schiavo di altri, così giudicherà certo una cosa oltremodo spregevole costringere altri a servire per mezzo della violenza e del timore.

Come risulta evidente dal brano citato, la difesa della libertà, un concetto su cui il Pontano si era peraltro già soffermato nel

Multo autem minime omnium supplicem se cuiquam facere aut rogantis personam induere» («È infatti tipico di chi desidera eccellere sugli altri, non voler assolutamente esser loro obbligato. Ancor molto di meno poi deve farsi supplice e assumere le vesti di chi prega», cfr. Giovanni Pontano, *De magnanimitate. La grandezza d'animo* cit., rispettivamente alle pp. 44 e 122).

²¹ «Non vi può essere nessun genere di vita in cui non possa penetrare la beneficenza, nessuno può essere così ricco o potente, che non abbia bisogno dell'opera altrui [...]» (cfr. Giovanni Pontano, *I libri delle virtù sociali* cit., pp. 154-155; traduzione di Francesco Tateo).

²² Pontanus, *De magnanimitate*, c. i8r, rr. 12-15.

De principe e nel *De obedientia*²³, implica il disprezzo per ogni forma di schiavitù e di coercizione. L'aggettivo *acerrimus*, inoltre, è, come rilevato da Guido Cappelli, una significativa spia linguistica, che denota un'evoluzione in senso difensivo, se non aggressivo, delle prerogative del *princeps* e, in generale, della concezione politica pontaniana nei tormentati anni '90 del Quattrocento²⁴.

Analogamente, il magnanimo si configura come «cultore della verità»²⁵, ciò che lo rende *verax*:

Non metus illos coget occultare sententiam, non utilitatis spes, rem ipsam intuebuntur seque dignos mores amplectentur, magis quam popularem illam, quam plerique sequuntur, assentandi tum levitatem tum malitiam, dummodo obsequiis adulandoque consulant emolumentis propriis. Verax igitur erit vir magnanimus, neque aut se populari metietur iudicio aut sua ad aliorum referet opinionem. Turpe est enim, noscentem se ipsum, neque discedentem a vera et excellenti magnitudine, accommodare se se vel potius obsequi vulgaribus opinionibus, et tanquam in famulatu vivere²⁶.

Non li costringerà il timore a nascondere un'opinione, non la speranza di un tornaconto, considereranno attentamente la realtà delle cose e adotteranno abitudini degne di loro, piuttosto che quella popolare vanità, o astuzia di lusingare, che molti seguono, pur di salvaguardare, con gli ossequi e l'adulazione, i propri vantaggi. Il magnanimo sarà dunque sincero, e non si valuterà in base al giudizio popolare o commisurerà ciò che lo riguarda all'opinione altrui. È cosa turpe, infatti, che colui che conosce sé stesso e che non si discosta da una vera ed eccellente grandezza si adegui o piuttosto assecondi le opinioni popolari e viva come in schiavitù.

²³ Nel *De principe*, sulla scorta di alcune *iuncturae* ciceroniane e dello stesso diritto romano, il sovrano è infatti definito «libertatis defensor», in maniera analoga a quanto si verifica nel *De obedientia* (trattato in cui il *rex* è «defensor libertatis, propulsator iniuriarum atque animadversator»). Sulla questione rimando a Giovanni Pontano, *De principe*, ed. G. M. Cappelli, Roma 2003, § 59, pp. 68-69, con relativa nota esegetica.

²⁴ Per tale osservazione si veda Cappelli, *Maiestas* cit., p. 206.

²⁵ Non a caso, l'ottavo capitolo del primo libro è intitolato, nella *princeps*, «Magnanimum virum libertatis esse cultorem» (Pontanus, *De magnanimitate*, c. i8v).

²⁶ Pontanus, *De magnanimitate*, c. k2r, rr. 20-27.

Assai significativa è la presa di distanza dal *populare iudicium* e dalle *vulgares opiniones*: tale atteggiamento aristocratico era peraltro già presente nelle fonti antiche, in particolare in Aristotele e Cicerone, e avrebbe trovato i suoi riverberi anche nella cultura medievale, giungendo fino alle soglie dell'Umanesimo col Petrarca.

L'amore per la verità ha delle implicazioni di natura pratica dai densi risvolti ideologici. Innanzitutto, il magnanimo è lontano tanto dalla simulazione, quanto dalla dissimulazione:

Idem igitur magnanimi, ut veritatis cultores, sic amoris odiique neque simulators erunt, neque dissimulators. Nam simulare aut dissimulare benevolentiam deceptoris est, fraudemque parantis hominis. Eadem quoque est odii ratio. [...] Itaque naturale videtur esse magnanimi palam odisse, palam etiam amare. Nanque ut quispiam vel amet clam, vel odio afficiatur in aliquem, necesse est a metu proficisci, metus vero a magnanimo maxime alienus est. Ubi enim magnitudo inde metum abesse oportet²⁷.

Dunque, i magnanimi di cui stiamo trattando come saranno amanti della verità, così non saranno né simulatori né dissimulatore di amore e odio. Infatti, simulare o dissimulare la benevolenza è proprio dell'ingannatore e dell'uomo che prepara la frode. Lo stesso discorso vale anche per l'odio. [...] Pertanto sembra che sia un tratto naturale del magnanimo odiare apertamente, apertamente anche amare: il fatto che qualcuno o ami o sia mosso dall'odio verso qualcuno di nascosto, è necessario che derivi dal timore, mentre il timore è affatto estraneo al magnanimo. Dove infatti c'è la grandezza, da lì è necessario che sia lontano il timore.

Nel *De magnanimitate* è affermata e difesa una totale corrispondenza tra atti e intenzioni, rifiutando ogni ipotesi di scissione tra pensiero e comportamento²⁸: è questo un punto fermo dell'intera riflessione morale pontaniana²⁹.

²⁷ Pontanus, *De magnanimitate*, c. k2v, rr. 16-24.

²⁸ Cfr. in proposito Cappelli, Maestas cit., pp. 205-206.

²⁹ Nel *De prudentia*, più ancorato alla disamina del reale rispetto al *De magnanimitate*, proiettato invece in una dimensione ideale, il Pontano, pur ammettendo la simulazione e la dissimulazione come mali necessari, circoscritti a frangenti eccezionali determinati dal mutare della fortuna, ne afferma comunque l'incompatibilità col *vir bonus*: «Ipsae quoque rerum

In secondo luogo, il magnanimo, in quanto *verax*, è nemico dell'adulazione e degli adulatori:

Quemadmodum autem apertum eum insidiarumque inimicum esse volumus, sic omnino ab adulationibus alienum. Quid enim adulatoribus vendibilius dicam etiam servilius³⁰?

Allo stesso modo, del resto, in cui vogliamo che egli sia schietto e nemico degli inganni, così lo vogliamo assolutamente lontano dall'adulazione. Che cosa, infatti, vi è di più disposto a vendersi, direi anzi di più servile degli adulatori?

Il Pontano, del resto, aveva messo in guardia dagli adulatori, oltre che nel *De principe*, anche nella sezione d'esordio dello stesso *De magnanimitate*³¹.

Connaturata alla *magnanimitas* è, parimenti, la *clementia* – tale nesso è enunciato attraverso una culta citazione claudiana:

Cum autem vindicandi cupiditas ab ira foveatur, quae studium ipsum vindictae excitat, iratorum vultus, verba, oculi, motus universi corporis declarant quam ea dedecet quodque sanguinolentia illa ferarum sit propria. Itaque appositissime dictum est a Claudiano: «Nam cum vincamur in omni / munere, sola deos aequat clementia nobis». Et vero qui parcit duplici ratione magnitudinem ostendit suam, et quod vicit (est enim victoris parcere) et quod illum cui

mutationes non raro ferunt ut alibi simulandum sit, contra alibi dissimulandum, qui mores bonis viris omnino habendi sunt indigni. [...] Tanta tamen interdum vis est fortunae, casuum, rerumque humanarum varietatis atque inconstantiae, ut pro loco ac tempore non modo simulare aut dissimulare, verum etiam fictionibus uti sit necessarium» (cito dalla *princeps* del trattato, che fu edito insieme al *De magnanimitate*: cfr. c. f4v). Anche nel quarto libro del *De obedientia*, del resto, l'umanista si era soffermato sull'opportunità della menzogna «rei publicae gratia», con un atteggiamento senz'altro più possibilista (cfr. Cappelli, *Maiestas* cit., p. 107).

³⁰ Pontanus, *De magnanimitate*, c. k3r, rr. 3-6.

³¹ Sull'argomento cfr. Zeccato, *L'esordio* cit., pp. 255-256. Già il Panormita, del resto, aveva bollato gli adulatori come *pestis principum* nel proemio al secondo libro dei *Dicta* (cfr. Panormita, *Alfonsi regis dicta aut facta memoratu digna* cit., pp. 222-223).

parcit, forte aliquando contra insurrecturum minime etiam timeat³².

Dal momento che, del resto, il desiderio di vendicarsi è alimentato dall'ira, la quale provoca il desiderio stesso di vendetta, il volto degli adirati, le parole, gli occhi, tutti i movimenti del corpo rendono manifesto quanto essa sia sconveniente e che quella violenza sanguigna sia propria delle bestie feroci. Pertanto è stato detto in maniera molto appropriata da Claudiano: «Infatti, mentre siamo superati in ogni nostra qualità, solo la clemenza ci rende pari agli dèi». E invero chi usa clemenza mostra la sua grandezza per una duplice ragione, sia perché ha vinto (perdonare è infatti proprio del vincitore) sia perché il magnanimo non teme affatto colui che perdona, anche se per caso un giorno dovesse insorgergli contro³³.

Evidente nel passo è l'influsso del *De clementia* senecano, ove la *clementia* è vista come dimostrazione della capacità di dominare l'ira, inappropriata per un *princeps*, ma anche e soprattutto come espressione del «potere di vita e di morte», prerogativa del sovrano: è in tal modo che quest'ultimo può essere equiparato a un dio³⁴. Come si può intuire dal brano citato, la *clementia*, in quanto

³² Pontanus, *De magnanimitate*, cc. k3r-v, rr. 40-42, 1-6. Per la citazione claudiana, cfr. Claud., 8, 276-277.

³³ Suona diversamente l'interpretazione del Tateo della prima parte del brano: «Ma quando poi dall'ira viene fomentata la brama di vendetta, a che cosa spinge il desiderio di vendetta, lo dimostrano il volto degli arrabbiati, le loro parole, i loro occhi, il movimento di tutto il corpo, e la brama di sangue propria delle belve [...]» (cfr. Giovanni Pontano, *De magnanimitate. La grandezza d'animo* cit., p. 131).

³⁴ Questi concetti emergono da Sen., *Clem.*, I, 5, 6-7 («Non decet regem saeva nec inexorabilis ira, non multum enim supra eum eminet, cui se irascendo exaequat; at si dat vitam, dat dignitatem periclitantibus et meritis amittere, facit, quod nulli nisi rerum potenti licet; vita enim etiam superiori eripitur, numquam nisi inferiori datur. Servare proprium est excellentis fortunae, quae numquam magis suspici debet, quam cum illi contigit idem posse quod dis, quorum beneficio in lucem edimur tam boni quam mali. Deorum itaque sibi animum adserens princeps alios ex civibus suis, quia utiles bonique sunt, libens videat, alios in numerum relinquit; quosdam esse gaudeat, quosdam patiatur» – «Non conviene a un re un'ira crudele, né un'ira inesorabile: giacché ben poco egli si eleva al di sopra di colui al quale, con l'adirarsi, si è agguagliato. Ma se invece dà la vita, se fa conser-

non disgiunta da una componente di calcolo politico, è ben distante dalla cristiana *miser cordia*³⁵: similmente a quanto rilevato per la *beneficentia*, la *clementia* attesta, infatti, la superiorità del magnanimo, che, perdonandoli e risparmiando loro la vita, mostra di non temere i suoi nemici. Quanto al suo principale risvolto pratico, inoltre, la *clementia* implica il non tenere conto delle offese e il non serbare alcun rancore³⁶: il Pontano mette in luce tale aspetto ricordando, *e contrario*, il tratto caratteriale tradizionalmente più noto del secondo sovrano aragonese, Ferrante, che sa-

vare la loro dignità a coloro che si trovan sotto accusa di fronte a lui e magari meriterebbero di perderla, – egli fa ciò che non è lecito fare ad alcuno se non a chi ha il sommo potere: giacché la vita si toglie anche a un superiore, ma non si concede mai ad altri che a un inferiore. Il salvare è prerogativa di un’altissima condizione di fortuna, condizione che mai merita maggiormente di essere ammirata che quando le è concesso di avere una possanza eguale a quella degli dèi, per beneficio dei quali veniamo alla luce tutti noi, buoni e cattivi. Quindi il principe, assumendo quella disposizione d’animo che è propria degli dèi, guardi di buon occhio taluni dei suoi concittadini perché sono utili e buoni, e altri invece li lasci in pace perché faccian numero; dell’esistenza di alcuni goda, e l’esistenza di altri, la sopporti». Traduzione di Raffaello Del Re, in Lucio Anneo Seneca, *Opere morali*, ed. R. Del Re, Bologna 1971, II, p. 287). Sull’argomento, rimando a G. M. Cappelli, «*Deo similis*»: la “dignità del principe” nell’*Umanesimo politico*, in *La dignità e la miseria dell’uomo nel pensiero europeo*, Atti del Convegno Internazionale di Madrid (20-22 maggio 2004), cur. G. M. Cappelli, Roma 2006, pp. 167-180, partic. 168-169.

³⁵ Risale al Petrarca (*Fam.* XII 2, 28) il tentativo, destinato a non avere séguito nel pieno Umanesimo, di conciliare la *clementia* di ascendenza classica con la *miser cordia* cristiana: cfr. in proposito G. M. Cappelli, «*Ad actionem secundum virtutem tendit*». *La passione, la sapienza e la prudenza*: vita attiva e vita contemplativa nel pensiero umanistico, in *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Papers of the 3rd meeting of the Collegium Politicum (Madrid), cur. F. L. Lisi, Sankt Augustin 2004, pp. 203-230, a p. 210.

³⁶ Tale concetto è espresso anche nel *De beneficentia*: «Omnino magni est animi oblivisci iniurarum atque, ubi res tulerit, praeter spem atque opinionem illis adesse, cum quibus simultates interveniunt, aut aperta etiam odia» («È da uomo magnanimo senz’altro dimenticarsi delle offese e, quando il caso lo richieda, sostenere, oltre ogni speranza, coloro con i quali si è in disaccordo o in odio aperto»: cfr. Giovanni Pontano, *I libri delle virtù sociali* cit., pp. 156-157; traduzione di Francesco Tateo).

rebbe stato solito covare lunghi rancori, serbando memoria dei torti subiti³⁷:

Ferdinandus Neapolitanorum rex a puero conceptum odium servavit ad senectutem; itaque indigne multa praeterque regiam dignitatem etiam in innocentissimos homines patravit. Multa etiam sunt quae partim ridere, partim despicere, partim quae ne audire quidem aut scire velle magnanimus vir debeat³⁸.

*Ferdinando re dei Napoletani serbò l'odio concepito da fanciullo fino alla vecchiaia, e così perpetrò indegnamente molte azioni e che andavano oltre la dignità regia persino nei confronti di uomini innocentissimi. Sono molte anche le cose che l'uomo magnanimo dovrebbe in parte deridere, in parte disprezzare e che in parte non dovrebbe nemmeno voler ascoltare o sapere*³⁹.

³⁷ Sul carattere di Ferrante, illuminanti spunti di riflessione sono offerti dall'analisi condotta da Francesco Storti dell'abile strategia dissimulativa adottata dal sovrano nella sfera politica, diplomatica e militare (capacità che spinse il Pontieri a definire il secondo aragonese come «un genuino machiavelliano prima di Machiavelli»: cfr. E. Pontieri, *Per la storia del regno di Ferrante I d'Aragona re di Napoli*, Napoli 1969, p. 404): la sua impenetrabilità, legata dalla storiografia del passato a «un'indole tesa al calcolo, imprevedibile e vendicativa», andrebbe in realtà interpretata come «un habitus, una ben studiata forma, cioè, supportata sì da un temperamento freddo, condizione indispensabile alla sua realizzazione, ma dettata da precise motivazioni ideologiche e da una consapevole abilità strategica» (cfr. F. Storti, «El buen marinero». *Psicologia politica e ideologia monarchica al tempo di Ferdinando I d'Aragona re di Napoli*, Roma 2014, pp. 93-94). Ciò induce a considerare la figura di Ferrante da un punto di vista più ampio e oggettivo, guardando oltre la sua fama di gelida impassibilità e crudeltà, un elemento che rischia di oscurare le sue innegabili doti di politico e stratega, che lo resero uno dei protagonisti della scena italiana della seconda metà del Quattrocento.

³⁸ Pontanus, *De magnanimitate*, c. k3v, rr. 7-11.

³⁹ Il Pontano ritornerà nel *De immanitate* sul crudele trattamento riservato da Ferrante sia ai suoi nemici e oppositori, sia ai semplici trasgressori di sue disposizioni e leggi: se da un lato il sovrano aragonese traeva grande diletto, come si apprende al nono capitolo del trattato, dal pascere «bene atque abunde» i personaggi illustri suoi prigionieri, quasi si fosse trattato di uccellini in gabbia, dall'altro, come si legge invece nel quattordicesimo capitolo, non esitava a infliggere persino mutilazioni o impiccagioni a co-

Un altro dei *selectissimi flores* che compongono la corona della magnanimità è rappresentato dalla *fortitudo*. Come la già ricordata *beneficentia*, anche la fortezza era stata oggetto di un'autonoma trattazione da parte del Pontano quasi agli esordi della sua carriera di trattatista: il *De fortitudine*, appunto. Quest'ultimo costituisce, insieme al *De principe*, un dittico pedagogico dedicato ad Alfonso, duca di Calabria, principe ed erede al trono aragonese; il volume fu curato a stampa dal Pontano stesso nel 1490⁴⁰. Ecco come la virtù della *fortitudo* viene presentata nel *De magnanimitate*:

Etsi pericula maxime difficilia et in quibus pulchrum sit emori, materia sunt fortitudinis et quidam quasi campus, in quo ea spatietur, nihilominus magnanimitas quoque in illis se se exercet quaeritque suum ex iis decus sibi comparare atque honorationem⁴¹.

Anche se i pericoli assai ardui e nei quali sia nobile morire, sono la materia della fortezza e quasi come il campo in cui essa si distende, nondimeno anche la magnanimità si esercita in quelli e cerca di procurarsi da quelli il suo decoro e la sua attestazione d'onore⁴².

loro che avessero ucciso cervi o cinghiali o a quanti avessero usufruito a scopi agricoli di terreni riservati alle cacce reali. In proposito, cfr. Iohannes Iovianus Pontanus, *De immanitate liber*, ed. L. Monti Sabia, Napoli 1970, rispettivamente alle pp. 21-22 (con traduzione alle pp. 68-69) e 29 (con traduzione a p. 75).

⁴⁰ Ioannes Iovianus Pontanus, *De principe*, Neapoli 1490: IGI 7994, GWM34894, ISTC ip00918000. Il *De fortitudine* è stato oggetto, di recente, delle cure editoriali di Francesco Tateo (Giovanni Pontano, *De fortitudine libri duo. Eroismo e resistenza*, ed. F. Tateo, Roma 2024). Per quel che concerne la cronologia di tale trattato, il Tateo ipotizza che esso sia stato composto nei primi anni '70 del Quattrocento piuttosto che successivamente alla vittoria otrantina (1481), *terminus post quem*, quest'ultimo, tradizionalmente accettato dalla critica precedente: sulla questione rimando a F. Tateo, *Introduzione* a Giovanni Pontano, *De fortitudine* cit., pp. 9-30, partic. 11-12, con relative note e bibliografia ivi citata.

⁴¹ Pontanus, *De magnanimitate*, c. k4r, rr. 36-41.

⁴² Nel *De fortitudine* il concetto era stato espresso quasi con le stesse parole: «[...] fortitudinis materia, et quidam quasi campus, sunt difficillima quaeque pericula atque illa maxime, quae mortem videantur allatura [...]» («[...] la materia della fortezza, si direbbe il campo in cui opera, sono i pe-

Com'è evidente, il risvolto pratico della fortezza è il disprezzo del pericolo, giacché il bene più prezioso, come più volte ricordato nel corso della trattazione, è l'onore, non la vita:

Ideoque periculorum ipsorum erit contemnentissimus, quoque maiora illa fuerint, eo se in illis fidentiore praestabit, ut videatur etiam illa nihilducere. Nam qui praeter honorem coetera contemnat omnia, pro quo adipiscendo ne vitae quidem parcat, necesse est hunc quam fidentissimum esse periculorumque omnium, quae pro dignitate obierit, contemptorem⁴³.

E perciò sarà assai sprezzante dei pericoli stessi, e quanto più grandi essi saranno stati, tanto più vi si mostrerà più risoluto, in modo tale che sembri che stimi da nulla anche quelli. Infatti, colui che disprezza tutte le altre cose al di fuori dell'onore, per il cui conseguimento non risparmierebbe nemmeno la vita, è necessario che sia quanto più risoluto e sprezzante di tutti i pericoli a cui sarà andato incontro in ragione della sua posizione⁴⁴.

A mio avviso, in tale concezione della *fortitudo* si può scorgere una consonanza di fondo con la riflessione del Panormita su questa stessa virtù: nei *Dicta*, infatti, la fortezza è intesa, non senza pregnanti riferimenti all'apologo di Eracle al bivio, come una declinazione della *sapientia* (in maniera eloquente, si sottolinea fin dall'esordio dell'opera l'impossibilità di conseguire la gloria «sine labore et periculo⁴⁵»); inoltre, essa è associata alla *constantia*, la capacità di rimanere saldi nelle avversità e di vincere i colpi della

ricoli più insormontabili e le cose estremamente grandi che sembrano condurre alla morte [...]. Cfr. Giovanni Pontano, *De fortitudine* cit., pp. 54-55; traduzione di Francesco Tateo).

⁴³ Pontanus, *De magnanimitate*, c. k4v, rr. 9-13.

⁴⁴ Suona diversamente per alcune sfumature di significato la traduzione di tale brano curata dal Tateo: «e perciò sarà in massimo grado spregiatore dei pericoli, di tutti i più grandi, e si mostrerà tanto più pieno di fiducia, da sembrare che li consideri roba da poco; infatti chi disprezzerebbe tutto tranne l'onore, per conseguire il quale non risparmierebbe neanche la vita, sarà necessariamente carico di fiducia e dispregiatore di tutti i pericoli affrontati per acquistare dignità» (cfr. Giovanni Pontano, *De magnanimitate. La grandezza d'animo* cit., p. 135).

⁴⁵ Cfr. Panormita, *Alfonsi regis dicta aut facta memoratu digna* cit., I 1 (*Fortiter*), p. 195.

*fortuna*⁴⁶. Maggiore è tuttavia l'affinità tra il *De magnanimitate* e il trattato pontaniano sulla fortezza, il *De fortitudine* appunto⁴⁷. Similmente a quanto si verifica nella trattazione sulla *magnanimitas*, nel *De fortitudine* il Pontano non aveva mancato di rilevare più volte come il disprezzo della morte sia connaturato alla *fortitudo*, dal momento che il *vir fortis* è disposto a sacrificare la sua stessa vita per conseguire l'onore⁴⁸.

⁴⁶ Sulla questione rimando a Delle Donne, *Introduzione* cit., pp. 36-42, nonché al testo stesso di *Dicta* I 1 (*Fortiter*) e I 9 (*Fortiter, constanter*), con relativo commento (rispettivamente pp. 195, 198-199).

⁴⁷ D'altro canto, il cap. XXI del primo libro del *De fortitudine* è dedicato alle virtù *quae fortitudini famulantur* (cfr. Giovanni Pontano, *De fortitudine* cit., pp. 108-109): tra esse, accanto alla *tolerantia*, alla *duritia*, alla *firmitas* e ad altre, trova spazio proprio la *animi magnitudo*, che, pur non essendo ancora (a cominciare dal piano meramente lessicale) la *magnanimitas* quale sarà teorizzata e descritta nel *De magnanimitate*, contiene *in nuce* gli sviluppi della successiva riflessione morale del Pontano (si afferma infatti che la *animi magnitudo* «nihil humile, nihil abiectum agi sinat»: cfr. Giovanni Pontano, *De fortitudine* cit., p. 108). Tale circostanza induce a credere che l'umanista avesse individuato un forte legame tra fortezza e grandezza d'animo fin dai primi capitoli della sua trattatistica di matrice aristotelica, avendo già ben chiare le principali direttrici del complesso sistema di virtù etico-politiche che si accingeva a costruire. Va comunque rilevato che nel *De magnanimitate*, a differenza di quanto accade nel *De fortitudine*, non si fa alcun cenno alla distinzione tra la fortezza di tipo eroico, relativa cioè alla sfera bellica, e quella *domestica*, riguardante invece sia la vita politica e civile in tempi di pace, sia la sfera privata e quotidiana.

⁴⁸ Mi limito a ricordare quanto affermato in apertura del cap. XX del primo libro del *De fortitudine*: «Excellentem atque heroicam quandam virtutem esse fortitudinem plane constat, siquidem in maximis maximeque difficilibus versatur periculis, mortemque contemnit decoris adipiscendi gratia» («È evidente che la fortezza sia una virtù eccellente ed eroica, poiché riguarda grandissimi e rischiosissimi pericoli, e consiste nel disprezzare la morte per acquistare onore». Cfr. Giovanni Pontano, *De fortitudine* cit., pp. 100-101; traduzione di Francesco Tateo). In maniera assai significativa, anche a proposito della *fortitudo domestica* (e, precisamente, riguardo alla necessità di sopportare la schiavitù, questione analizzata nel cap. VIII del secondo libro del trattato) si legge come «non mortem modo patienter ferendam sed genera mortis contemnenda esse doceamur» («non solo dob-

Ricollegandomi a un'altra delle metafore adoperate dal Pontano, uno degli immissari più importanti del grande fiume rappresentato dalla magnanimità è la *gravitas*:

Hi, iure quasi quodam, elati superbique iudicari solent a multitudine, atque ex eo passim condemnantur. Sed aliud est profecto superbum esse, aliud retinere gravitatem ubi et quando opus est ac supercilium. Etenim honoris comes est gravitas, eademque magnanimitatis socia. Quid enim ab honore atque ab animi magnitudine alienius levitate? Quid quod superbiae adiuncta esse solet crudelitas, cum e contrario magnanimi propria sit placabilitas⁴⁹? Est igitur magnanimus gravis non superbus, mitis atque ad parcendum propensus, non saevus aut asper, facilis aditu, non difficilis, de suo conferens, non eripiens aliis, quod viciū superbiam sequi solet illique inhaerere. [...] Quomodo igitur superbi erunt atque impotentes magnanimi, quorum peculiare munus sit benefaciendi studium atque consuetudo? Desinant igitur qui male hac in parte sentiunt abuti vocabulis et quae gravitas est eam appellare superbiam⁵⁰.

Costoro [scil. i magnanimi], quasi a ragion veduta, sono solitamente ritenuti orgogliosi e superbi dalla massa, e perciò sono ovunque biasimati. Ma, certo, una cosa è essere superbo, un'altra conservare la serietà e il cipiglio dove e quando è necessario. E, infatti, compagna dell'onore è la serietà, ed essa stessa è alleata della magnanimità. Che cosa, infatti, vi è di più lontano dall'onore e dalla grandezza d'animo della frivolezza? Inoltre, alla superbia suole accompagnarsi la crudeltà, quando al contrario è propria del magnanimo l'indulgenza. Il magnanimo è dunque serio, non superbo, mite e pro-

biamo apprendere a sopportare la morte, ma a dar poca importanza ai generi di morte possibili»: cfr. ivi, pp. 164-165; traduzione di Francesco Tateo).

⁴⁹ *Placabilitas* è termine ciceroniano: nel *De officiis* (Cic., *off.* 1, 88), proprio in un più ampio discorso sulla *animi magnitudo*, si afferma che «Nec vero audiendi qui graviter inimicis irascendum putabunt idque magnanimi et fortis viri esse censebunt; nihil enim laudabilius, nihil magno et praecellaro viro dignius placabilitate atque clementia» («Né si deve poi dar retta a chi crede che bisogna adirarsi fieramente con i nostri avversari e ritiene che ciò sia proprio di un uomo magnanimo e forte: non v'è nulla di più lodevole e di più degno di un uomo veramente nobile, della moderazione e della clemenza»). Traduzione di A. Resta Barrile: cfr. Cicerone, *I doveri*, cur. E. Narducci, A. Resta Barrile, Milano 1992, pp. 152-153).

⁵⁰ Pontanus, *De magnanimitate*, cc. k5r-v, rr. 42, 1-9; 12-15.

penso a usare clemenza, non crudele o intrattabile, accogliente, non sdegnoso, disponibile a dare del suo non togliendo agli altri, poiché di solito il vizio si accompagna alla superbia senza separarvisi. [...] In che modo dunque saranno superbi e prepotenti i magnanimi, la cui peculiare prerogativa dovrebbe essere l'inclinazione e l'abitudine a fare del bene? La smettano dunque coloro che a tal proposito pensano in maniera scorretta di usare le parole in maniera inappropriata e di chiamare superbia quella che è serietà.

Il brano mette a fuoco l'impressione generale di superbia che, almeno per quel che riguarda la massa, può determinarsi a partire dall'atteggiamento del magnanimo; come chiarito dal Pontano, però, si tratta di *gravitas* ('serietà', 'autorevolezza'), non certo di superbia: ancora una volta si prendono le distanze dal volgo, dalla *multitudo* inconsapevole, in linea con un sentire aristocratico che informa la trattazione.

Anche la *gravitas*, al pari delle altre caratteristiche finora esaminate, non manca di manifestarsi su un piano più propriamente pratico, dal momento che investe diversi aspetti dell'esteriorità del magnanimo, dalla gestualità pacata all'eloquio calmo, passando per un tono di voce appropriato alla sua grandezza:

Hanc ipsam vero superbiae opinionem multa sunt quae augeant, primum commotiones viri magnanimi, quae tardae quidem sunt ac sine ulla levitate: quae enim magna tarda prae magnitudine videlicet sua. [...] Deinde etiam vox gravis ipsa quidem ac plena, cuius omnino sonus nihil habeat muliebre, nihil puerile aut languidum, minime vero petulans. Quid enim in magnanimo langore indecentius, aut abhorrentius petulantia? [...] Deinceps oratio quoque sibi constans eaque brevior atque inconfusa, verba ipsa expressa, quaeque prae se ferant pondus ac pensum, ut ne ullum prorsus vanitatis, insidiarum, fraudis, intemperantiae, libidinis, iis insit indicium sed quae animi potius praestantiam, firmitatem atque excellentiam repraesentent, tum quotidianis in sermonibus tum etiam in deliberationibus atque inter consultandum. Ipsa autem oratio nullo pacto aut praepropera erit aut divagans, temperandaque linguae volubilitas. Qui enim maximis de rebus est sollicitus, ac neque multis aut levibus sed paucis potius ac maxime gravibus intentus est, huic nullo pacto videatur convenire dicendi celeritas et quaedam quasi praecipitatio, cum minime quidem sit ei properandum, propter re-

rum tum magnitudinem, tum etiam raritatem, quoniam (ut dictum est) magnanimus nisi magna non complectitur⁵¹.

Invero sono molte le cose che potrebbero accrescere tale fama di superbia, prima di tutto i movimenti dell'uomo magnanimo, i quali sono certo lenti e senza alcuna frivolezza: le cose grandi sono infatti lente, chiaramente a causa della loro grandezza. [...] Poi anche la voce stessa sia certo profonda e piena, e il suo suono non abbia assolutamente nulla di femminile, nulla di puerile o di lezioso, niente affatto petulante. Che cosa infatti è più disdicevole in un magnanimo della leziosità, o più detestabile della petulanza? [...] E così anche l'eloquio sarà risoluto e piuttosto breve e non confuso, le parole stesse ben articolate, tali da fare mostra di ponderazione e riflessione, affinché non ci sia in esse alcun segno di vanità, di sotterfugi, di inganno, di intemperanza, di licenza, ma tali da rappresentare piuttosto la superiorità, la fermezza morale e l'eccellenza dell'animo, sia nel parlar quotidiano, sia anche nel prendere decisioni e nel consultarsi. Del resto, il parlare non sarà in alcun modo o troppo frettoloso o incline a divagare, e deve essere mitigata la volubilità della lingua. Chi infatti è preoccupato dalle cose più grandi e non si occupa di molte cose o di frivolezze, ma piuttosto di poche cose e soprattutto di grande importanza, in nessun modo potrebbe sembrare che gli si confacciano la velocità nel parlare e per così dire una certa precipitosità, poiché certo egli non si deve affatto affrettare, a cagione sia della grandezza delle cose, sia anche della loro natura straordinaria, visto che (come si è detto) il magnanimo non intraprende cose che non siano grandi⁵².

Tale passo rafforza l'impressione di trovarsi di fronte a uno *speculum principis*: non a caso, anche nei *Dicta* del Panormita si metteva in evidenza la sobrietà di Alfonso nel vestire, espressione

⁵¹ Pontanus, *De magnanimitate*, c. k5v, rr. 16-39.

⁵² In ragione delle divergenze fra la versione della *princeps* e quella dell'autografo, nel quale, relativamente alla parte finale del brano, si legge «cum minime quidem sit ei properandum propter rerum tum magnitudinem tum etiam paucitatem; quoniam, ut dictum est, magnanimus nisi magna non amplectitur», suona diversa in alcuni particolari l'interpretazione del Tateo: «poiché egli non deve affrettarsi sia a causa della molta, sia della poca rilevanza dell'oggetto; questo perché, come si è detto, il magnanimo non abbraccia se non cose di grande o rilevante importanza» (cfr. Giovanni Pontano, *De magnanimitate. La grandezza d'animo* cit., rispettivamente pp. 58, 139).

della sua *gravitas*⁵³. Il Pontano stesso, del resto, si era già soffermato nel *De principe* sull'aspetto esteriore dei regnanti, indicando quali fossero il portamento, la gestualità, l'eloquio e l'abbigliamento più confacenti alla loro *maiestas*⁵⁴.

Il Pontano afferma, dunque, che il *magnanimus* è «gravis, non superbus, mitis atque ad parcendum propensus, non saevus aut asper, facilis aditu». Ciò che colpisce è il riferimento alla mitezza, alla disponibilità ad accogliere e ad ascoltare, qualità che ricorda da vicino la *comitas gravitate temperata* su cui si insiste non solo nel *De principe*, ma anche nella dedica dello stesso *De magnanimitate* ad Andrea Matteo Acquaviva⁵⁵: si tratta, a ben vedere, della manifestazione di una straordinaria *humanitas*. Se, come immaginato dal Pontano, la magnanimità può ben essere paragonata a una sorgente, l'*humanitas* ne rappresenta il fiotto più vigoroso. Quest'ultima, infatti, essendo il fondamento stesso della grandezza d'animo, è in grado di rendere estremamente coerente un quadro piuttosto articolato e composito quale quello tratteggiato nel primo libro dell'opera. L'*humanitas* è posta in stretta relazione con la piena conoscenza (e coscienza) di sé stesso, propria del magnanimo:

⁵³ Cfr. Antonio Panormita, *Alfonsi regis dicta aut facta memoratu digna* cit., I 24 (*Modeste ac graviter*), p. 204: «Scimus Alfonsum regem vestitu cultuque corporis moderanter usum, neque hac in re multum discrepasse a popularibus suis, illudque saepenumero usurpare consuetum cupere se moribus et auctoritate regem videri, quam diademate aut purpura».

⁵⁴ Cfr. in proposito Giovanni Pontano, *De principe* cit., §§ [67]-[80], pp. 78-93. Come già rilevato da Guido Cappelli a proposito del *De principe* (cfr. *ibid.*, con relative note di commento), l'impalcatura di tale discorso va rintracciata nella precettistica ciceroniana (cfr. in particolare Cic., *off.* 1, 126-137: ad esempio, in *off.* 1, 133 è elogiata la *vox nec languens nec canora*, lontana dunque dagli eccessi, dei Catuli).

⁵⁵ Cfr., rispettivamente, Giovanni Pontano, *De principe* cit., § [11], p. 14, e Pontanus, *De magnanimitate*, c. i2r, rr. 4-7. Sulla questione cfr. anche G. Zeccato, *La dedica del De magnanimitate di Giovanni Pontano ad Andrea Matteo Acquaviva*, «Studi Rinascimentali», 23 (2025), pp. 19-31, partic. 25-26.

Et in divitiis dignam se modestiam retinebit et in principatu humanitatem viro consentaneam, atque eo quidem viro qui se ipsum et plane noscat et quid quemque vitae statum deceat non ignoret⁵⁶.

Nelle ricchezze conserverà una moderazione degna di sé e nella detenzione del potere una humanitas confacente a un uomo, e specialmente a quell'uomo che da un lato conosca pienamente sé stesso⁵⁷, e che dall'altro non ignori che cosa sia appropriato a ogni condizione di vita.

Mentre la *recta ratio* è l'ideale bussola che guida l'agire del magnanimo, consentendogli di non allontanarsi dalla *mediocritas* che lo rende tale, l'*humanitas* è il suo principale attributo. Essa, in ultima istanza, dà forma al suo rapporto con gli altri, ed evita che la fierezza che lo contraddistingue degeneri in qualcosa di più sinistro:

Adhaec magnitudo illa animi nisi humanitate temperetur, in nervum rumpat oportet, neque enim ita se aliis preferat aut tanti se facit vultque haberi ab aliis ut hominem esse se obliviscatur, cum sciat deum nequaquam esse se neque inter deos agere sed versari inter homines, quorum maxime propria ac peculiaris sit humanitas⁵⁸.

Inoltre, qualora tale grandezza d'animo non sia mitigata dall'humanitas è inevitabile che degeneri in violenza: e infatti [scil.: il magnanimo] non si antepone ad alcuno o fa gran stima di sé e la richiede agli altri in maniera tale che si dimentichi di essere un uomo, poiché sa di non essere in nessun modo un dio e di non vivere tra gli dèi, ma di stare tra gli uomini, dei quali è propria e peculiare soprattutto l'humanitas.

Conclusioni

Il Pontano, dunque, affida l'enunciazione di un concetto etico non semplice, vale a dire la natura composita della *magnanimitas*, a immagini metaforiche dotate di grande efficacia espressiva, cioè

⁵⁶ Pontanus, *De magnanimitate*, c. k5r, rr. 9-12.

⁵⁷ Più volte nel corso della trattazione si mette in evidenza come il magnanimo debba conoscere profondamente sé stesso, in linea col precetto delfico: per alcune considerazioni sulla questione, cfr. Zeccato, *L'esordio* cit., partic. pp. 264-267.

⁵⁸ Pontanus, *De magnanimitate*, c. k6v, rr. 10-14.

le sorgenti d'acqua, i grandi fiumi coi loro affluenti e il serto di fiori⁵⁹. In tal modo, mi sembra che egli insista sulla natura elitaria di questa virtù: introducendo la metafora delle sorgenti, infatti, egli afferma che «rarissimi ex omni genere virtutum evadunt magnanimi»⁶⁰, per poi ribadire tale convinzione dopo aver paragonato la *magnanimitas* a fiumi come il Po e il Danubio⁶¹. Inoltre, come si è visto, in alcuni punti del discorso tesi a delineare il «ritratto» del magnanimo l'umanista prende le distanze, anche con una certa enfasi, dalle opinioni del volgo e dal sentire popolare⁶². Tanto il rilievo dato al carattere di eccezionalità della *magnanimitas*, quanto il frequente sottolineare la completa estraneità del magnanimo nei confronti della inconsapevole *multitudo* riflettono un punto di vista prettamente aristocratico, che appare già ben individuabile, peraltro, nell'epistola di dedica ad Andrea Matteo Acquaviva⁶³. A mio giudizio, la stessa concezione pontaniana della magnanimità, della quale si è dato conto in queste pagine (una virtù di rango superiore, *ornamentum* di tutte le altre), trae origine dalla matrice culturale aristocratica alla base dell'intera trattazione, ed è del tutto in linea con l'ideologia organicistica che informa il pensiero etico-politico quattrocentesco⁶⁴. Come chiarito dall'umanista, infatti, la *magnanimitas* è una virtù «maxime consentanea principibus ac rectoribus civitatum»⁶⁵: la posizione di pre-

⁵⁹ Cfr. Pontanus, *De magnanimitate*, cc. k1v, k4r.

⁶⁰ Pontanus, *De magnanimitate*, c. k1v: passo citato *supra*.

⁶¹ Cfr. Pontanus, *De magnanimitate*, c. k4r: l'umanista afferma ancora che «rarissimi evadunt (ut dictum est) magnanimi» (passo citato *supra*).

⁶² Basti pensare al primo dei due brani sopra citati relativi alla *gravitas* e all'impressione di superbia che essa genera nella *multitudo*: cfr. Pontanus, *De magnanimitate*, cc. k5r-v, rr. 42, 1-9; 12-15.

⁶³ Sulla questione mi sia consentito rimandare ancora a Zeccato, *La dedica* cit., pp. 24-29.

⁶⁴ Per una lucida analisi del ruolo dell'organicismo (una concezione antica ma variamente rielaborata nel corso dei secoli) nell'Umanesimo politico rimando a G. Cappelli, *Corpus est res publica. La struttura della comunità secondo l'umanesimo politico*, in *Principi prima del «Principe»*, cur. L. Geri, Roma 2012, pp. 117-131, con bibliografia ivi citata.

⁶⁵ Cfr. Pontanus, *De magnanimitate*, c. i2v, rr. 5-6: tali parole chiudono l'epistola di dedica all'Acquaviva.

minenza del *princeps*, che in termini organicistici altro non è che il *caput* del corpo civico, giustifica la collocazione che nel *De magnanimitate* è assegnata alla *animi magnitudo* nella gerarchia delle *virtutes*. Da questo punto di vista, la riflessione pontaniana sulla grandezza d'animo preannuncia già gli orientamenti culturali che si affermeranno pienamente nel corso del Cinquecento, secolo che vedrà una ristrutturazione dei rapporti sociali «in senso gerarchico e nobiliare»⁶⁶.

A ben vedere, però, nobili origini e un adeguato *status* socio-economico, pur essendo, per il Pontano, un fattore determinante, non sono di per sé sufficienti ad una compiuta realizzazione della *magnanimitas*. Assai significativo è, in tal senso, quanto affermato nel corso della trattazione:

Nullus, quantumvis dives ac potens, quantumvis etiam generis nobilitate insignis, dignum se, qui aliis praesit, iure recteque iudicaverit virtute neglecta. Quae ubi vires potestatemque retinebit suam, quas diximus opes ac facultates superbum illum et impotentem aut petulantem et nequam efficient nunquam, multo vero minus turbulentum, facinorosum aut in bonos praecipue grassantem nec diis ipsis parcentem nec hominibus. Potentia nanque sine virtute an ne est aliud quam gladius in manu furiosi? Aut divitiae praeterquam instrumentum ad omnem petulantiam atque improbitatem⁶⁷?

Nessuno, per quanto si voglia ricco e potente, per quanto si voglia anche distinto per la nobiltà della stirpe, che sia a capo di altri, potrebbe giudicarsi degno giustamente e correttamente se viene messa da parte la virtù. E quando manterrà questa influenza e il suo potere, le ricchezze e i mezzi che abbiamo detto non lo renderanno mai superbo e prepotente o insolente e malvagio, e in particolare molto meno turbolento, facinoroso o incline soprattutto ad agire contro i buoni cittadini e senza riguardo né per gli dei stessi né per gli uomini. Infatti, il potere senza virtù che altro è se non una spada nella mano di un

⁶⁶ Cfr. G. M. Cappelli, *Il principe-cortigiano di Belisario Acquaviva*, in *Principi e corti nel Rinascimento meridionale*, cur. F. Delle Donne, G. Pesiri, Roma 2020, pp. 203-215, a p. 210.

⁶⁷ Pontanus, *De magnanimitate*, cc. k6r-v, rr. 41-42, 1-6.

*folle? O le ricchezze che altro sarebbero se non uno strumento atto ad ogni insolenza e malvagità*⁶⁸?

L'*humanitas* è in grado di scongiurare qualunque eventualità che la grandezza d'animo sfoci in violenza, crudeltà, sopraffazione⁶⁹.

In ultima analisi, il *De magnanimitate* può essere ricondotto al dibattito che è alla base, se vogliamo, dello stesso movimento umanistico, e che riguarda la natura della vera nobiltà: il trattato, come giustamente rilevato da Francesco Tateo, può quasi essere inteso come il *De nobilitate* che il Pontano mai scrisse, «da aggiungersi alla tradizione umanistica dei dialoghi di Poggio, del Platina, del Landino»⁷⁰. I poli opposti oggetto della secolare disputa, vale a dire la nobiltà di sangue e quella di spirito, appaiono nel *De magnanimitate* armonicamente conciliati: i due aspetti, divenuti l'uno il sostegno dell'altro, sono ormai inscindibili, dal momento che il *magnanimus* è tale solo se dotato di un'*humanitas* confacente al suo elevato rango sociale⁷¹.

⁶⁸ Diversamente interpreta Tateo relativamente alla prima parte del brano: «nessuno, quantunque ricco e potente, quantunque insigne per nobile discendenza, potrebbe giustamente ritener di essere superiore agli altri, se trascura la virtù. Se questa serberà la potenza delle sue forze, che abbiamo detto essere la sua ricchezza e la sua risorsa, non permetteranno mai ch'egli diventi impetuoso e petulante [...]» (cfr. Giovanni Pontano, *De magnanimitate. La grandezza d'animo* cit., p. 140).

⁶⁹ Cfr. Pontanus, *De magnanimitate*, c. k6r: «magnitudo illa animi nisi humanitate temperetur, in nervum rumpat oportet» (brano citato *supra*).

⁷⁰ Cfr. Tateo, *Introduzione a Giovanni Pontano, De magnanimitate. La grandezza d'animo* cit., p. 14.

⁷¹ Assai lucidamente Francesco Tateo sottolinea come «il concetto di *humanitas* porta i segni dell'ideale cortese di nobiltà d'animo come superamento della barbarie, della passione, come elevazione dalla sfera del bisogno e dell'interesse a quella del puro piacere e della spassionata dedizione» (cfr. F. Tateo, *Umanesimo etico di Giovanni Pontano*, Lecce 1972, p. 148).