

La tradizione degli *specula principum* e la *Institutio principis christiani* di Erasmo da Rotterdam

Marco Giosi

Università degli Studi Roma Tre
Department of Education
Via Manin, 53 - 00185 Roma
marco.giosi@uniroma3.it

Il presente contributo intende proporre alcune brevi riflessioni (sintesi di un più ampio lavoro di ricerca, attualmente in atto, sull'argomento) riguardo alle implicazioni pedagogiche relative all'*Institutio principis christiani* di Erasmo da Rotterdam. Nella breve analisi cercheremo di valutare l'influenza esercitata, nei confronti di questo testo erasmiano, dal modello pedagogico-morale dei cosiddetti *specula principum*, evidenziando in quale misura Erasmo abbia riutilizzato schemi e argomenti propri di tale tradizione, e quanto di nuovo e di diverso egli abbia invece introdotto nella rielaborazione di tali elementi. In particolare, riteniamo di poter individuare (sulla scorta di un attento esame della storiografia presente a riguardo) all'interno dell'*Institutio*, la presenza di differenti matrici filosofiche e culturali di riferimento, che concorrono a definirne la struttura e il senso generale. Alludiamo alle componenti filosofiche e pedagogiche riconducibili, in particolare, al pensiero di Platone, agli scritti etico-

politici di Aristotele, ben consapevoli dell'apporto di figure quali Cicerone, Seneca, Plutarco, costantemente presenti entro l'orizzonte erasmiano. Il tutto, profondamente segnato dal costante riferimento alla tradizione di pensiero del Cristianesimo, soprattutto per quel che concerne la tematica pedagogico-morale e politica.

La *Institutio principis christiani* fu composta da Erasmo tra il 1514 e il 1515 e uscì nella sua prima edizione nel 1516 presso l'editore Froben di Basilea. Dedicata al giovane Carlo di Borgogna, destinato a divenire Imperatore con nome di Carlo V, viene concepita dallo scrittore olandese nel momento in cui egli stesso svolgeva le mansioni di istitutore del giovane principe.

In verità, questo scritto appare tutt'altro che un occasionale episodio all'interno della produzione di pensiero erasmiana. La riflessione politica e pedagogico-politica costituisce infatti, all'interno della riflessione erasmiana, ben più che una componente estemporanea connessa a particolari circostanze ispiratrici di opere, saggi, ma anche epistole. Una riflessione pedagogico-politica, quella di Erasmo, certamente ispirata da un forte richiamo ai contenuti etico-religiosi propri del messaggio cristiano, orientato al perseguimento della pace, della concordia e della solidarietà tra uomini e popoli. Una riflessione, al contempo, per nulla astratta o destinata a rimanere chiusa entro una cerchia ristretta di studiosi o eruditi. Sappiamo bene come il pensiero politico e pedagogico di Erasmo si sia sovente manifestato come messaggio rivolto direttamente ai sovrani, ai principi, ai reggitori dello Stato o della Chiesa, tutt'altro che distante, dunque, dallo scenario storico e politico a lui contemporaneo segnato da guerre, da feroci lotte di religione, da eventi epocali, a co-

minciare dalla Riforma di Lutero. Accanto ad un interesse nutrito di quell'evangelismo cristiano¹ che spinse Erasmo a promuovere (mediante le armi della cultura) una generale riforma della coscienza politica europea attraverso un ritorno allo spirito del Vangelo, è presente in lui una particolare attenzione per la concreta realtà politico-istituzionale del suo tempo, per le istituzioni politiche (Stati, città, Imperi, etc.), colte nella loro effettiva capacità di generare effetti decisivi ai fini della salvaguardia o meno della pace, del benessere dei popoli, del reale radicamento di valori etico-morali emancipativi propri di una educazione liberale e cristiana insieme.

In Erasmo, forse più che in qualsiasi altro pensatore dell'epoca, giunge a manifestarsi questa acuta (e irrisolta) tensione tra una generale visione della politica e della Storia di matrice cristiana, da un lato, e una, non ancora sviluppata nei suoi contorni e sostanza, nuova incipiente concezione del politico, inteso come categoria del pensiero moderno, autonoma e retta da norme e leggi in sé giustificati, come apparirà, via via, sempre più evidente nelle riflessioni di Machiavelli, Bodin, Hobbes. Questo legame tra la meditazione pedagogico-politica e la Storia nel suo drammatico svolgersi, tuttavia, non deve farci dimenticare che il filosofo olandese, nel formulare ed esprimere pubblicamente il suo pensiero in merito alla sfera politica, non faceva che richiamarsi ad una lunga e illustre tradizione filosofica e pedagogica, risalente al mondo ellenistico, latino e cristiano. Stiamo parlando della tradizione di quel genere letterario definito come *speculum principis*, in merito al quale è bene soffermarci con una certa

¹ Cfr. P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI siècle*, Paris, Vrin, 1952, p. 23.

attenzione, al fine di poter evidenziare al meglio quante delle tematiche affrontate dal pensatore di Rotterdam debbano essere ricondotte a tale tradizione antica. Permettendoci, altresì, di valutare su quali questioni e secondo quali modalità egli sia riuscito a sviluppare nuovi percorsi di analisi e di interpretazione pedagogico-politica, introducendo elementi di rilievo e di novità nella trattazione di queste tematiche.

Specula principum

Come ben sappiamo, la cultura dell'Umanesimo, tra il XV e il XVI secolo, rivitalizzò tale tradizione filosofico-letteraria dello *speculum principis*, di spiccato valore pedagogico, all'interno della quale venivano discussi l'educazione dei governanti e gli elementi necessari ai fini della realizzazione di un governo fondato sulla virtù. Era sempre stato questo lo scopo della tradizione di raccolte di consigli per regnanti e magistrati comunali, tradizione che aveva a sua volta fatto uso del più antico concetto di "specchio" (*speculum*) per i principi, consistente nel presentare ai principi o sovrani un'immagine moralmente ideale, spronandoli a riflettersi in essa.

Gli *specula principum* hanno i loro riferimenti più antichi nel mondo classico, in particolare a partire da Senofonte quindi Isocrate, per giungere poi fino al *De Clementia* di Seneca, sempre passando per la riflessione platonica a riguardo, *Repubblica*, *Sofista*, *Politico*, *Leggi* in particolare. Il genere letterario degli *specula* poteva prevedere un destinatario puramente ideale, e dunque essere rivolto a tutti coloro che detengono il potere, in senso generale e non specifico. Ma poteva anche prevedere un destinatario concreto e ben indivi-

duabile e, in tal senso, recante in sé un desiderio di riconoscimento da parte chi scriveva, oppure un diretto e reale legame tra essi esistente. Tale modello letterario, in buona parte dei casi, non aveva come orizzonte di riferimento quello della realtà contemporanea, storicamente connotata, salvo importanti ed emblematiche eccezioni quali, ad esempio, il *Principe* del Machiavelli, ma anche la stessa *Institutio* di Erasmo. Potremmo dire che in tale modello convivono due esigenze. La prima, essenzialmente etico-morale (ma anche conoscitiva), mirante a fissare nella persona del sovrano una *imago*, una rappresentazione icastica del modello educativo propostogli, sintesi di virtù da perseguire. Al contempo, è presente una preoccupazione per le ricadute di tale ideale virtuoso sull'effettivo esercizio del potere, sulla reale capacità del *princeps* di tradurre in pratica, nei suoi atti, nelle sue azioni, l'insieme degli ammonimenti impartitigli.

Mettendo al centro della loro riflessione l'educazione del principe (o sovrano) e concentrando l'attenzione sulle qualità che i governanti avrebbero dovuto coltivare e possedere, gli scrittori e filosofi dell'età umanistico-rinascimentale rilanciarono l'importanza dell'idea di virtù, stigmatizzando ogni richiamo alla pura e semplice *vis* (la forza bruta) in favore della *virtus* appunto, fedeli in questo al modello ciceroniano formulato nel libro primo del *De Officiis*². In quest'opera le quattro virtù cardinali dello stoicismo, ossia giustizia, sapienza, fortezza, temperanza (*iustitia, sapientia, constantia, temperantia*, che Cicerone indica come le quattro parti dell'*honestum*), vengono rielaborate in vista di un orizzonte che non è soltanto morale

² Cfr. M.T. Cicerone, *De Officiis* (trad. it. *I Doveri*, a cura di E. Narducci), Milano, Fabbri, 1958.

ma politico e sociale, trovando nel concetto di *officium* (dovere, etico e politico al contempo) la loro espressione più efficace. Cicerone indica poi nella *iustitia* la virtù di riferimento, inseparabilmente connessa alla *clementia* e alla *fides* (ossia alla volontà di considerare la propria parola data come un obbligo morale), insistendo sul fatto che la violenza e la frode costituiscono i vizi più pericolosi non soltanto per la integrità del *vir bonus*, ma soprattutto per la giustizia pubblica: «Due sono i modi con i quali, poi, si fa ingiustizia: con la violenza e con la frode. La frode è propria della volpe, la violenza del leone. Sia l'una che l'altra è contraria alla natura umana. Ma la frode desta maggior repulsione. Ma di tutte le ingiustizie, nessuna è più deprecabile di quella di coloro i quali, quando più ti ingannano, allora appunto fanno in modo di sembrare uomini onesti»³.

Come si vede, siamo qui agli antipodi di quella antropologia politica teorizzata da Machiavelli (sempre durante il XVI secolo), il quale con una immagine divenuta poi celebre rovescerà la posizione ciceroniana qui espressa, valorizzando proprio l'astuzia della volpe e la forza del leone come virtù riconosciute al principe ideale, come pure la capacità di simulare le virtù, piuttosto che possederle realmente⁴. Ma al centro della riflessione pedagogica concernente l'educazione dei governanti, si pone proprio questo ideale umanistico-rinascimentale di matrice ciceroniana che vede l'esercizio della

³ «Cum autem duobus modis, id est aut vi aut fraude, fiat iniuria, fraus quasi vulpeculae, vis leonis videtur: utrumque homini alienissimum, sed fraus odio digna maiore. Totius autem iniustitiae nulla capitalior quam eorum, qui tum, cum maxime fallunt, id agunt, ut viri boni esse videantur», in M.T. Cicerone, *De Officiis* (trad. it. *I doveri*), cit., Libro I, 13, p. 112.

⁴ N. Machiavelli, *Il Principe e I Discorsi*, Roma, Cremonese Ed., 1955, pp. 73-74.

virtù politica inseparabile da quello delle arti liberali e della morale. Gli umanisti del Cinquecento si interrogano, dunque, su un concetto di virtù politica che non fosse più identificabile esclusivamente con le tradizionali doti militari o col semplice esercizio della forza e neppure con il perseguimento della gloria personale⁵. Ecco allora che nell'educazione e nella formazione del buon principe e sovrano assumono sempre più importanza l'istruzione e lo studio delle arti liberali (retorica, grammatica, storia, etc.), intese come requisiti essenziali per coloro chiamati ad amministrare la cosa pubblica.

Del resto era già avviato da tempo, all'interno del movimento dell'Umanesimo, un processo di sviluppo e rinnovamento dell'ideale di virtù, tendente a elaborare un modello di virtù più ricco, integrato, complesso, entro il quale venissero sempre più a confluire e a saldarsi assieme gli *studia humanitatis* con le qualità riconosciute a principi, sovrani e magistrati. La necessità di una formazione umanistica per il principe e l'uomo di stato, proposta già da autori quali Giovanni Pontano nel *De Principe* (1468), Niccolò Machiavelli ne *Il Principe* (1513), Jacopo Sadoletto nel *De liberis recte instituendis* (1534), troverà proprio in Erasmo da Rotterdam, autore peraltro cruciale per la cultura pedagogica europea, una ulteriore conferma e realizzazione. La fiducia che scrittori, filosofi e umanisti riponevano nella possibilità di indirizzare l'azione del principe e di volgerla verso la costruzione di un modello di società più razionale, aveva le sue salde e profonde radici nel riferimento ai grandi modelli del pensiero pedagogico-politico classico, con esplicito richiamo alla concezio-

⁵ Sulla virtù della gloria (o meglio, della ricerca della gloria), torna a pesare la "condanna" agostiniana.

ne platonica espressa nella *Repubblica* e poi nel *Politico*, come pure alle tesi espresse da Aristotele ne la *Politica* e, ancora, nell'*Etica Nicomachea*.

Platone educatore

Erasmus non ignora, di certo, la ricca produzione umanistico-rinascimentale sul tema: da Coluccio Salutati a Francesco Patrizi fino a Giovanni Pontano, ma nell'*Institutio*, in verità, ad essere preminenti (e in modo quasi esclusivo) sono i riferimenti ai grandi modelli classici, mentre sono quasi nulli i richiami alla trattatistica a lui contemporanea o immediatamente precedente. L'idea dell'educazione del principe da parte del filosofo/erudito/letterato è essenzialmente platonica sebbene non manchi, già nella epistola dedicatoria del testo, un esplicito riferimento ad Isocrate, autore di quel *Ad Nicoclem*⁶ (testo che Erasmo aveva appena tradotto dal greco e pubblicato, proprio nel 1515), considerato un po' come il primo esempio di *speculum principis*⁷. Tuttavia, come dicevamo in precedenza, il modello rappresentato direttamente da Platone sembra costituire un termine di riferimento importante per Erasmo, vista la frequenza con la quale, all'interno della *Institutio*, viene citato. Il riferimento ad un modello platonico di educazione pedagogico-politica, attraversa l'intero scritto di Erasmo, e molteplici sono i luoghi del testo che testimoniano di ciò. Emblematico, ad esempio, quanto riassunto in queste sue parole: «La maggior parte degli uomini si lascia guidare da false opi-

⁷ Erasmo da Rotterdam, *Institutio principis christiani*, Bari, Edizioni di Pagina, 2009, pp. 8-9.

nioni, non diversamente dagli uomini incatenati nella caverna platonica, che confondevano le ombre vane delle cose con la vera realtà. Ebbene, compito del buon principe è esattamente non ammirare ciò che la gente comune considera di valore, ma stimare tutto con il metro del vero bene e del vero male»⁸.

Come si vede, netta è la distinzione tra i due piani morali e conoscitivi che oppongono la condotta del *princeps* a quella del *vulgus*, e il richiamo al “vero bene” e al “vero male” (*malis ac veris bonis metiri*) è coerente con tale visione. Un platonismo che torna costantemente, allorquando Erasmo, illustrando i doveri dell’educatore verso il principe, scrive: «Ecco le convinzioni che debbono essere radicate nell’animo del futuro principe, ecco le leggi santissime e immutabili, che bisogna scolpire nel suo petto ancora tenero». «Haec infigantur principis futuri, hae ceu leges sanctissimae καὶ ἀκίνητοι tenello pectusculo inculpantur»⁹. Assai significativo il fatto che Erasmo, citandolo direttamente in greco, si richiami ad un termine, ἀκίνητον, ossia «ciò che non muta, che non si muove», che, oltre a corrispondere ad una specifica citazione platonica riguardo alla natura di questa stessa legge¹⁰, riecheggia l’uso che

⁸ «Magna pars multitudinis falsis ducitur opinionibus nec secus atque hi, qui in specu platonico vincti desident, inanes rerum umbras pro veris rebus admirantur. At boni principis partes sunt nihil horum mirari, quae vulgus hominum magni facit, sed omnia veris malis ac veris bonis metiri», in *Institutio principis christiani*, cit., p. 34.

⁹ *Ibid.*, pp. 36-37.

¹⁰ «ταυτὸν δὴ δεῖ νομίζειν τοῦτο γίνεσθαι καὶ περὶ τὰς τῶν ἀνθρώπων διανοίας τε ἅμα καὶ τὰς τῶν ψυχῶν φύσεις. οἷς γὰρ ἂν ἐντραφῶσιν νόμοις καὶ κατὰ τινα θεῖαν εὐτυχίαν ἀκίνητοι γένωνται μακρῶν καὶ πολλῶν χρόνων, ὡς μηδένα ἔχειν μνείαν μηδὲ ἀκοήν τοῦ ποτε ἄλλως αὐτὰ σχεῖν ἢ καθάπερ νῦν ἔχει, σέβεται καὶ φοβεῖται πᾶσα ἡ ψυχὴ τό τι κινεῖν τῶν τότε καθεστῶτων». Platone, *Leggi*, libro VII,

ne fa Platone nel *Parmenide*, come anche nel *Sofista* e in altri luoghi nei quali il filosofo greco è impegnato ad argomentare attorno al problema dell'uno, cui Parmenide attribuisce ἀκίνητον come una qualità essenziale. E tale analogia tra la figura del principe e quella dimensione di perfezione morale che è associata alla stessa sostanza divina, ricorre costantemente nel corso di questo scritto: «Il principe salutare, come fu detto da Plutarco, è, in qualche modo, un'immagine viva di Dio, insieme ottimo e potentissimo; la sua bontà fa sì che voglia giovare a tutti; il suo potere fa sì che possa farlo con chi vuole»¹¹. E ancora: «Nelle *Leggi* Platone vietò che si potesse attribuire, da parte di chiunque, alla divinità la causa di un male, e questo in ragione del fatto che la divinità è, per sua natura, buona e benefica. Ora, il principe è come un simulacro di Dio, se è un vero principe»¹².

Dalle affermazioni di Erasmo, in particolare dal riferimento alla dimensione della immutabilità, della divinità, della perfezione ontologica, traspare un evidente richiamo ad un modello etico-morale di carattere intellegibile, metafisico. E che, dunque, sembra riguardare, per prima cosa, il rapporto intercorrente tra la figura del sovrano e il suo modello pedagogico. Ossia, tale relazione, tra principe e modello, sembra risolversi entro un orizzonte che è quello del perfezionamento morale della singola persona del sovrano, nel suo cercare di aderire a tale modello di virtù. Modello concepito, come abbiamo appena visto, come *idea*, come

798b-c, pp. 334-335, in Platone, *Tutte le opere*, Roma, Newton Compton, 1997.

¹¹ Erasmo da Rotterdam, *Institutio principis christiani*, cit., pp. 58-59.

¹² *Ibid.*, pp. 146-147.

forma. Da tale raggiungimento della perfezione di sé, poi, dovranno scaturire azioni di governo benefiche, in grado di arrecare benessere, prosperità e pace all'insieme dei sudditi o governati. Secondo tale impostazione, come appare chiaro, il perseguimento del bene politico a vantaggio della comunità risulta, in una certa misura, qualcosa di successivo, di secondario. Il vero progresso e sviluppo dovrà essere, innanzitutto, quello della persona del principe, che dovrà attuarsi sul piano morale, concernente la sua singola figura, all'interno di un confronto e rapporto tra la sua persona e il suo modello ideale di virtù. Il piano politico risulterà ad esso subordinato, così come l'eventuale bene pubblico emanante da tale fonte. Semmai, è sul piano pedagogico che, sempre e ancora, tale bene potrà, in qualche maniera, essere trasmesso e comunicato: «L'essere virtuoso di un principe si pone, a sua volta, come modello di virtù che gli stessi sudditi/cittadini dovranno prendere a modello, per imitazione»¹³.

Altrove, poi, Erasmo utilizza altre immagini esplicative, maggiormente connesse al pensiero neoplatonico, come in questo caso: «Così, come nessuno vede con i suoi occhi Dio, che regge l'universo, ma ne avverte la presenza in forza del bene che ne trae, così la patria non deve accorgersi direttamente dell'azione del principe, se non in quanto dalla sua sapienza e bontà le deriva il bene. Al contrario, la tirannide si avverte proprio per il male universale che ne deriva»¹⁴. Prevale, in questo caso, una sorta di identificazione, di impronta

¹³ *Ibid.*, pp. 61-62.

¹⁴ «Ut Deum omnia moderantem nemo tamen cernit, sed sentit idque beneficio adiutus, ita patria non sentiat principis vires, nisi cum illius sapientia bonitateque sublevatur. Contra tyranni nusquam sentiuntur nisi omnium malo», in *Institutio principis christiani*, cit., pp. 62-63.

plotiniana, che assimila il principe al Bene, quasi fosse una entità impersonale, capace di trasmettere, per emanazione o diffusione, tale forza vivificatrice al resto degli uomini. Ma non sfugga il fatto che i termini qui utilizzati da Erasmo, *sapientia* et *bonitas* sono, assieme alla *potentia*, tradizionali attributi del Dio dei cristiani, come lo stesso Erasmo renderà maggiormente esplicito pochi passi dopo citando, espressamente, il *De Trinitate* di Agostino: «Theologia Christianorum tria praecipua quaedam in Deo ponit: summam potentia, summam sapientiam, summam bonitatem»¹⁵.

L'importanza di una educazione del principe reca in sé, dunque, elementi della tradizione classica ma anche cristiana. Sintomatica l'affermazione di Erasmo in merito alla necessità che il buon principe sia anche un filosofo e filosofo cristiano. Egli si confronta con le critiche di coloro che sostengono che educare un principe non significa farne un filosofo ma, secondo il pensatore olandese, la filosofia costituisce un elemento essenziale nella formazione di un politico: «Se non sarai anche filosofo, potrai essere tiranno, ma non principe. Non pensare che fosse folle Platone nel dire e altri grandi saggi nel ribadire che lo stato felice sarà quello in cui i principi sapranno filosofare o i filosofi prenderanno le redini del potere»¹⁶. Se il nesso, qui ribadito, tra l'essere reggitore dello stato e filosofo, deriva ovviamente dal Platone de *La Repubblica*, quanto segue ci porta oltre quel modello filosofico: «Il punto è che per filosofo non si intende chi conosce bene la dialettica o la fisica, ma più semplicemente chi sa disprezzare le apparenze ingannevoli e, con forza d'animo, vede e

¹⁵ *Ibid.*, pp. 58-59. Vedi Agostino, *De trinitate*, Roma, Città Nuova, 1973, VII, 1, ss. P.L. XLII, col. 931.

¹⁶ *Institutio principis christiani*, p. 39.

persegue il vero bene. Sono vocaboli diversi, ma in realtà dire cristiano e dire filosofo è la stessa cosa»¹⁷. Molto si è scritto su questa tendenziale tensione tra due modelli filosofici, culturali e umani certamente differenti, così come molto ci sarebbe da dire sulle trasformazioni subite dalla filosofia nel passaggio dalla tradizione antica classica alla riflessione e concezione cristiana, nella sua complessa e molteplice articolazione. Ma, forse, è proprio sul terreno della pedagogia che Erasmo riesce a chiarire la natura del suo ideale filosofico che, appunto, in quanto orientato alla educazione e formazione di un *princeps*, mostra la sua valenza squisitamente etico-morale, prima ancora che puramente logica o teoretica.

Erasmo sostiene qui che per filosofia non si debba tanto intendere la dialettica o la logica (discipline tradizionali tra le arti liberali del trivio), bensì l'etica, che mira a liberare la coscienza umana dalle false opinioni, ponendo in condizione il giovane sovrano di comprendere quali siano i veri beni che debbano essere perseguiti. E in questo caso, essere educati alla filosofia morale ha il senso, per Erasmo, di diventare pienamente e compiutamente dei buoni cristiani. Del resto, possiamo osservare come l'intera *Institutio* sia attraversata dalla volontà di tenere assieme lo studio e la pietà. È in questa prospettiva che va compreso lo sforzo di Erasmo nell'affermare che la vita di Cristo non fu *civilis*, ma, certamente, filosofica¹⁸. Egli, dunque, nel forgiare il modello pedagogico da proporre al sovrano, riprende il

¹⁷ «Porro philosophus is est, dialecticen aut physicen calleat, sed qui contemptis falsis rerum simulacris infracto pectore vera bona et perspicit et sequitur. Vocabulis diversum est, ceterum re idem esse philosophum et esse christianum», *Ibid.*, p. 39.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 46-47.

tema della *Imitatio Christi* e pone il comportamento del principe in diretta imitazione della figura del Cristo che reca su di sé la croce¹⁹. E allora il perfezionamento di sé che sempre deve accompagnarsi alla educazione dell'uomo e, in questo caso, del sovrano, quale orizzonte di riferimento dovrà avere? Necessariamente, trattandosi di governo degli Stati, un orizzonte terreno, mondano, aristotelicamente avente anche una sua peculiare finalità. Se, come abbiamo visto finora, Erasmo insiste sulla necessità che il principe si faccia, per così dire, simile al bene assoluto o a Dio, agendo, in tal modo, come forza benefica, quasi una sorgente di luce in funzione emanatistica, ecco che, per un altro aspetto, egli mostra una considerazione assai più concreta, realistica e, appunto, politica, per l'idea di bene pubblico o bene comune.

*Educazione politica e bene comune:
l'influsso di Aristotele*

Erasmo, lungo l'intero svolgimento dell'*Institutio*, mostra una costante attenzione riguardo all'importanza e alla centralità del bene comune, direttamente connesso al concetto di bene politico di matrice aristotelica. Un bene comune o bene pubblico che, ribadisce costantemente il pensatore olandese, deve costituire la finalità primaria del principe nell'esercizio delle sue funzioni di governo: «Ciò cui deve badare il principe nel governo, è ciò cui deve badare il popolo nello scegliere il principe: il bene collettivo (*publicam communitatem*) separato completamente da ogni interesse per-

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 50-51.

sonale»²⁰. O, ancora: «La virtù vale, da sola, come premio. Il principe ha il dovere di perseguire il bene dei sudditi (*populi commodis consulere*), anche a costo della vita, se le circostanze lo richiedono»²¹. E lo stesso atto educativo rivolto dall'educatore al *princeps*, deve avere questo pubblico bene come finalità: «Il principe buono e saggio curi, dunque, l'educazione dei figli in modo da non dimenticare mai che sta educando per la patria, non in funzione dei propri sentimenti, una prole generata per la patria. Il bene collettivo (*publica utilitas*) prevalga sempre sull'amore di padre»²². Erasmo si raccomanda riguardo alla necessaria cura che il padre dovrà mostrare nell'educazione dei propri figli, consapevole del fatto che li ha generati non soltanto per sé ma anche nell'interesse del futuro buon governo. Come si vede, in Erasmo il pedagogico comincia ad assumere un preciso rilievo di natura sociale, oltre che etica, recando in sé una valenza politica e istituzionale, rivolta a un interesse comune e risultante da scelte concrete e da una assunzione di responsabilità maggiormente ampia e meditata.

Appare significativo, del resto, che Erasmo apra la sua opera con un riferimento, quanto mai emblematico, proprio rivolto ad Aristotele: «Se è vero, magnifico principe Carlo, che la saggezza è di per sé sublime,

²⁰ «Quod unum oportet spectare principem in administrando, id unum oportet spectare populum in principe deligendum, nimirum publicam commoditatem procul ablegatis privatis adfectibus», in *Ibid.*, p. 12.

²¹ «Virtutem ipsa abunde magnum sui praemium esse. Boni principis esse munus vel sua morte, si fors ita res tulerit, populi commodis consulere», *Ibid.*, p. 37.

²² «Bonus ac sapiens princeps ita curet educandos liberos, ut illud semper meminerit se patriae genitos patriae educare, non suis adfectibus. Privatis parentis adfectum semper publica vincat utilitas», *Ibid.*, p. 19.

non c'è tuttavia forma di saggezza più alta, come ha scritto Aristotele, di quella che insegna a comportarsi da buon principe»²³, e che lo citi più volte nel corso dell'opera, con esplicito riferimento a quanto Aristotele stesso aveva formulato nella sua *Politica*: «Per dirla in modo riassuntivo, Aristotele, nei libri della *Politica*, distingue il principe dal tiranno sulla base di questo: il tiranno si occupa dei propri interessi, il principe di quelli pubblici»²⁴.

Questa idea e centralità della *publica utilitas, salus, commoditas* viene costantemente posta in relazione, da Erasmo, con l'educazione del principe, ma in maniera sostanzialmente difforme rispetto al modo di prospettare al principe un differente modello educativo, ossia quello di matrice platonica. L'immagine del principe che ha il Bene e Dio come modelli, dal quale procede un effetto benefico per l'intera società politica, lascia il posto ad una considerazione assai più concreta, sia della natura stessa della virtù e dell'educazione del principe, sia della natura dello stesso bene. E qui il richiamo ad Aristotele si fa costante: 1) su quale debba essere la natura del bene politico; 2) su quale debba essere l'educazione del principe; 3) la considerazione, in misura minore ma sempre significativa, di quale debba essere la forma migliore di governo, avendo come termine di riferimento, soprattutto, la posizione espressa da Aristotele nei libri dedicati della *Politica*, più che la

²³ «Cum per se res eximia quaedam est sapientia, Carole principum amplissime, tum vero nullum sapientiae genus excellentius existimat Aristoteles quam quae doceat salutarem agere principem», *Ibid.*, pp. 2-3.

²⁴ «Id ut compendio dicam, hac nota principem a tyranno distinguit in Politicis Aristoteles, quod hic suis studet commodis, ille reipublicae», *Ibid.*, pp. 68-69.

posizione platonica espressa nella *Repubblica* e nelle *Leggi*.

Qual è il senso di un'adesione, sia pur parziale, al modello etico-politico aristotelico, per un pensatore cristiano quale Erasmo, all'inizio del XVI secolo? Certamente la concezione aristotelica della politica e dell'etica viene assimilata, già a partire dal XIII secolo e, ancora di più, in età umanistico-rinascimentale, da parte della cultura filosofica e teologica del tempo, all'insegna di una tendenziale naturalizzazione della politica, le cui istituzioni, quindi, non hanno più il semplice valore di *remedium*, secondo il giudizio di Agostino, rispetto al peccato originale e alla corruzione dell'uomo. Senza dubbio, l'avvento di una concezione così diversa fu lento e progressivo, non privo di discontinuità e regressi, all'interno di un Occidente cristiano nel quale la prospettiva escatologica, ancora, ne costituiva il senso più proprio.

Nondimeno, proprio alla luce della lettura e del commento etico-politico aristotelico, l'intero ordine mondano e politico diviene, sempre di più, oggetto di una indagine filosofica la cui pertinenza tenderà, sempre di più, ad affermarsi, non senza lacerazioni e tensioni. Già Alberto Magno accetta da Aristotele il principio della naturalità delle istituzioni politiche, della loro finalità terrena e di una dottrina autonoma della politica, incentrata su argomentazioni essenzialmente razionali²⁵. E questa sarà la posizione di Tommaso d'Aquino nel suo commento alla *Politica* di Aristotele (opera da tenere distinta dal *De regimine principum ad Regem Cypri* o, almeno, da quella parte di esso che possiamo attribuirgli). Accanto alla tradizionale enumerazione

²⁵ Cfr. C. Vasoli, *La filosofia medievale*, Milano, Feltrinelli, 1968, p. 89.

delle virtù del principe (virtù personali e pubbliche, politiche e religiose), accanto alla antica idea della collaborazione tra potere spirituale e potere temporale nel creare le condizioni per il raggiungimento della salvezza eterna, si collocano alcuni temi di cruciale importanza. In particolare, l'acquisizione, per il pensiero occidentale, del tema aristotelico del *bonum commune*, che distingue un buon principato dalla tirannide, e l'elaborazione della nozione di *regimen politicum* contrapposto al *regimen regale*²⁶.

Certamente gli "usi" che del pensiero etico-politico aristotelico vengono fatti, durante l'Umanesimo, vanno contestualizzati e ricondotti sempre alla peculiare intenzionalità dei singoli autori (da Bruni a Erasmo, come minimo), alla specifica temperie storica, sociale e politica entro la quale prendono corpo. Sempre considerando che, in questo periodo soprattutto, risulta ben difficile discernere gli elementi aristotelici da quelli platonici all'interno della trattatistica riguardante, nel nostro caso, la produzione di opere ispirate al modello dello *speculum principis*. Non possiamo propriamente parlare, a proposito della posizione erasmiana espressa in questo trattato, di una piena rivalutazione, alla luce di Aristotele, della *vita activa et civilis* come era avvenuto in pensatori quali Salutati e Bruni²⁷, i quali si erano mossi entro un orizzonte storico e politico, quello della realtà comunale e repubblicana fiorentina, sostanzialmente non poco difforme da quello entro il quale veniva a situarsi Erasmo. Il pensatore di Rotterdam si trova ad operare dentro uno scenario europeo dove vengono a fronteggiarsi Stati, non realtà partico-

²⁶ Cit in D. Quagliani, *Il modello del principe cristiano*, p. 115.

²⁷ L. Bruni, *Opere letterarie e politiche*, Torino, UTET, 1996, p.

laristiche e locali; sovrani e imperatori, non magistrati o, al più, signori. E dove, quindi, il richiamo ad una dimensione politica concreta, fattuale, risulta sempre tendenzialmente filtrata da un platonismo di fondo che sposta l'analisi della condotta dell'ottimo principe verso un orizzonte morale ideale, volutamente più distante dalle dinamiche particolaristiche. E la stessa natura della virtù, muta non poco se inserita entro un paradigma pedagogico ideale platonizzante, oppure in un modello maggiormente naturalizzato e concreto. Ed è proprio alla luce di queste considerazioni che crediamo di poter ravvisare, in Erasmo, una tensione presente tra questi due modelli: 1) da un lato, l'ideale platonico dell'*imago* al quale il principe deve conformarsi; 2) dall'altro, il concreto esercizio del potere, da parte del principe, posto in diretta relazione con gli effetti che esso produce sulla comunità (sudditi, cittadini).

Sintesi conclusiva: quale pedagogia per il sovrano?

Il platonismo di fondo che ha sempre accompagnato la tradizione degli *specula principum*, sembra costituire un elemento di permanenza che, nella sua funzione strutturale, non muta sostanzialmente, sia pure declinato in momenti storici differenti e in ambiti culturali (quello classico e quello cristiano) non del tutto omogenei. Certamente, come abbiamo visto anche nell'*Institutio*, esso si alimenta di indicazioni relative ai possibili decaloghi delle virtù richieste al principe, come pure di direttive concernenti il dominio delle passioni (si pensi alla passione connessa al desiderio della gloria, tradizionale attributo di sovrani e principi, passione/virtù aristocratico rinascimentale e, dopo, barocca, che risulta scarsamente integrabile all'interno

del sistema cristiano di valori). Anche la scelta di una forma di governo ritenuta migliore rispetto ad altre possibili, non muta più di tanto il profilo e la funzione relativi all'educazione del sovrano. In definitiva, quello che cogliamo è la riconferma dell'idea che l'elemento cruciale e trasformativo del politico derivi, quasi unicamente e in massima parte, dalla virtù di un'unica persona, quella del principe, attingibile attraverso un percorso educativo variamente declinato, ma poi risolto su di un piano morale che supera la contingenza delle dinamiche concrete della sfera politica (non ancora definitasi nella sua piena autonomia moderna, secondo la linea Machiavelli-Hobbes). Anche Erasmo, in parte, sembra recepire e fare sua tale concezione e funzione dello *speculum principis*, avvalorando la fiducia nella educabilità dell'uomo e nel valore taumaturgico riposto nella virtù del sovrano, quasi che nella sua singola personalità potesse concentrarsi ogni possibile trasformazione e miglioramento della vita politica.

Del resto, appare sintomatico il fatto che, persino nel paradigma pedagogico-politico elaborato da Machiavelli nel *Principe*, un paradigma che dovrebbe segnare il superamento della tradizione degli *specula principum* attraverso una radicale naturalizzazione della politica ed un progressivo svuotamento di quell'axiologia che tale genere letterario ha nutrito, permane questa fede o convinzione connessa all'idea che le trasformazioni della politica passino, nel modo più efficace e risolutivo, attraverso la condotta e gli atti di uno solo. Il principe, appunto, sia pure, in Machiavelli, non del tutto cristiano come nel caso di Erasmo.

In Erasmo, dunque, l'interesse per il pensiero di Platone rimane assai forte e profondo e, in linea con una buona parte della tradizione degli *specula*, si sostanzia: 1) nell'adesione al modello di uno Stato edu-

catore su base razionale; 2) nella centralità attribuita al sapere filosofico richiesto ai reggitori dello Stato, dunque, al principe; 3) in una più agevole compatibilità e integrabilità col modello cristiano di virtù e condotta morale e religiosa.

Tuttavia, la peculiare novità del testo di Erasmo risiede, a nostro avviso, proprio nel dare spazio ad altre componenti di pensiero, come quella, appunto, di matrice aristotelica, assai meno in linea con la tradizione dello *speculum principis*, che viene così a manifestarsi in maniera netta e sostanziale, intrecciandosi ai motivi platonici e dando vita ad un discorso pedagogico politico assai ricco, articolato e complesso, sia pure non sempre perfettamente bilanciato ed integrato nelle sue diverse anime. Erasmo attinge non poco alla matrice aristotelica, al fine di conferire al suo discorso educativo rivolto al sovrano, una diversa concretezza, una maggiore aderenza alla contingenza delle dinamiche della Storia, proiettando il tema della educazione del principe entro un orizzonte che non sia soltanto quello della sapienza, della conoscenza certa, ma anche della volontà, del campo del possibile, dove le cose non sono necessariamente ma possono divenire e mutare costantemente. Non soltanto, quindi, il principio proprio della *philosophia Christi*, coerentemente con quell'evangelismo politico ben sottolineato da Mesnard e Renaudet nei loro studi erasmiani; non soltanto quello platonico, palese e costante nel delineare la "forma" ideale a cui la persona del principe è tenuta a conformarsi; bensì, anche una concreta presenza del modello etico-politico aristotelico, strettamente connesso al primato del "bene comune", di un *bonum corporis* che impegna e vincola la condotta politica del principe, non senza richiami alla *virtus* ciceroniana. All'interno di questo discorso pedagogico-politico di Erasmo, in

verità, sembrano emergere interessanti e significative suggestioni, di varia natura, non ultima quella concernente il rapporto tra la sfera della *vita activa* e la dimensione della cosiddetta vita contemplativa, così come in merito al valore pedagogico e morale (non teoretico) della filosofia per l'uomo, e riguardo al tema delle educabilità dell'uomo stesso. Evidente che, introducendo elementi aristotelici all'interno del suo paradigma pedagogico di impianto platonico, Erasmo finisce per ampliare gli spazi di educabilità di coloro che sono chiamati ad esercitare il potere. Spazi che non saranno più soltanto quelli del proprio animo, della propria interiorità, bensì quelli della vita politica, della sfera del *bonum corporis*, della relazionalità che la vita politica comporta necessariamente. Certamente, persiste, in Erasmo, quasi come cifra filosofica e culturale di un'epoca, una tensione tra un platonismo pedagogico e il concreto e drammatico svolgersi della Storia.

Riferimenti bibliografici

- Agostino, *De trinitate*, Roma, Città Nuova, 1973.
- Agostino, *La città di Dio*, Roma, Città Nuova, 2002.
- Allen, P.S., *The Age of Erasmus*, New York, Russell and Russell, 1963.
- Aristotele, *Politica e Costituzione di Atene* (a cura di M. Zanatta), Torino, UTET, 1992.
- Aristotele, *Etica Nicomachea* (a cura di M. Zanatta), Milano, Rizzoli, 1986, 2 voll.
- Bainton, R., *The Querela Pacis of Erasmus. Classical and Christian sources*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 42, 1951, pp. 32-47.
- Baron, H., *The Crisis of Early Italian Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1955.

- Bradley, S., *Backgrounds of the title "Speculum" in Mediaeval Literature*, in «Speculum», XXIX, 1954, pp. 100-115.
- Bremond, H., *L'humanisme devot*, Paris, Colin, 1967.
- Bruni L., *Opere letterarie e politiche*, Torino, UTET, 1996.
- Cicerone, M.T., *De Officiis* (trad. *I Doveri*, a cura di E. Narducci), Milano, Fabbri, 1958.
- Id., *De Republica* (trad. *Dello Stato*, a cura di A. Resta Barrile), Bologna, Zanichelli, 1981.
- Cochrane, C.N., *Cristianesimo e cultura classica*, Bologna, Il Mulino, 1957.
- De Michelis Pintacuda, F., «L'*Institutio principis Christiani* di Erasmo da Rotterdam», in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Age*, «Temps Modernes», tome 99, n. 1, 1987, pp. 261-273.
- Erasmo da Rotterdam, *Institutio principis christiani* (a cura di D. Canfora), Bari, Edizioni di Pagina, 2009.
- Garin, E., *L'educazione in Europa (1440-1600)*, Bari, Laterza, 1957.
- Gentile, G., *Il concetto dell'uomo nel Rinascimento*, Torino, Loescher, 1916.
- Gilbert, A.H., *Machiavelli's Prince and its Forerunners*, New York, Barnes & Noble, 1968.
- Gilbert, F., *The humanist concept of the prince and "the Prince" of Machiavelli*, in «Journal of Modern History», 11, 1939, pp. 449-483.
- Isnardi-Parente, M., *Introduzione a Erasmo da Rotterdam, L'educazione del principe cristiano*, Napoli, Morano, 1977.
- Machiavelli N., *Il Principe e I Discorsi*, Roma, Cremonese Ed., 1955.
- Margolin, J.C., *Erasmus précepteur de l'Europe*, Paris, Editions Julliard, 1995.
- Mesnard, P., *L'essor de la philosophie politique au XVI siècle*, Paris, Vrin, 1952.
- Passerin d'Entrèves A., *La filosofia politica medievale*, Torino, Giappichelli, 1934.
- Platone, *Tutte le opere*, Roma, Newton Compton, 2009.
- Plutarco, *Consigli ai politici*, Milano, Rizzoli, 1995.
- Quaglioni, D., «Il modello del principe cristiano: gli *specula principum* fra Medioevo e prima Età Moderna», in *Modelli nella*

- storia del pensiero politico*, vol. 1, Firenze, Olschki Ed., 1987, pp. 103-122.
- Renaudet A., *Etudes érasmienne*s, Paris, Slatkine, 1981.
- Seneca, L.A., *De clementia* in Seneca, *Dialoghi*, Milano, Mondadori, 2 voll., 1988.
- Tenenti, A., *La formazione del mondo moderno, XIV-XVII sec.*, Bologna, IL Mulino, 1980.
- Toffanin, G., *L'uomo antico nel pensiero del Rinascimento*, Bologna, Zanichelli, 3 voll., 1957.
- Tommaso D'Aquino, *Scritti politici*, a cura di A. Passerin d'Entrèves, Bologna, 1946.
- Vasoli, C., *Le filosofie del Rinascimento*, Milano, Mondadori, 2002.