

STUDI TASSIANI

Anno LIX-LXI - 2011-2013
ISSN 1123-4490

N. 59-61

COMITATO SCIENTIFICO: GUIDO BALDASSARRI, LORENZO CARPANÈ, ANTONIO DANIELE,
ARNALDO DI BENEDETTO, CLAUDIO GIGANTE, VINCENZO GUERCIO, EMILIO RUSSO.

AVVERTENZA

Le pubblicazioni di qualunque genere per recensione e segnalazione vanno inviate al redattore di «Studi Tassiani», prof. Guido Baldassarri, Via Montebello, 13 - 35141 Padova. Al medesimo indirizzo vanno inviati i contributi proposti per la pubblicazione sulla rivista. Per i saggi in concorso per il Premio Tasso si rimanda invece a quanto previsto nel Bando. Per tutti vale l'invito ad attenersi strettamente alle norme per i collaboratori riportate in calce al volume.



STUDI TASSIANI

a cura del

CENTRO DI STUDI TASSIANI

SEDE: BIBLIOTECA CIVICA ANGELO MAI DI BERGAMO - PIAZZA VECCHIA

INDICE

ALDO MARIA MORACE, <i>Ricordo di Gianvito Resta</i>	9
SAGGI E STUDI	
ELENA ADAMO, <i>Dalla «Liberata» alla «Conquistata». A proposito di alcuni procedimenti stilistici nella «poesia delle armi»</i>	25
TOBIAS LEUKER, <i>Un probabile elogio del giovane Tasso. Appunti su una canzone di Fernando de Herrera</i>	53
DARIA PORCIATTI, <i>La «favola» del «Rinaldo»</i>	65
MISCELLANEA	
ARNALDO DI BENEDETTO, <i>Tasso, Haller, Ungaretti. Due schede</i>	89
STEFANIA CENTORBI, <i>L'incipit del «Messaggiero» e l'evoluzione della dialogistica tassiana</i>	97
CECILIA LATELLA, <i>Due romanzi francesi ispirati alla «Liberata»: «Clorinde, ou l'amante tuée par son amant» di anonimo (1597) e «La Hierusalem Assiégée» di Antoine de Nervèze (1599)</i>	115
GUIDO LAURENTI, <i>«Poter filosofando aprir la prigione e scuoter il giogo della servitù»: filosofia morale e retorica encomiastica nel discorso «Della virtù eroica e della carità» di Torquato Tasso</i>	133
MASSIMO NATALE, <i>L'Amore, l'Odio, il terzo coro del «Torrismondo»</i>	159
VINCENZO GUERCIO, <i>I «giardini» del Tasso</i>	183
RASSEGNA BIBLIOGRAFICA DEGLI STUDI TASSIANI (2008-2009) a cura di LORENZO CARPANÈ	201
NOTIZIARIO <i>Assegnazione del Premio Tasso 2011-2013</i>	255
SEGNALAZIONI	261
ADDENDA ET CORRIGENDA	281
IN LODE DI VIOLANTE VISCONTI. LIRICHE INEDITE DI BERNARDO TASSO (F. M. Falchi)	

Per l'abbonamento al fascicolo *STUDI TASSIANI* (pubblicazione annuale) si prega di far uso del C.C.P. n. 11312246 intestato a: Amministrazione *STUDI TASSIANI*. *Bollettino della Biblioteca Civica Angelo Mai* - Piazza Vecchia, 15 - 24129 Bergamo
Direttore responsabile MARIA E. MANCA - Redattore Prof. GUIDO BALDASSARRI

«POTER FILOSOFANDO APRIR LA PRIGIONE E SCUOTER
 IL GIOGO DELLA SERVITÙ»:

FILOSOFIA MORALE E RETORICA ENCOMIASTICA
 NEL DISCORSO DELLA VIRTÙ EROICA E DELLA CARITÀ
 DI TORQUATO TASSO

Composto negli angosciosi anni della prigionia a Sant'Anna, il *Discorso della virtù eroica e della carità*¹ costituisce quasi la sintesi e il punto d'approdo dell'assidua meditazione e del continuo «filosofare», che accompagna, con inquietudine e tormento, l'intera parabola umana e poetica di Tasso, tanto da segnare in profondità scrittura e pensiero. Tra le pieghe delle parole della vasta e composita produzione letteraria del poeta si celano i terremoti dell'animo, ora più intensi ora invece maggiormente sommessi, che punteggiano in modo costante l'intera sua esistenza, anche se all'interno delle rime e del poema, così come nella prosa dei *Dialoghi* e dei *Discorsi*, a regnare non sono solo sentimenti di inquietudine e malinconia. Quella di Tasso è infatti una scrittura dominata, al tempo stesso, da un vivo impegno e da uno sforzo costante volti a ricomporre le incrinature e gli inappagamenti profondi dell'animo. E le lettere che accompagnano il percorso umano e letterario, dal 1556 fino alla vagheggiata «conversazione in cielo»² tra le mura di Sant'Onofrio, ne danno in effetti un'inedita e appassionata testimonianza.

Ma è forse nel *claustrum* della prigionia, probabilmente a partire proprio dai primi anni del suo isolamento forzato, che Tasso sperimenta sempre più la tragica sofferenza della lacerazione interiore, sorta dalla consapevolezza dell'angosciosa precarietà e difficoltà della vita, o dalla constatazione degli effetti della malattia e del carattere effimero della salute, dal sentimento della funesta presenza del peccato e della colpa, dall'intuizione della necessità del castigo e del pentimento per liberarsi dalle catene di un carcere che imprigiona

¹ Come scrive il Guasti nella nota introduttiva (T. TASSO, *Discorso della virtù eroica e della carità*, in *Le prose diverse*, II, Firenze, Le Monnier, 1875, pp. 187-202) il *Discorso* fu composto «nei primi tempi della prigionia», presumibilmente tra il 1579 e il 1581, ma è la lettera al cardinale Giovan Girolamo Albano del marzo 1581 a fissare un termine di riferimento *ante quem* sulla sua stesura: «la prego che voglia far opera co 'l signor duca mio signore, che si stampi il poema e le rime mie [...] ed oltre ciò, i dialoghi de la Nobiltà, de la Dignità e del messaggero, e due piccioli discorsi de la Virtù al cardinal Cesareo ed a la signora duchessa di Mantova: e che si stampino con i privilegi de l'imperatore» (T. TASSO, *Le lettere*, a cura di C. GUASTI, II, Firenze, Le Monnier, 1852-1855, n. 154, pp. 112-113). Il *Discorso* fu in seguito stampato a Venezia nel 1582 per i tipi di Bernardo Giunti, ma nei secoli successivi conobbe un limitato numero di ristampe. In assenza di un'edizione critica, per ogni citazione ho fatto pertanto riferimento al testo proposto dal Guasti nelle *Prose diverse*. Inoltre, occorre fare subito presente che anche sul versante critico la bibliografia è pressoché inesistente, se si esclude una succinta nota di carattere filologico di E. MINESI, *Indagine critico-testuale e bibliografica sulle «Prose Diverse» di T. Tasso. Parte seconda: Le Prose di argomento vario*, in «Studi Tassiani», XXXIII (1985), p. 132.

² T. TASSO, *Le lettere*, cit., V, n. 1535, p. 203, ad Antonio Costantini.

il corpo e lo spirito³. Questa costante e indomita ricerca mai disgiunta da una speranza di libertà – corporale e spirituale, appunto – dà ragione dei propositi del discorso e fa comprendere il complesso sistema di strategie retoriche e scelte letterarie che lo caratterizzano⁴.

Il *Discorso della virtù eroica e della carità*, da accostare al coevo *Discorso della virtù femminile e donnesca*⁵, rappresenta non solo un ulteriore tassello all'interno del fitto mosaico tassiano dedicato alla riflessione sulla «virtù», sulla «dignità», sull'«onore», sulla «nobiltà» di costumi, sulla «carità», ma nell'ambito di questo suo «filosofare» e «ragionare» costituisce un *unicum* retorico-letterario, perché tale materia, seppure non originale all'interno della sua produzione letteraria, è trattata con forme e finalità differenti. La complessità e la novità della natura retorica del discorso si rintracciano infatti a più livelli e agiscono a più riprese sui contenuti, oltre a segnare in profondità la struttura del testo, che sembra saldare insieme due generi letterari – la lettera e l'orazione – e, nella partitura d'insieme, riserva loro spazi e funzioni specifiche⁶. Alla parte centrale di questa breve opera, caratterizzata dai moduli di un discorso-orazione che ha per tema la virtù eroica e la carità e risalta per una finalità retorica espositivo-didascalica dominata innanzitutto dalla volontà di *docere*, si contrappongono le sezioni di apertura e di chiusura del discorso, più affini alle forme della lettera, e con uno sviluppo particolare che, nel riprodurre le strutture tipiche del genere epidittico e deliberativo, persegue le finalità proprie del *delectare* e del *movere*. La ripartizione di compiti e obiettivi assegnata alle varie parti del discorso non implica però una distinzione del testo in blocchi rigidamente separati e autonomi, ma si configura piuttosto come una scelta consapevole per far interagire ad arte le diverse sezioni del testo in vista di un calcolato rimescolamento delle finalità retoriche. La *dispositio* oratoria del discorso, che si struttura non tanto su una commistione di generi, ma su una loro attenta e studiata alternanza, fonda la propria efficacia persuasiva

³ Cfr. E. RAIMONDI, *Tasso e la totalità lacerata*, in *Torquato Tasso e la cultura estense*, a cura di G. VENTURI, I, Firenze, Olschki, 1999, pp. 3-12.

⁴ Cfr. H. GROSSER, *La sottigliezza del disputare. Teorie degli stili e teorie dei generi in età rinascimentale e nel Tasso*, Firenze, La Nuova Italia, 1992.

⁵ In proposito Maria Luisa Doglio scrive: «Il *Discorso della virtù femminile e donnesca*, in dittico con il *Discorso della virtù eroica*, è legato da Tasso stesso, in una lettera del marzo 1581, al poema, alle rime, ai dialoghi» (T. TASSO, *Discorso della virtù femminile e donnesca*, a cura di M. L. DOGLIO, Palermo, Sellerio, 1997, p. 12).

⁶ Una conferma della sovrapposizione o contaminazione tra i generi dell'epistola e dell'orazione è data da Tasso stesso in una lettera a Maurizio Cataneo, che vale anche come dichiarazione di poetica: «E tal fu una scrittura che due anni sono mandai a l'imperatore, ed alcune altre che mandai a la serenissima signora duchessa di Mantova, ed a l'illustrissimo signor Scipion Gonzaga: a le quali non avendo potuto dar forma d'orazione, pensava quest'anno passato di stendere in molte orazioni le proueve di molti affanni che ho sostenuti, e di molti torti che ho ricevuto» (T. TASSO, *Le lettere*, cit., II, n. 190, pp. 161-164, 18 ottobre 1581).

sulla forza originata dai fenomeni di intermittenza, interazione e interferenza retorica che si attuano fra le varie parti dell'orazione e le rispettive e specifiche intenzioni. A conferire compattezza e unitarietà al discorso contribuisce in modo determinante la presenza di una cornice, che coincide con le sezioni oratorie di apertura e di chiusura: un *exordium* e una *conclusio* che nell'assumere le forme e i tratti distintivi del genere epistolare inseriscono il contenuto filosofico-morale all'interno di un quadro di riferimento dalle tonalità sceve delle «sode ragioni» della filosofia e della morale ma, al contrario, segnato da venature intime e accorate. Il carattere unitario del discorso si realizza tuttavia non soltanto grazie alla cornice, ma anche per mezzo di una filigrana retorica e stilistica che connota l'intera orazione, originando un'*elocutio* orchestrata sull'alternanza di paragoni (metafore, ma soprattutto similitudini), parallelismi, *exempla*, *auctoritates* classiche e bibliche, e attraverso uno stile medio, segnato talvolta dal registro della conversazione accademica. Questa coesione retorica presente nel *Discorso della virtù eroica e della carità*, che si attua di volta in volta sul versante della *dispositio* e su quello dell'*elocutio*, arriva a investire anche il piano dell'*inventio*, per produrre in tale modo una sovrapposizione e un intreccio continuo tra gli stessi contenuti e le finalità retoriche delle sezioni della lettera-orazione. Nasce così un testo con una triplice valenza, perché si propone finalità encomiastiche, didascaliche e deliberative: oltre a lodare il cardinale Alberto d'Austria, «Principe eroico e pieno di carità»⁷ a cui è rivolto il discorso, l'autore celebra al tempo stesso il potere salvifico della filosofia, le qualità della virtù eroica e della carità, giungendo ad esaltare il ruolo dell'«intelletto» e della «volontà» nella deliberazione dell'agire morale. Una pluralità di intenti che fanno di Tasso un maestro di filosofia, dedito a «ragionare» di «alcuni gradi di virtù superiore»⁸, alla stregua degli «antichi filosofi»⁹, senza per questo ambire «da questo ragionamento perfetta dottrina raccogliere»¹⁰ ma riservandosi di approfondire in una circostanza diversa «altro più perfetto discorso delle virtù»¹¹. Non stupisce quindi che il discorso-

⁷ T. TASSO, *Discorso della virtù eroica*, cit., p. 200.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 189.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*. Vi è qui una chiara prefigurazione del *Porzio ovvero de le virtù*, che rappresenta l'ultimo dialogo fra quelli di argomento filosofico. Terminato nei primi mesi del 1593, il dialogo si colloca nel solco della *quaestio de virtutibus* e si caratterizza per un impianto filosofico chiaramente aristotelico: il materiale è ricavato dalle opere morali di Aristotele, filtrate soprattutto attraverso la lettura di Alessandro d'Afrodisia. Tuttavia, sulla scia del consueto sincretismo tassiano, molti sono i richiami al pensiero platonico (in modo esplicito al *Menone*, al *Protagora*, al *Gorgia*, alla *Repubblica*, a cui si aggiungono le *Enneadi* di Plotino), allo stoicismo (mediante gli scritti di Cicerone), alla medicina galenica, sino a incorporare la teologia scolastica. Altri aspetti sono poi recuperati da Stobeo e taluni *exempla* persino dalle storie del Collenuccio e del Di Costanzo (cfr. *I Dialoghi*, a cura di G. BAFFETTI, con introduzione di E. RAIMONDI, II, Milano, Rizzoli, 1998, pp.

insegnamento non si proponga unicamente quale trattatello esauriente e sistematico, soprattutto sotto un profilo speculativo, in relazione alla materia delle virtù eroiche e della carità. Al contrario, Tasso intende attingere alle categorie della filosofia morale per magnificare il cardinale Alberto d'Austria, «Principe grandissimo», a cui è possibile rivolgersi soltanto «ragionando» di virtù eroica e carità, per poi ritrovare ed elogiare in lui la presenza di questi nobili segni distintivi. Dunque la riflessione su questa forma di virtù e sulla carità indugia subito sul versante epidittico per approdare a una finalità pratica, rivendicata a più riprese nelle pieghe del discorso: la tanto agognata libertà. Una libertà interiore, ma qui più ancora fisica – quella anelata da Tasso – da ottenere grazie alla forza della riflessione filosofica e alle armi della retorica, anche se quest'ultima opportunamente non è mai evocata, sia per non instaurare una sorta di competizione con la filosofia (con il rischio, così, di richiamare la spinosa *quaestio* circa il rapporto, la natura e la definizione delle sfere di competenza proprie della retorica e della speculazione), sia per evitare di diminuirne la capacità di azione, ancora più forte se sotterranea e silenziosa¹². Ma l'intreccio tra retorica e filosofia, oltre a costituire l'ossatura del discorso, unisce in un doppio nodo l'illustre dedicatario di questa breve prosa con lo scrittore confinato nell'ospedale-prigione ferrarese, per dare vita a un «ragionamento» sulla virtù eroica e sulla carità che «a lei possa arrecare alcun diletto, ed a me alcun utile ed alcuna sodisfazione»¹³. Un doppio nodo, dunque, che nel *Discorso della virtù eroica e della carità* congiunge inscindibilmente tra di loro dedicatario e scrittore, fondendo il genere letterario dell'orazione con quello epistolare, fino a compendiare le finalità retoriche del «diletto», dell'«utile» e della «sodisfazione» con i caratteri tipici dell'oratoria encomiastica, didascalica e deliberativa.

L'analisi del discorso non può che avere inizio dalla cornice, ossia dal luogo retorico che costituisce l'intelaiatura encomiastica e deliberativa entro cui si dipana l'intero ragionamento filosofico sulla virtù e la carità, identificato con le sezioni dell'esordio e della conclusione, e che si configura nella forma retorica e nello stile proprio del genere epistolare. Un luogo dove il *topos* cortigiano della lode al principe si associa alla celebrazione della grandezza della filosofia, concepita quale sapere speculativo e anche pratico, in quanto caratterizzato da una forza «efficace», capace di segnare e modificare le

1015-1016). Per Tasso la riflessione sulla virtù costituisce un elemento di interesse e di ricerca che attraversa buona parte della sua scrittura in prosa. Pertanto, è possibile rintracciare tracce di questo impegno filosofico e morale anche nei dialoghi *De la nobiltà*, *De la dignità*, *Della precedenza*, *De l'arte* e *De l'imprese*.

¹² Per il rapporto filosofia-retorica nella prosa di Tasso si veda F. TATEO, *I «Dialoghi» del Tasso fra dialettica e retorica*, in *Torquato Tasso e l'Università*, a cura di W. MORETTI e L. PEPE, Firenze, Olschki, 1997, pp. 199-211.

¹³ T. TASSO, *Discorso della virtù eroica*, cit., p. 189.

condizioni e i destini individuali e, più in generale, il corso del mondo intero. Un sapere vitale che sarebbe divenuto, solo pochi anni dopo, una vera ragione di vita, come testimonia la lettera ad Angelo Grillo del 1587, dove la filosofia è assunta a centro degli interessi di Tasso: «L'amore de la filosofia ha fatto in me tante radici, che non si possono stirpare: ed ha gran torto chi cerca d'impedire che non nascano i frutti. De l'utile io non sono tanto sollecito; e se non fossi per attendere un giorno con animo quieto a la contemplazione, o almeno al poetare, mostrerei quanto io ne sia sprezzatore»¹⁴.

L'esordio del discorso appare segnato da formule e registri propri del genere epistolare: all'avvio è infatti anteposta l'intestazione «Al serenissimo signore monsignor il cardinale cesareo», che individua da subito il destinatario in Alberto d'Asburgo, arciduca d'Austria, figlio di Massimiliano II e fratello di Rodolfo II, creato cardinale il 3 marzo 1577. Il sommario celebrativo, nel sottolineare il valore straordinario ed emblematico del destinatario, si dilata in un'enumerazione nominale – «serenissimo», «signore», «monsignore», «cardinale cesareo» –, una sorta di tassonomia araldica che si risolve complessivamente nella figura retorica dell'antonomasia. Nel segno di una simile commistione di generi letterari, alla sezione dell'intitolazione, da interpretare in modo polisemico quale richiamo al destinatario della lettera o al dedicatario dell'orazione, segue l'*incipit* del discorso vero e proprio, che ne riporta alla luce la natura duplice, composita, del tutto aperta a più soluzioni interpretative. Nella sua forma lapidaria e reverenziale, la frase nominale d'apertura «Serenissimo Monsignore», se risuona come ovvia formula di saluto con un ripetuto accenno al destinatario del «ragionamento epistolare», si può anche leggere, per contraltare, come un'efficace quanto incisiva invocazione al destinatario-dedicatario del «ragionamento oratorio».

A dominare l'esordio del *Discorso della virtù eroica e della carità* è una similitudine intessuta di *exempla* filosofici tesi a perorare la liceità e financo la necessità di moltiplicare le sedi proposte dai grandi pensatori dell'antichità per la pratica della filosofia. Se i platonici, i peripatetici e gli stoici avevano infatti individuato quali spazi fisici più adatti alla riflessione, rispettivamente, l'«Accademia», il «Liceo» e il «Portico», essi stessi, tuttavia, non si limitarono all'esercizio del pensiero filosofico solo in quelle sedi, «ma appresso Dionigi tiranno di Siracusa Platone, e nella Corte di Filippo re di Macedonia Aristotele filosofò; e nella villa, quando la Republica fu da Cesare occupata, Cicerone era solito di filosofare»¹⁵. Il primo termine di paragone di questa lunga similitudine d'inizio risalta per una sequenza di filosofi paradigmatici, evocati con il procedimento retorico dell'antonomasia, ritratti nell'atto di riflettere, attraverso la figura del parallelismo bipartito, sia nella loro dimora

¹⁴ T. TASSO, *Le lettere*, cit., III, n. 891, p. 252.

¹⁵ T. TASSO, *Discorso della virtù eroica*, cit., p. 187.

consueta e canonica, sia in luoghi differenti, nelle corti dei signori come nelle abitazioni private. Questa bipartizione retorica instaura un parallelismo tra le sedi tradizionali deputate alla filosofia e gli spazi meno codificati e usuali per la riflessione, e si prefigge di rovesciare, per l'appunto, questa convenzione accademica che comprime l'ambito di esercizio del pensiero e limita la pretesa universalistica della filosofia. Una disciplina, per propria natura e definizione, che se non è riconducibile a uno statuto teorico univoco e circoscrivibile a un periodo storico particolare, tantomeno si rivela possesso esclusivo di alcuni sapienti o esercizio intellettuale praticabile soltanto in un luogo specifico e ben delimitato. La filosofia, infatti, travalica gli angusti luoghi delle Accademie, dei Licei, dei Portici per insinuarsi nei palazzi dei sovrani e raggiungere le abitazioni dei cittadini, senza distinzioni di *status* sociale, di condizione individuale o politica. Tasso sembra favorire questa dilatazione dello spazio filosofico, e annota come

e nella servitù Esopo filosofò; e ne' campi, tra' tumulti degli eserciti e i pericoli della battaglia, Senofonte; e nella prigion Boezio: e Socrate, non solo nella prigione, ma dopo la sentenza della morte, con Critone, quel che fosse da fare, deliberava filosofando; e nel punto della morte istessa, con Fedro dell'immortalità dell'anima filosofava: e Plutarco vuole, che ne' conviti sia lecito di filosofare¹⁶.

Già gli antichi avevano pertanto ampliato lo spazio riservato alla riflessione filosofica, mostrando come la ricerca del sapere fosse un tratto imprescindibile della vita umana e si potesse pertanto condurre non soltanto nelle sedi tradizionali in quanto istituite dai singoli pensatori e dalle scuole filosofiche, ma anche in ogni condizione di vita, in ogni luogo, momento e situazione. Per dimostrare la natura pervasiva della filosofia, Tasso predispone quindi un canone di filosofi considerati vere icone dello straordinario vigore di un pensiero in grado di resistere alle prove della storia individuale e collettiva, e capace di imporre se stesso al di là di ogni ostacolo concreto. Tale catalogo si compone di figure emblematiche che assurgono ad *exempla* del «perfetto filosofo», e della filosofia mettono in luce soprattutto la natura profondamente singolare e intima, pratica e consolatoria, libera e indipendente da vincoli. Aspetti della filosofia, questi, che vanno a sommarsi alla sua più comune dimensione pubblica e funzione politica (qui intesa in un'accezione etimologica: per la *polis*, a vantaggio della cittadinanza e dunque dell'intera collettività), e ad aggiungersi al più tradizionale momento speculativo (giudicato da Platone in poi, in modo palese o implicito, superiore rispetto a quello pratico), e all'aspetto «accademico» e «disciplinato» (che per l'esercizio della riflessione filosofica richiede espressamente luoghi e metodi speculativi

¹⁶ *Ibidem*.

consolidati, in quanto fondati sull'*auctoritas* di maestri riconosciuti). Se Esopo diviene allora l'emblema della possibilità di filosofare anche in schiavitù, e Senofonte simboleggia la capacità di esercitare il pensiero anche tra le tragedie e le minacce della guerra, Socrate invece rivendica la possibilità di praticare la riflessione persino nel chiuso della prigione e nell'attesa dell'esecuzione della condanna capitale, mentre Plutarco testimonia il suo amore per il sapere in uno scenario conviviale e più disteso, vale a dire la dimensione rituale del banchetto.

Fin dall'esordio, dunque, il primo termine della similitudine richiama i tre grandi indirizzi filosofici – platonismo, aristotelismo e stoicismo – a Tasso necessari per ogni ipotesi di riflessione sulla virtù eroica e la carità. Ma se dei primi due indirizzi Tasso cita esplicitamente Platone e Aristotele come sommi maestri delle rispettive scuole, per lo stoicismo, contrariamente a quanto ci si aspetterebbe, non fa riferimento a Zenone, fondatore, com'è noto, della prima *Stoa*, ma richiama la figura di Cicerone, infrangendo – con una significativa *correctio* – l'omogeneità del trittico appena abbozzato. Inoltre, se i due greci sono assunti a capifila di fondamentali scuole filosofiche e connotano il panorama della cultura classica greca, su un diverso piano si dispone Cicerone, retore, scrittore ed esponente di un pensiero che attinge e intreccia con il pensiero stoico elementi derivati dal platonismo, dall'aristotelismo e dall'epicureismo. Quella di Cicerone è un'operazione sincretica che mira ad armonizzare le teorie di Platone, Aristotele ed Epicuro con i fondamenti della filosofia stoica, per la precisione con lo stoicismo medio importato a Roma da Panezio di Rodi nel II secolo a.C., e che si differenzia dalla fase più antica per il suo carattere eclettico, influenzato in misura maggiore da platonismo, aristotelismo ed epicureismo. Per queste ragioni Cicerone è dunque annoverato da Tasso tra i filosofi paradigmatici, e viene elevato ad emblema della filosofia stoica, che ripropone, infatti, la connessione fra virtù e sapere, già individuata da Socrate e Platone. Se tale legame si era allentato a partire da Aristotele ed Epicuro, con Zenone, invece, il sapiente e l'uomo virtuoso tornano vicendevolmente a identificarsi. La condotta del sapiente è a tal punto improntata alla razionalità e ricalca l'ordine cosmico della natura, da rendere il saggio stoico prototipo riconosciuto di uomo virtuoso, imperturbabile alle passioni e indifferente alla sorte. La sapienza permette così al filosofo stoico di rimanere saldo e forte di fronte a ogni necessità, e di vivere secondo una «morale militare», che lo ancorava tenacemente alla propria postazione di battaglia. È pertanto dallo stoicismo che Tasso recupera il legame tra sapienza e virtù, tra attività speculativa e condotta morale: un legame, questo, che lo porta ad affermare il primato della vita filosofica su tutte le altre possibilità di esistenza che si offrono agli uomini¹⁷. Va osservato poi che lo stoicismo non si

¹⁷ Il legame che Tasso instaura tra sapienza e virtù, ossia tra filosofia ed etica, investe anche

pone in contrasto con il cristianesimo perché rappresenta un modello filosofico aperto, inglobante e inglobabile, permeabile a contaminazioni e a travasi concettuali da campi filosofici e teologici non troppo distanti o eterogenei. Un modello filosofico, questo proposto dalla corrente stoica, riutilizzabile in prospettive e forme inedite. La natura composita di tale filosofia, che si accentua soprattutto nella sua fase romana, è tale da amalgamare le idee di finalismo, antropocentrismo, unicità del principio divino, unità del cosmo, e dottrina sulle virtù e sulle passioni con alcuni concetti omologhi che connotano il platonismo e l'aristotelismo. Un simile eclettismo è la ragione della fortuna e dell'influenza esercitata dallo stoicismo su alcuni significativi autori cristiani, già a partire da Paolo di Tarso, ed è una delle motivazioni per cui l'opera del pagano e stoico Cicerone trova una legittimazione da parte della stessa cultura cristiana. Di Cicerone, Tasso cita espressamente il *Somnium Scipionis*, il celebre brano del *De re publica* in cui le idee relative all'esistenza di un mondo ultraterreno, all'immortalità dell'anima, al premio per gli uomini virtuosi e benefattori della patria presentano una straordinaria affinità con i principi dell'escatologia e della morale cristiana.

Il *Discorso della virtù eroica e della carità* si caratterizza, pertanto, per un eclettismo filosofico¹⁸ che lo sottrae alla possibilità di una definizione univoca e ne esalta piuttosto il carattere espositivo e pedagogico, che lo rende appunto un «discorso» di encomio sulle virtù eroiche e sulla carità, una celebrazione della potenza stessa della filosofia, capace di salvare ogni uomo a lei dedito e di predisporre l'intelletto e la volontà degli spiriti «virtuosi» e «caritatevoli». A tal fine Tasso desume concetti e categorie non solo da Platone e Aristotele, ma anche da Seneca e Cicerone, e dai Padri della Chiesa, *in primis* Gregorio di Nissa, a cui si aggiunge il grande riorganizzatore del sapere

la sfera della riflessione politica, tant'è che Gian Mario Anselmi parla di «un Tasso, anche nella parte conclusiva della sua esistenza, tutt'altro che distratto rispetto ai problemi del potere e al ruolo tra funzione del "saggio" letterato, l'ideale etico e il campo della politica. Interessi che avevano attraversato tutta la sua vita e che neppure il sopravanzare di istanze speculative e cosmogoniche (*Il mondo creato*) attenua». E ancora: «È poi interessante un altro aspetto: dalla ferma assunzione dell'impegno etico-politico di ascendenza machiavelliana consegue la polemica verso i letterati "puri" che non hanno voluto cimentarsi su quel terreno» (G. M. ANSELMI, *Etica e politica nei «Dialoghi»*, in *Torquato Tasso e la cultura estense*, cit., I, pp. 237-246, e specie p. 239).

¹⁸ Sull'atteggiamento eclettico di Tasso, aspetto indagato «persino in accezione nettamente limitativa» (come sostiene G. BALDASSARRI, *La prosa del Tasso e l'universo del sapere*, in *Torquato Tasso e la cultura estense*, cit., I, pp. 361-409, e specie p. 370) costituiscono tuttora un valido punto di partenza i saggi di A. BANFI, *Etica e religione in Torquato Tasso*, e L. FIRPO, *Tasso e la politica dell'età sua*, in *Torquato Tasso*, Milano, Marzorati, 1957, rispettivamente alle pp. 1-28, e 29-54. Sull'eclettismo tassiano è intervenuto più di recente Claudio Varese, che in proposito scrive: «Il Tasso continuamente e pervicacemente evoca, intreccia, contrappone e riassume le soluzioni filosofiche di Aristotele, Platone, Cicerone senza una sua originalità filosofica» (*Aspetti dialogici e momenti linguistici nei «Dialoghi» del Tasso*, in *Torquato Tasso e la cultura estense*, cit., I, pp. 221-236, e specie p. 221).

filosofico e teologico nel periodo della Scolastica, Tommaso d'Aquino. Nel tessuto argomentativo si intravede più di un richiamo ai dialoghi platonici, in particolare all'*Apologia di Socrate*, al *Critone*, al *Fedone*, al *Gorgia* e al *Filebo*, e poi ancora alla *Repubblica*, il trattato per eccellenza di filosofia e teoria politica, che tra i molteplici ambiti affrontati si occupa anche di etica e, più in dettaglio, delle diverse tipologie di virtù. Ma il discorso restituisce con più evidenza e fedeltà i singoli capisaldi del pensiero sull'etica elaborato da Aristotele e dalla sua scuola, e che spazia dall'*Etica Nicomachea* all'*Etica Eudemia*, dai *Magna moralia* al *De virtutibus et vitiis*. Accanto ai filosofi greci, si registra, in una sorta di continuità tematica, anche l'apporto di pensatori latini, dal già ricordato Cicerone del *Somnium Scipionis* al Seneca dei *Dialogi*, in particolare del *De consolatione*, del *De constantia sapientis*, del *De vita beata*, e del *De tranquillitate animi*, dove, scandagliando tra una pluralità di concetti, il filosofo riflette sulla condizione umana, sul rapporto sapienza-virtù, sulla ricerca della felicità e sullo stato di beatitudine. A rafforzare il discorso, oltre al sostrato di fonti classiche, è la presenza della riflessione teologica cristiana, nel duplice sviluppo patristico e scolastico. È nota, infatti, la frequentazione dei testi della letteratura patristica da parte di Tasso, soprattutto nel più tardo segmento della sua produzione letteraria: tra i Padri della Chiesa d'Oriente, è certamente Gregorio di Nissa il teologo che opera in modo più coerente e organico per assimilare la cultura pagana alla fede cristiana, e questo atteggiamento «classicistico», insieme al vasto e sistematico retroterra teologico, può essere – a mio avviso – una delle ragioni dell'imporsi a Tasso quale fonte imprescindibile per ogni progetto di poesia rivolta al sacro. Di Gregorio di Nissa, in questa circostanza, Tasso recupera i sermoni morali, in particolare il *De beatitudinibus*, dove già a partire dalla prima orazione viene illustrato il concetto di virtù, e riprende anche il *corpus* di teologia sistematica *Grande discorso catechetico*, un trattato in cui è sviluppato con metodo e acribia l'insieme delle verità cristiane. Altra fonte cristiana alla base di questo *Discorso* tassiano è la *Summa contra Gentiles*, esposizione della teologia cristiana a cominciare dall'ordine delle verità accessibili alla ragione, dove Tommaso d'Aquino riprende la dottrina sul giusto mezzo e la tassonomia morale sulle virtù compilata da Aristotele per ricondurle definitivamente nel solco di una prospettiva di fede cristiana.

Dopo aver rilevato le principali fonti filosofiche che animano e strutturano la riflessione tassiana sulla virtù e sulla carità, e aver in un secondo tempo notato le icone del «filosofo eroico» fissate da Tasso in una corona di autori che comprende Esopo, Senofonte, Boezio, Socrate e Plutarco, pensatori che esercitarono costantemente la filosofia a prescindere dalla situazione contingente che furono costretti a vivere, si deve registrare il parallelo instaurato da Tasso fra la condizione di questi «filosofi eroici» e il proprio stato di vita, dichiarato nel secondo termine della similitudine d'avvio del discorso:

Si che s'io già nella Corte d'Alfonso d'Este, non inferiore a quella de' Siracusani e de' Macedoni, filosofai; ora che nelle corti più non posso filosofare, e nelle ville di filosofare non m'è concesso, debbo almeno nell'acerbissima servitù, quasi Esopo, e nella prigione, quasi Boezio e Socrate, filosofare¹⁹.

Tra i «filosofi eroici» per fedeltà e impegno nell'esercizio del pensiero, Tasso celebra in modo particolare Esopo, Boezio e Socrate, sentiti più vicini alla propria condizione proprio perché costretti a vivere e a filosofare ora nell'«acerbissima servitù», ora persino in «prigione». Significativa, in questo trittico, la presenza di Boezio, prediletto da Dante, ma ancor più da Petrarca che lo aveva eletto a modello di ortodossia di azione e di pensiero perché celebra e riflette sul potere consolatorio della filosofia, sulla *quies animi* resa possibile dalla virtù, oltre alla *vexata quaestio* della retribuzione *post mortem* che spetta alle anime meritevoli. Tasso ricomprende dunque in un trittico filosofico queste figure che brillano per la condotta esemplare mostrata anche nei momenti estremi, nei frangenti caratterizzati da una sorte avversa. Tuttavia, il paragone che Tasso istituisce tra i filosofi e se stesso non mette in evidenza soltanto i punti di contatto legati alla condivisione di un destino simile, ma agisce anche per contrasto, facendo risaltare la significativa distanza che lo separa dalle vicende di Esopo, Boezio e Socrate. Sotto il profilo della lingua, è proprio la congiunzione avversativa «ma» a marcare una segnata opposizione che non consente di instaurare fino in fondo un parallelismo automatico tra le differenti parabole umane. Tasso pone l'accento, infatti, sulla duplice diversità tra la sorte dei tre filosofi antichi e la sua condizione, che egli coglie sia in elementi esterni, ed estranei alla sua libera scelta, sia in convinzioni personali, legate al proprio pensiero e connesse alla sua volontà individuale. Ed è in questo preciso luogo che emerge visibilmente la natura encomiastica e deliberativa del *Discorso della virtù eroica e della carità*, nel momento in cui Tasso decide di ritagliare un preciso spazio di quest'opera per celebrare il suo protettore e ottenere la libertà tanto desiderata. Tra i filosofi citati e la sua condizione, Tasso intravede dunque un duplice scarto, indipendente per certi aspetti dalle personali decisioni, e tuttavia del tutto connesso alla sua sensibilità. La prima asimmetria che si coglie è di carattere, per così dire, estrinseco e contestuale, in quanto è legata alle diverse situazioni storico-politiche, sociali e, più in generale, culturali che spingono su polarità contrastanti le esperienze dei tre filosofi rispetto alla vicenda umana di Tasso, dotato di «più felice fortuna»²⁰. Ma questa rivendicata buona sorte, che egli presenta come elemento di separazione e novità rispetto al profilo degli altri pensatori, rivela da subito una chiara matrice epidittica: si tratta, infatti, del canonico *topos* di benevolenza,

¹⁹ T. TASSO, *Discorso della virtù eroica*, cit., p. 187.

²⁰ *Ibidem*.

questa volta nei confronti di Alfonso d'Este, e che prosegue in una sezione di *laudes principis* scandita dal *tricolon* «nobiltà», «bontà», «valore». La prova di una «più felice fortuna», che gli permette di proseguire l'impegno nella riflessione, è offerta – nelle parole di Tasso – attraverso ragioni celebrative, per cui «il Signore di cui son servo e prigioniero, non è o un privato cittadino o un ingiusto tiranno, ma tale è per nobiltà e per bontà e per valore, che non solo a Dionigi, ma al buon re de' Macedoni può esser agguagliato»²¹, seguendo una costante che attraversa, nel solco di una dichiarata volontà encomiastica, gran parte della sua produzione poetica²².

Il secondo elemento di discontinuità che Tasso rileva fra la sua condizione e quella dei filosofi antichi è invece di natura più intima, soggettiva, connessa alle proprie convinzioni filosofiche e si traduce nel rifiuto dell'accettazione della morte, in antitesi con il modello rappresentato da Socrate. In questa giuntura, il tema encomiastico viene associato alla riflessione morale e dà vita a una celebrazione del potere deliberativo riconosciuto al sapere filosofico. Pertanto, la fiducia nella forza operativa, efficace e pratica della filosofia porta Tasso a sperare «di poter filosofando aprir la prigione e scuoter il giogo della servitù co' l favor massimamente dell'Imperadore, a cui son ricorso»²³. E in questo passaggio Tasso, pensatore cristiano, prende le distanze da Socrate, più che mai avvertito come epigono del mondo pagano, affermando apertamente «ch'io non son simile a Socrate, il quale per tenacità di proposito la vita e la libertà rifiutò»²⁴. All'atteggiamento «troppo pusillanimo» di Socrate, Tasso oppone la volontà di uscire dalla prigione, la speranza nella libertà, la fiducia nel conforto della scrittura e della riflessione, secondo l'assioma che identifica nell'esercizio delle lettere e, in primo luogo, della scrittura epistolare un valido mezzo per fronteggiare le «perturbazion d'animo», per rivendicare una ragione di vita e affermare il proprio diritto di esistere²⁵. Tasso confuta i motivi addotti da Socrate sulla necessità di rispettare la sentenza e rimanere in prigione ad attendere l'esecuzione capitale. In primo luogo gli rimprovera un attaccamento smisurato e immotivato alla città di Atene: tale amor di patria è estraneo al cosmopolitismo dei filosofi e appare illogico agli occhi di Tasso che invece

s'alcuno amico Critone si ritrovasse, ch'a l'ingordigia dell'avarò prigioniero ed a la servitù mi togliesse, nol ricusarei: e saprei meglio viver fuor di Ferrara, che fuor d'Atene non credeva di

²¹ Ivi, pp. 187-188.

²² Sulla presenza del motivo encomiastico in Tasso mi limito a rinviare a G. GETTO, *Malinconia di Torquato Tasso*, Napoli, Liguori, 1979, pp. 267-290.

²³ T. TASSO, *Discorso della virtù eroica*, cit., p. 188.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Sulla scrittura epistolare di Tasso, rinvio a M. L. DOGLIO, *L'arte delle lettere. Idea e pratica della scrittura epistolare tra Quattro e Seicento*, Bologna, Il Mulino, 2000, nel capitolo *Le lettere del Tasso: scrivere per esistere*, pp. 145-169 e, in particolare, le pp. 145-146.

poter viver Socrate; il qual non si ricordando che i filosofi son cittadini non d'una città sola ma del mondo, troppo pusillanimo fu a non voler partirsi d'Atene sua patria²⁶.

Inoltre – così prosegue l'impianto argomentativo della tesi di Tasso – Socrate avrebbe dovuto rispettare e considerare solo «il giusto in sé», senza premurarsi di adeguare il suo comportamento alla «giustizia legale»: dunque «non doveva temer di commettere alcuna ingiustizia, s' a la ingiustizia delle leggi della sua patria, o più tosto a la iniquità de' suoi cittadini si sottraeva»²⁷. In questo modo, agli occhi di Tasso, Socrate si macchia di un ulteriore errore: infatti, nel momento in cui non rifugge la morte, infrange le leggi della «natural giustizia», che impone invece la conservazione e la salvaguardia della vita. Nota a tale proposito Tasso: «E mentre temeva di cadere in una sorte d'ingiustizia, precipitò nell'altra; perciò che non aiutando se stesso uomo giustissimo, le leggi della natural giustizia violò»²⁸. A questo punto il cerchio si chiude e la figura del pagano Socrate, che non ha avuto rispetto per la «legge naturale», ossia per l'ordine insito nella natura e conoscibile attraverso la ragione – come teorizzato da Tommaso d'Aquino – viene assimilata all'icona di Carneade. Tale *exemplum*, incentrato sulla complessità del dilemma morale di Carneade che chiama in causa e interseca le categorie antinomiche di *giustizia – ingiustizia* e di *vita – morte*, per la sua intrinseca difficoltà e incertezza viene accostato alla più semplice e meno impegnativa decisione a cui era chiamato Socrate:

Dubitava Carneade, allor che venendo ambasciatore a Roma nel Senato romano or per la giustizia or contra la giustizia disputò, se un che nel naufragio annega, possa per suo scampo la tavola, sopra la quale un altro s'appoggia, senza ingiustizia usurpare. Ma Socrate fuggendo, e seco i parti del suo corpo conducendo, quei dell'ingegno ancora (ché parti dell'ingegno si potevan dire i suoi scolari, poiché libri non compose), cosa alcuna a gli Ateniesi non usurpava, né alcuna ingiustizia commetteva: non doveva dunque Socrate i doni degli amici, e la vita, e la libertà rifiutare²⁹.

Ora, conclusa l'analisi dei limiti della condotta socratica di fronte alla prigionia e alla morte, Tasso si sente autorizzato a rivolgersi direttamente, mediante un'apostrofe, al «serenissimo Monsignore» destinatario del discorso, per ribadire, con una sorta di compiaciuta rivendicazione, la superiorità del proprio comportamento rispetto al modello incarnato da Socrate. Così, nell'incisiva forma della costruzione frastica scandita dalla figura del parallelismo e del polittoto, Tasso sostiene con fermezza il suo proposito:

²⁶ T. TASSO, *Discorso della virtù eroica*, cit., p. 188.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

«contra Socrate in prigione disputante nella mia prigionia vo disputando»³⁰. Un'intenzione che trova certamente l'avallo del cardinale Alberto d'Austria, perché si propone di correggere la «morale legale» e le condotte che ne derivano, con la «morale naturale» che, nell'arco della stratificata tradizione teologica sino al sigillo ultimo di Tommaso d'Aquino, costituisce il fondamento della «morale cristiana». Pertanto, proprio in questa direzione, nella prospettiva di una *correctio* e nel proposito di «congiungere» le due morali attraverso una sorta di compromesso filosofico – che qui assume anche i contorni di un compromesso retorico –, Tasso recupera e riabilita almeno parzialmente la figura di Socrate filosofo. Il capovolgimento retorico, vera forma di *correctio* argomentativa, ricade ancora una volta sulla congiunzione avversativa «ma», che fa trasparire una ritrattazione e registra un ripensamento delle istanze antisocratiche. Aggiunge Tasso: «ma perché mia intenzione non è di filosofare contra Socrate, ma più tosto di congiungere la socratica con la peripatetica filosofia»³¹.

E il progetto di «congiungere» Socrate con Aristotele, «scrivendo ad un eroe e ad un cardinale»³², non può che esortare a «filosofare» sulla virtù eroica e sulla carità. Precede il «ragionamento» filosofico di Tasso una rassegna delle principali interpretazioni del concetto di virtù, tesa a rilevare le differenti definizioni e concezioni emerse lungo il corso plurisecolare del dibattito filosofico e teologico. L'elemento di partenza è dato dalla constatazione che le molteplici caratterizzazioni dell'idea di virtù si accompagnano a differenti gradi di moralità e diversi livelli di impegno nell'esercizio della condotta: le possibili combinazioni e articolazioni di questi aspetti implicano la costruzione di una molteplicità di tassonomie complesse, scandite e integrate anche in funzione dei parametri principali posti a fondamento delle rispettive filosofie.

Per attuare il progetto di fusione tra la dottrina socratico-platonica e quella peripatetica, Tasso inaugura la sua riflessione diacronica sul concetto di virtù appuntando l'attenzione proprio su Cicerone, qui evocato non più quale prototipo dello stoicismo romano, ma definito convenientemente come «il romano Platonico»³³, la cui «dottrina in guisa è socratica, ch'a quella de' Peripatetici non ripugna»³⁴. Nel *De re publica* Cicerone «non il sogno, ma la vera vision di Scipione espose» e – così prosegue Tasso – «sopra le morali virtù pose le purgatorie, e quelle d'animo già purgato, e l'esemplari»³⁵, riconoscendo pertanto l'esistenza di un ordine e di gradi di «virtù superiore» che sovrastano le «moralì virtù». Tale concezione affonda le proprie radici, com'è noto, nello

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibidem.*

³³ *Ivi*, p. 189.

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibidem.*

stoicismo, indirizzo su cui Tasso concentra ogni ricerca, per rilevare come anche gli stoici avessero posto «le virtù morali più su che ne' costumi»³⁶, riproponendo in questo modo una forma di «intellettualismo etico» già riscontrabile in Socrate e in Platone. Per gli stoici, infatti, la figura del sapiente e quella dell'uomo virtuoso coincidono, perché vivere in una dimensione di ricerca costante e secondo ragione, ossia adeguandosi al principio che informa la realtà del mondo, significa al tempo stesso praticare le virtù somme. Come Tasso ricorda, infatti, gli stoici avevano collocato la virtù «non nella parte che s'adira o che desidera, ma nella ragionevole; onde volevano che l'uomo con la ragione dovesse tutti gli affetti sterpare, e che 'n potestà sua fosse non solo il non temere e il non desiderare o non adirarsi, ma anche il non dolersi»³⁷. Ma proprio da quest'ultimo aspetto, legato a una supremazia della sfera intellettuale che giunge alla negazione del dolore fisico, Tasso prende le distanze. Anche Epicuro, «molle e delicato filosofo»³⁸, aveva condiviso l'opinione che il saggio deve restare impassibile o persino provare piacere (aspetti, questi, che nella concezione filosofica epicurea tendono a identificarsi) di fronte alla sofferenza corporea. Al contrario, attraverso una non celata ironia, e sul modello di Aristotele e Cicerone, Tasso rifiuta e «si ride» di «questa epicurea fortezza»³⁹, e ne ribadisce apertamente il motivo: «perché tanto a' sensi attribuisco quanto la natura vuole che lor sia attribuito»⁴⁰.

Certamente Tasso non respinge *tout court* la dottrina dell'intellettualismo etico, vale a dire la correlazione virtù-intelletto, che Platone aveva però accentuato in senso metafisico con il porre in rilievo il concetto di «intelletto divino» e notando come la virtù si identificasse con la scienza «la quale ha il suo proprio albergo non nell'anime corruttibili, ma nello intelletto divino»⁴¹; tuttavia preferisce richiamarsi alla riflessione di Aristotele, filosofo che «delle virtù più popolarmente che niun altro ragionò, ed insieme più dottamente, come colui che con bell'ordine e con molte ragioni a l'opinion degli uomini s'accomodò»⁴². Aristotele rivalutò la centralità dell'agire concreto e identificò la virtù con gli «atti», con le azioni, con le condotte degli uomini, che rappresentano la traduzione pratica della disposizione stabile degli «affetti», dei sentimenti, dell'animo individuale. Pertanto, come sintetizza Tasso nella sua interpretazione, il filosofo greco che con più impegno e assiduità speculò intorno alla natura dell'etica «pose il seggio delle virtù immediatamente

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Ivi*, p. 190.

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ibidem.*

in alcuni atti, che da gli affetti abituati dependono»⁴³. Al pari di Aristotele, Tasso assimila dunque la pratica della virtù al comportamento soggettivo, ossia agli «atti», che sono però conseguenza e specchio dell'animo umano. In sostanza, sono due gli elementi su cui insiste questa concezione della morale delle virtù: se da un lato essa continua a sottolineare la funzione fondamentale dell'intelletto, che nello spronare a una vita secondo ragione deve temperare le emozioni e i desideri per orientare l'uomo alla scelta del giusto mezzo tra due estremi, dall'altro canto questa visione interpreta il carattere virtuoso quale *habitus*, vale a dire come disposizione costante e stabile, appresa con l'educazione e rafforzata con l'esercizio e volta a mediare tra istanze opposte. Se del pensiero aristotelico sulla virtù Tasso richiama sia il valore attribuito alla ragione, alla ricerca del giusto mezzo, e sia la fondamentale importanza da accordare all'educazione, alla ripetizione costante delle azioni e all'acquisizione di abitudini, egli trascura invece l'aspetto legato alla volontà degli atti che rappresenta il più valido criterio di giudizio e la sola linea di discriminare per stabilire la bontà o la malvagità di un'azione. Nella sua indagine Tasso non accetta la ripartizione dettata dalla morale comune che distingue le virtù in base al loro legame con gli «affetti» o con gli «atti» ma, memore ancora una volta degli insegnamenti di Aristotele, fa notare come «tutte» le virtù, «che nella volontà han la lor sede, dal commercio degli affetti non son separate»⁴⁴. Il rifiuto dell'infondata distinzione tra le virtù connesse all'«affetto intrinseco» e quelle relative all'«atto esterior» conduce Tasso ad affermare che le virtù «morali» sono tutte improntate alla «mediocrità degli affetti e degli atti»⁴⁵: nel richiamare così la dottrina aristotelica del giusto mezzo, Tasso ribadisce quanto sia ingiustificata la divisione, all'interno della sfera etica, fra il momento presente nell'animo umano, orientato dalla *ratio*, e quello riscontrabile, per diretta conseguenza, nel comportamento, ossia nel dominio tangibile del *factum*. Un'analisi così meticolosa del pensiero di Aristotele

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Tasso confuta la «comune distinzione» fra virtù legate agli «affetti» e virtù connesse agli «atti», ma leggendo con attenzione Aristotele pone in rilievo come lo stesso filosofo greco sostenga che per conseguire la felicità, vale a dire per il fine supremo dell'etica, sia sempre necessaria l'azione dell'intelletto: la ragione, infatti, agisce sulla parte emotiva e passionale, e la orienta alla scelta del giusto mezzo, che si traduce in una condotta virtuosa, morale. Questa sottolineatura del legame tra sfera sensibile e agire, presupposto dall'azione diretta dell'intelletto sulle emozioni e, di rimando, sulle condotte, si coglie in un secondo passo del Discorso: «E costumi si dicono gli abiti e le disposition d'esse virtù sopra gli affetti fondate» (*ibidem*). Alla base del rifiuto della partizione tra virtù legate alle emozioni e virtù connesse agli atti vi è una considerazione filosofica volta a mettere in luce, da un lato, il legame e la continuità tra il momento interno al soggetto, che è proprio della sfera emotiva, e la successiva condotta esteriore e, dall'altro lato, il primato dell'intelletto, che rappresenta la causa iniziale nella genesi e nel successivo processo unitario di sviluppo delle azioni morali.

⁴⁵ *Ibidem*.

consente a Tasso di dimostrare come le virtù morali implicino non solo un comportamento estrinseco ma, prima ancora, una deliberazione interna alla mente del soggetto, legata all'azione dei sentimenti e dell'intelletto. Tale chiosa non elimina di certo la tradizionale distinzione tra virtù etiche e dianoetiche, classificazione consolidata che si sofferma sullo specifico «soggetto» e sulla diversa «sede» a loro attribuita. Oltre alle virtù etiche, che scaturiscono dai sentimenti temperati dalla ragione col criterio del giusto mezzo e si traducono negli atti, Tasso ammette quindi l'esistenza delle virtù dianoetiche, ossia forme di virtù perfetta «che mediocrità non sono, e che sono più nobili»⁴⁶.

A tal proposito Tasso può riflettere sulla «virtù eroica», già al centro della speculazione di Aristotele, e domandarsi quale sia la sua vera «sede», vale a dire se essa dimori «nell'intelletto, o nella parte irascibile e concupiscibile»⁴⁷, se sia una virtù attiva o contemplativa. Una semplice riflessione linguistico-etimologica evidenzia «ch'ella sia dell'altre tutte più nobile»⁴⁸ e inoltre, grazie a un paragone tra il campo della morale e la gerarchia uomini-semidei-dei, Tasso nota «perciò che tal'è ella in rispetto dell'altre virtù, quale in rispetto degli altri uomini è l'eroe»⁴⁹. Una nuova similitudine riafferma questo parallelismo tra la figura dell'eroe e la virtù eroica per mettere in rilievo il tratto comune di eccezionalità e, ancor più, il carattere semidivino che li impronta e li estrae dalla «condizione umana»: «E sì come eroi coloro son detti, che trapassano l'umana condizione, e che mezzi sono tra gl'Iddii e gli uomini; così le virtù eroiche, la nobiltà dell'umane virtù trapassando, tra loro e tra le divine quasi in mezzo son poste»⁵⁰. Sebbene la riflessione linguistica sia utile per comprendere l'aspetto non comune, anzi, di sicuro eccezionale della virtù eroica, Tasso non riesce tuttavia a individuarne la «sede» e a precisare in quale categoria vada collocata⁵¹. Da questo punto in poi il ragionamento procede per via negativa: di certo, scrive Tasso, «tra le men nobili non pare che debba essere annoverata: dunque, non va nel numero delle morali o dell'attive»⁵², ma neppure può essere collocata fra le contemplative, «perché Ercole, Achille, Teseo, Bacco e gli altri eroi furono uomini più tosto attivi che contemplativi»⁵³.

⁴⁶ *Ibidem*. Delle principali virtù dianoetiche Tasso fornisce un catalogo: «e queste sono la prudenza, l'arte, la scienza, la sapienza, e gli altri abiti dell'intelletto, i quali virtù morali in alcun modo non posson esser addimandate» (*ibidem*). Con una sorta di *correctio* precisa però: «Sol forse la prudenza può virtù morale in alcuna maniera esser detta; perciò ch'ella, se ben è nello intelletto come in subietto, riguarda nondimeno gli affetti come oggetto» (*ibidem*).

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Ivi, pp. 190-191.

⁵¹ Difatti sulla virtù eroica Tasso scrive: «né quel ch'ella sia dunque si sa, né in qual schiera di virtù sia posta, si conosce» (ivi, p. 191).

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

Come noto, nell'*Etica*, lo stesso Aristotele non era riuscito a elaborare una definizione positiva sulla virtù eroica, ma si era limitato a parlarne «per lo contrario suo»⁵⁴, ossia per via negativa, precisando come «la virtù a la ferità è opposta»⁵⁵, con un procedimento che ricalca quello seguito nella teologia delle «dissimili similitudini»⁵⁶. Tale carattere eroico sarebbe pertanto in netto contrasto con la condizione di «bestialità» che Aristotele identifica al sommo grado con la pratica dell'antropofagia e dell'amore contro natura. Tuttavia anche quest'ultima precisazione non risulta essere di per sé sufficiente e universalmente valida per cogliere la natura e la specificità della virtù eroica: numerosi eroi della mitologia classica erano infatti dediti ai piaceri e segnati dai vizi considerati «ferini» da Aristotele.

Ma se l'*Etica* aristotelica non offre elementi decisivi per definire la natura e gli ambiti della virtù eroica, Tasso rintraccia una prima, preziosa, indicazione nella *Politica*, là dove si afferma «ch'eroe per natura, ed eroi son quelli, fra' quali e i soggetti non è alcuna proporzion di virtù»⁵⁷; motivo per cui – conclude Tasso – «la virtù eroica è un non so che di grande, ed un eccesso (per così dire) della virtù»⁵⁸. La virtù eroica non è dunque «mediocrità», come sono le virtù morali, ma si configura piuttosto come «eccesso e perfezion di bene»⁵⁹, tanto da essere più assimilabile alle virtù dell'intelletto. Attraverso questa prima indicazione elaborata da Aristotele, Tasso mette progressivamente in luce un parametro relativo all'intensità della virtù eroica, vale a dire la sua natura «eccessiva», sovrabbondante, mai disgiunta da un termine di valutazione

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*. Tasso ricorda come Aristotele precisi soltanto che «ferità sia il mangiar carne umana, come fanno alcune barbare nazioni, e l'usare i piaceri di Venere contra natura» (*ibidem*). Lo stesso poeta si associa alla condanna di questi atteggiamenti «ferini» e scrive: «e noi con Aristotele crediamo, che sia cosa ferina il dilettersi di dilette così sozzi» (*ibidem*).

⁵⁶ T. TASSO, *Giudicio sopra la «Gerusalemme» riformata*, a cura di C. GIGANTE, Roma, Salerno Editrice, 2000, p. 48. È bene ricordare la distinzione posta da Tasso fra il «teologo scolastico», che insegna con le «dimostrazioni», e il «teologo mistico e il poeta», che spronano invece alla «contemplazione divina». La necessità di procedere per via negativa per la trattazione di determinati temi che sfuggono a una piena comprensione intellettuale richiama in un certo qual senso tale distinzione di metodologia teologica. Nel *Giudicio sopra la «Gerusalemme» riformata* le «dissimili similitudini», che Tasso ricava da Dionigi Areopagita, sono poste in relazione con il tema delle «indecenti e sconvenevoli similitudini», desunte da Gregorio di Nazianzo, per costituire un motivo di analisi che sia strumento della «mistica teologia», e che si serve di «segni» e «similitudini» per indicare le verità che affronta. In proposito si veda T. TASSO, *Giudicio sopra la «Gerusalemme» riformata*, cit., p. XXXVI e pp. 47-48, e in particolare la nota 190. Si veda inoltre il saggio di M. T. GIRARDI, *Testi biblici e patristici nella «Conquistata»*, in «Studi Tassiani», XLII (1994), pp. 13-25, in particolare pp. 17-18, e inoltre C. SCARPATI, *Vero e falso nel pensiero poetico del Tasso*, in C. SCARPATI-E. BELLINI, *Il vero e il falso dei poeti*, Milano, Vita e Pensiero, 1990, pp. 3-34.

⁵⁷ T. TASSO, *Discorso della virtù eroica*, cit., p. 191.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ivi*, p. 192.

morale, perché essa è ritenuta, al contempo, bene al grado perfetto. Tasso fa inoltre presente che la virtù eroica non si può ascrivere né all'insieme delle virtù etiche né di quelle dianoetiche, dal momento che risulta priva di uno specifico termine di riferimento, del tutto scevra di un soggetto determinato⁶⁰. Alla stregua della «Dialettica» e della «Metafisica», la virtù eroica estende la sua giurisdizione su ogni disposizione che contrassegna l'agire e il pensiero umano, sino ad ammettere la globalità delle virtù: «così la virtù eroica comprende in sé ciascun'altra virtù»⁶¹. Per sottolineare la purezza e la grandezza della condotta eroica, Tasso ricorre a un paragone cosmologico giocato sul confronto tra la presenza, all'interno della virtù eroica, delle altre virtù «in un modo più nobile, o (come i filosofi dicono) eminentemente»⁶², e la volta celeste, dove gli «elementi» fisici, in questo caso i corpi celesti, si connotano per un maggiore grado di perfezione rispetto al più lontano e imperfetto mondo degli uomini. Per suggellare la grandezza, la «nobiltà» e l'«eminenza» della virtù eroica, intesa come somma predicazione delle virtù comuni, Tasso allestisce una galleria celebrativa ed esemplare di principi eroici, che raccoglie icone di uomini «eroicamente liberali» (come per esempio l'imperatore Massimiliano I d'Asburgo, idealmente accostato al re di Francia Francesco I), di uomini «eroicamente magnifici» (quali i cardinali Ippolito e Luigi d'Este)⁶³, ed «eroicamente forti» (tra questi Carlo V, seguito dal duca di Savoia e da quello di Ferrara), e infine, al termine di questa *climax* ascendente che culmina in un'apoteosi, vi è l'immagine senza uguali, «affabile e cortese eroicamente», di Massimiliano II, imperatore e padre del cardinale Alberto, arciduca d'Austria⁶⁴.

⁶⁰ Sulla virtù eroica che dilata il suo campo d'azione e giunge a incorporare ogni soggetto, Tasso scrive: «Crederò io più tosto ch'ella termine non abbia, né subietto particolare; ma che suo soggetto sia tutto ciò che può cadere sotto l'altre virtù: e si come la magnanimità in virtù contiene l'altre virtù; perciò che degno delle cose grandi non può essere, né aver l'altre condizioni ch'al magnanimo s'attribuiscono, colui che di tutte le virtù non è fornito» (*ibidem*).

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ In un tessuto retorico innervato di parallelismi e antitesi apparenti, si intensifica il motivo epidittico nei confronti della casa d'Este. Scrive Tasso: «Eroicamente magnifico chiameremo il cardinale Ippolito da Este, o pur Luigi, che nella grandezza e nelle virtù così gli è succeduto, ch'insieme si può dire che gli faccia onore e vergogna; onore imitandolo, vergogna superandolo; ma onorata e nobilissima vergogna, quale da Principi d'Este può esser fatta o ricevuta» (*ibidem*).

⁶⁴ Sull'elogio alla casa imperiale d'Austria si fonda, com'è noto, il *Ghirlinzone ovvero l'epitafio*, celebrazione *in mortem* della duchessa Barbara d'Asburgo figlia di Ferdinando I (cfr. in merito il passaggio «Ma perché vo cercando esempi stranieri e lontani, e di voi e di Barbara vostra sorella non m'affatico di ragionare», in T. TASSO, *Discorso della virtù femminile*, cit., p. 69 e nota 55). Nel dialogo invece, segnatamente epidittico e condotto sull'asse tematico dignità-virtù-gloria, la famiglia imperiale viene celebrata quale depositaria di virtù civili ed eroiche superiori a quelle di qualsiasi altra dinastia regnante, del passato e del presente. Se gli imperi antichi governavano attraverso la supremazia delle armi e lo spargimento di sangue e, in particolare, l'impero romano si reggeva su una trasmissione e una gestione del potere che avvenivano «o per adozione o per violenza», al contrario la genealogia asburgica è costituita da «tanti principi di

Qui si innesta nuovamente il tema della lode, che recupera due endecasillabi petrarcheschi per celebrare la grandezza dell'imperatore Massimiliano II, ricordando lo sconvolgimento di matrice apocalittica («e 'l Sol cadde dal cielo») associato alla sua «dipartita» dal mondo. Il tutto attraverso una *captatio benevolentiae* nei confronti di Alberto d'Austria, che si realizza attingendo a una prestigiosa tradizione letteraria, percorsa da screziature encomiastiche, accenti apocalittici e immagini connesse al *topos* della teofania. Del defunto padre del cardinale Alberto, Tasso afferma che davvero si può dire: «Nel suo partir, partì del mondo amore / E cortesia, e 'l Sol cadde dal cielo»⁶⁵.

Al termine di questa breve sezione epidittica, Tasso riprende in modo serrato la riflessione sulla virtù eroica e la riconosce particolarmente simile alla magnanimità, tanto da istituire con essa una stretta similitudine⁶⁶: come il magnanimo ricerca costantemente l'onore, «e niun altro premio estima conveniente a' suoi meriti»⁶⁷, così l'eroe anela con ardore la gloria, «e solo con la gloria estima che i suoi meriti siano in alcun modo ricompensati»⁶⁸. Tuttavia, la superiorità della virtù eroica rispetto alla magnanimità è un dato che si coglie anche nella differenza dei premi conseguiti mediante la pratica di queste diverse virtù, «perché chi dice gloria, dice un non so che di più chiaro e di più perfetto e di più universale, che non è l'onore»⁶⁹. Se tra le virtù

grandissima virtù» che si sono avvicinati sul trono «senza insidia, senza violenza, non solamente per valore, per merito e per elezione, ma per natura». Attraverso questa decisa presa di distanza dai modelli politici e statali del suo tempo e delle civiltà del passato, o incarnati da altre dinastie, Tasso celebra, per contrasto, un nuovo sistema morale di esercizio del potere, che alla felicità parziale garantita dai romani e conquistata con la «crudeltà» e la «disonestà» contrappone la «intera felicità» offerta dagli Asburgo e perseguita attraverso la «clemenza» e l'«innocenza», tanto da diventare, con una sorta di *amplificatio* retorico-geografico-politica, una doppia felicità: «due felicità, in due emisferi sotto due poli» con un significativo cenno al Nuovo Mondo e alle acquisizioni territoriali, conseguenza delle scoperte di fine Quattrocento (T. Tasso, *Il Ghirlizone ovvero l'epitafio*, in *I Dialoghi*, cit., II, Milano, Rizzoli, 1998, pp. 783-804, e specie pp.796-797). Ma il motivo encomiastico rappresenta una peculiarità della scrittura tassiana che punteggia e attraversa l'intera produzione, dalle *Rime* alla *Liberata* e, in prospettiva, alla *Conquistata*, e dai *Dialoghi* ai *Discorsi*. In proposito mi limito a ricordare il sonetto *Di sostener qual nuovo Atlante il mondo* (T. TASSO, *Rime*, a cura di B. MAIER, I, Milano, Rizzoli, 1963, n. 693, pp. 682-683), dove il poeta invoca il nome di Carlo V per ottenere intercessione presso il duca di Ferrara, e il sonetto al cardinale Madruccio, nella cui prima quartina si fa cenno alla «Germania alma ed invitta, / Né solo invitta già ma vincitrice / Col suo gran Carlo, al cui valor felice / Non si prepon virtù cantata o scritta» (ivi, n. 1106, pp. 979-980).

⁶⁵ *RVF* CCCLII 12-13.

⁶⁶ Riscontrando una somiglianza tra la virtù eroica e la virtù morale della magnanimità, Tasso pertanto scrive: «Fra tutte le virtù morali nondimeno niuna più a la virtù eroica si assomiglia della magnanimità» (T. TASSO, *Discorso della virtù eroica*, cit., p. 193).

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*. Si noti come la superiorità della gloria (premio solitamente attribuito agli eroi) nei confronti dell'onore (premio riservato ai magnanimi) sia segnalata attraverso un tricolore aggettivale «chiaro», «perfetto», «universale», struttura ulteriormente rafforzata dalla ripetizione

morali la magnanimità si rivela la più simile all'eroica, all'interno delle virtù dell'intelletto è la prudenza ad avere un grado di somiglianza maggiore con la virtù eroica⁷⁰. Tasso infatti sostiene che quest'ultima racchiude in sé anche le virtù dell'intelletto «e massimamente la prudenza, la quale tra l'intellettuali è quella, che con gli affetti e co' costumi ha più stretto commercio»⁷¹. Non a caso gli *exempla* di «eroica prudenza» propongono come ideale-modello uomini già campioni di vita attiva: così in questa galleria celebrativa fanno mostra di sé Ulisse, Nestore, l'imperatore Ottaviano, e anche Filippo d'Austria, che «signoreggia a tanti popoli ed a tanti regni, con tanta loro sodisfazione»⁷². La prudenza eroica è una virtù che si proietta anche nel futuro, ed è capace perfino di prevederlo e raffigurarlo: si spiega così l'accostamento, più concettuale che etimologico, tra «prudenza» e «providenza» o, secondo una denominazione più antica, «divinazione». Tasso si interroga poi sul carattere dell'eroica prudenza, per comprendere se essa «moderi gli affetti» o si serva della loro «veemenza», e la risposta a cui perviene non è univoca, ma si articola secondo un'attenta valutazione e gradazione degli «affetti» intorno ai quali la prudenza eroica si deve esercitare. Alcuni sentimenti – spiega Tasso con una similitudine che si richiama apertamente alla dimensione rurale e alla vita di campagna – vanno frenati con forza, come deve essere nei confronti per esempio dell'invidia e della malevolenza, «e queste così sterpa l'eroica prudenza, come buon agricoltore l'erbe velenose e nocive, che per se stesse tra le biade son use di sorgere»⁷³. Altri impulsi, come la vergogna, l'ira, l'amore, l'emulazione e l'indignazione, presentano invece una valenza e un'intenzione positive, «e questi la civil prudenza a mediocrità suol ridurre»⁷⁴: in tal caso – nota Tasso attraverso un duplice *exemplum* incentrato questa volta sulla nobile quanto audace arte dell'equitazione – la prudenza deve soltanto limitarsi a temperare le emozioni, frenandone la forza e riconducendole al giusto mezzo

a guisa di non perfetto cozzone che i cavalli non può reggere e cavalcare, se con lungo uso

dell'avverbio «più», che evidenzia il carattere insuperabile, sommo e luminoso della ricompensa che spetta agli uomini eroici.

⁷⁰ Sulla virtù dianoetica della prudenza in Tasso, scrive A. Di Benedetto: «Virtù fondamentale dell'uomo di corte, si legge nel *Malpiglio* – che ambisce a essere un *Cortegiano* dei tempi nuovi e più esplicito –, è la *prudenza*: la parabola discendente di questa virtù aristotelica e cristiana è già iniziata, e una sua storia è stata di recente delineata da Vittorio Dini e Giampiero Stabile. Autocontrollo e dissimulazione sono ormai volti esclusivamente a contenere quella che è l'insidiosa signora delle corti: l'invidia [...]» (A. Di BENEDETTO, *Tasso, minori e minimi*, Torino, Genesis Editrice, 1989, p. 146). Di Dini e Stabile si veda *Saggezza e prudenza*, Liguori, Napoli, 1983.

⁷¹ T. TASSO, *Discorso della virtù eroica*, cit., p. 193.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ivi*, p. 194

⁷⁴ *Ibidem*.

non gli ha donati ed ammaestrati, e se con duro morso non gli governa: ma l'eroica prudenza ogni affetto quantunque gagliardo e veemente regge e raggira a sua voglia, in quella guisa forse ch' Alessandro il primo giorno domò Bucefalo rivolgendolo incontra il sole, e cavalcollo, il quale a tutti gli altri si mostrava ritroso e ribello ed inobediente. E come Cosso, ottimo capitano de' cavalli, sfrenò il suo destriero, e fe' che i suoi soldati sfrenassero i loro, e co' cavalli sfrenati facendo impeto ne' nemici, gli posero in fuga; così l'eroica prudenza toglie il freno talvolta a gli affetti lodevoli, e con essi assaltando i vizii, gli debella e gli mette in fuga; ed è tanto sicura di se stessa e dell'arte sua, che non dubita di non potere sfrenati reggerli e per buona strada indirizzarli⁷⁵.

Se la virtù eroica concerne soprattutto la sfera attiva, fra l'insieme delle virtù proprie della ragione sarà proprio la prudenza ad appartenere in misura maggiore: pur avendo infatti sede nell'intelletto essa si configura piuttosto come «abito dell'intelletto pratico»⁷⁶ e si caratterizza, pertanto, per una dimensione intellettuale in stretta associazione a un risolto pratico. A concludere la riflessione celebrativa sulle virtù eroiche, Tasso richiama ancora una volta icone della mitologia classica a cui affida il compito di suggellare e tramandare l'intero ragionamento, proprio perché modello di eroi dediti all'azione o alla contemplazione. In un equilibrio perfetto di forze – all'insegna di un'assoluta simmetria – che supera e stempera i dubbi, le supposizioni e i contrasti espressi o accennati lungo la dorsale argomentativa del discorso, a Enea e Achille, figli di una dea e di un mortale, del tutto inclini all'azione, si contrappongono Esculapio e Orfeo, di madre terrena e di padre celeste, e propensi piuttosto alla contemplazione.

Anche i teologi – nota sempre Tasso – non si arrestano alle virtù morali, ma «altre virtù pongono sopra le morali, le quali chiamano teologiche: né le virtù teologiche le morali distruggono, ma più perfette le rendono»⁷⁷. All'interno della triade teologica, costituita da fede, speranza e carità, è proprio quest'ultima a rivestire un ruolo di preminenza nella misura in cui «l'altre due in sé contiene»⁷⁸. Le virtù teologiche sono caratteristiche proprie di Dio e sono doni partecipati all'uomo in modo libero e gratuito. Ed è la retorica delle immagini a mostrare visivamente, attraverso un duplice paragone con le forme geometriche e con le facoltà specifiche dell'essere umano, il primato della carità, attributo supremo di Dio, nei confronti della fede e della speranza. Come il «tetragono» contiene il «trigono» e l'anima intellettuale racchiude in sé quella sensitiva e vegetativa, così la virtù eroica abbraccia la fede e la speranza e «in ciò la virtù eroica e la carità son conformi; perché l'una e l'altra molte virtù in sé contiene»⁷⁹. Pertanto, Tasso riscontra un primo elemento di

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ *Ibidem.*

⁷⁷ *Ivi*, p. 195.

⁷⁸ *Ibidem.*

⁷⁹ *Ibidem.*

somiglianza, che accomuna la virtù eroica alla carità, e pone entrambe al di sopra delle virtù morali, accostandole appunto per la veemente intensità con cui si manifestano e per il carattere onnicomprensivo che ne guida l'azione.

Congiunta in un dittico con la virtù eroica, anche la carità viene celebrata da Tasso con la retorica degli *exempla*, che ne fissa, con grande efficacia icastica, i tratti nobili e sovrumani. Si dispone allora una nuova galleria di icone che, in forma di vertiginosa enumerazione, pone accanto ai «molti esempi» della «vecchia Scrittura», gli eroi «Gentili» della storia, della mitologia e della filosofia: così si incontrano, dunque, la «vedovella» che nutrì Eliseo nella carestia, la «buona meretrice» di Gerico, la «vecchierella indovina» che preparò una lauta cena al re Saul, la regina Ester, e ancora, senza soluzione di continuità, Curzio, Decio, Coriolano e Scipione, seguiti da Lauso, Ifigenia, Pilade e Oreste, per giungere poi ai «filosofi pitagorici, de' quali l'uno rimase in prigione per l'amico, e l'altro tornò volontariamente a riporvisi per liberarlo; sì che meritavano che 'l generoso tiranno ambo gli liberasse, e d'esser terzo fra tanta amicizia desiderasse»⁸⁰. In questo elenco, il disinvolto accostamento di uomini e donne di culture, religioni, momenti storici e condizioni sociali differenti mostra chiaramente come la carità non sia connessa a tempi, luoghi o appartenenze specifiche, ma sia invece una virtù trasversale a tali elementi. E certamente, di questa carità – prosegue Tasso – hanno già parlato sia gli scrittori antichi, sia gli autori della letteratura in volgare, concentrando e restringendo la loro attenzione soprattutto sull'amor patrio. Valga come esempio Cicerone, che nel *De officiis* aveva indagato significati, motivi e risvolti dell'amore per gli amici, per i familiari e per la patria, riconoscendo a quest'ultima forma di virtù un assoluto primato e la necessità di un'attenta riflessione. In modo simile, prima di parlare nel *Purgatorio* e nel *Paradiso* di «carità cristiana», Dante ha voluto cantare la «carità della patria», ritenendola una delle massime forme di amore terreno: Tasso nota infatti che, nell'endecasillabo «Poiché la carità del natio loco»⁸¹, Dante usa il vocabolo *carità* nell'accezione di 'amore'. Ma tale amore è di natura nobilissima e di intensità massima: perciò supera l'amore comune e si qualifica come carità. Sulla stessa scia di Dante, anche Petrarca interpreta la carità quale amor patrio, ma ne accentua ancor più la differenza rispetto al tradizionale concetto di amore (una distinzione che si rintraccia altresì nella retorica dell'endecasillabo): «Carità di signore, amor di donna»⁸².

Tuttavia queste forme di carità furono tutte imperfette perché si rivolsero agli amici, ai genitori, alla patria e non direttamente a Dio, termine ultimo e supremo cui l'azione umana deve tendere. Esse furono però «ombra» e

⁸⁰ Ivi, p. 196.

⁸¹ *Inf.* XIV 1.

⁸² *RVF* CCLXVI 9.

«figura» della «cristiana carità», che ravvisa in Cristo il suo *primum* logico e ontologico. Così si esprime, infatti, Tasso:

Ma così la gentile come la ebraica carità furono carità imperfette, perciò che ad imperfetto obietto furono dirizzate; e la gentile massimamente che si fermò negli amici o nella patria o nel padre: per che l'ebraica pur in alcun modo a Dio si rivolgeva; ma non vi si fermando, a lui come a donator de' beni temporali principalmente si rivolgeva. L'una e l'altra nondimeno furono ombra e figura della cristiana carità, la quale nel nascimento di Cristo cominciò, ed in Cristo ebbe la sua perfezione [...]⁸³.

La carità comincia e trova la sua perfezione in Cristo, ma prima del «nascimento di Cristo, come uomo»⁸⁴, l'origine di questa virtù va ricercata in Dio: d'altronde Cristo fu in primo luogo «l'esempio nell'eterno Figliuolo d'Iddio»⁸⁵. Per corroborare questa totale equivalenza tra Dio e il Figlio nel mistero della processione della carità, Tasso ricorda non soltanto la nota affermazione biblica sulla creazione dell'uomo a «immagine e similitudine» di Dio, ma si richiama anche a una nozione antropologica utilizzata in un senso e con finalità palesemente teologiche, là dove afferma: «l'immagine della Trinità nelle tre potenze, memoria, intelletto e volontà, fu figurata»⁸⁶, a cui si somma un ulteriore argomento filosofico, di impronta platonica, teso a provare come l'uomo «ciò c'ha di buono, l'ha per partecipazione d'Iddio, ch'è sommo bene»⁸⁷.

Dopo questa notazione sulla carità quale «divina virtù», Tasso torna di nuovo a considerarla come realtà «umana», indagando la «sede» in cui risiede e la «forma» che la caratterizza. La carità non dimora certamente nella parte irascibile e concupiscibile dell'animo umano, ma neppure nell'intelletto, perché «queste potenze muoiono co 'l corpo, e la carità sopravvive al corpo, e ne sale in Cielo, ove né la fede né la speranza può entrare»⁸⁸. La carità, a differenza della fede e della speranza, virtù destinate a esaurire la loro funzione all'interno della vita terrena e quindi a morire col corpo, non risolve la sua azione nel corso dell'esistenza temporale, ma trova una più grande ragione d'essere e sopravvive, in quanto amore, anche dopo la morte. Quanto alla sua «sede», Tasso sostiene che «nella volontà è la carità, sì come la fede è nell'intelletto»⁸⁹, e giunge a contemplare la possibilità che «la volontà sia più nobile potenza dell'animo che non è l'intelletto»⁹⁰. E, se non prende posizione

⁸³ T. TASSO, *Discorso della virtù eroica*, cit., p. 196.

⁸⁴ Ivi, p. 197.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

sulle differenti concezioni filosofiche che attribuiscono ora all'intelletto, ora alla volontà il ruolo di guida e di preminenza sulle altre facoltà umane, Tasso tuttavia «per accomodar le loro discordie»⁹¹, sul problema della felicità dei beati, scrive:

si come solo Iddio è semplice unità, così solo la sua beatitudine è semplicemente una: ma l'altre creature han tutte in sé alcuna composizione [...] onde non ripugna ch'ella insieme nell'intelletto e nella volontà, nella cognizione e nell'amore sia riposta⁹².

In questo snodo del discorso, Tasso racchiude, in un acuto ed efficace chiasmo percorso da una figura etimologica, la riflessione sulla «forma» della carità, che trova perfetta definizione nell'amore: essa è infatti un vincolo d'amore «verso Iddio immediatamente, e mediatamente verso le creature sue»⁹³. Sul piano retorico il chiasmo accosta i destinatari della carità – «Iddio» e le «creature» – alle sue differenti modalità di azione – «immediatamente» e «mediatamente» – per mettere in evidenza sia l'estensione illimitata di tale virtù, sia la sua articolazione in molteplici gradazioni. Non a caso, il discorso prosegue con una considerazione sui «gradi» di perfezione, «perché la carità di ciascuno prima dev'esser dirizzata vers'Iddio, poi in se stesso quasi raggio di sole riflettersi e per la riflessione riscaldato ne' prossimi distendersi, in alcuni prima, in alcuni poi, in alcuni più, e men in alcuni altri»⁹⁴. E la carità – prosegue ancora Tasso – non è certo simile alle virtù morali, perché non possiede il tratto della «mediocrità»; si mostra invece affine alla virtù eroica, in quanto «eccesso è veramente la carità, ed eccesso d'amore»⁹⁵. Quando poi la carità si rivolge a Dio, essere «immensurabile» e «infinito», diviene essa stessa «smisurata», mentre negli altri casi richiede e ammette una «misura»: «la carità verso se stesso e verso il prossimo, perché si volge ad obietto finito, riceve misura»⁹⁶. Se la carità che si indirizza alle creature trapassa la misura «o per soverchio o per difetto di vigore»⁹⁷, allora – nota Tasso – non è più lodevole e «perde il nome di carità, e ritien solo quello d'amore, o prende quello di tepidezza, e perde anche l'essenza di carità; perciò che i tepidi nell'amor d'Iddio sono

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Ivi, pp. 197-198.

⁹³ Ivi, p. 198.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*. Per confermare che la carità diretta alle creature necessita di un'adeguata misura e proporzione, Tasso cita come auctoritas l'ombra di Nino Visconti di Pisa, signore di Gallura, richiamando proprio i versi che precedono la descrizione della comparsa in cielo delle tre stelle, vale a dire delle virtù teologali: «Così dicea, segnato della stampa / nel suo aspetto di quel dritto zelo, / che misuratamente in core avampa» (*Purg.* VIII 82-84).

⁹⁷ T. TASSO, *Discorso della virtù eroica*, cit., p. 199.

peggiori de' freddi»⁹⁸. La «misurata carità» prevede, viceversa, che ogni uomo usi nei confronti del prossimo un amore proporzionato alla «volontà d'Iddio». All'*exemplum* negativo della madre di Giacomo e di Giovanni che desiderava fortemente che i due figli sedessero in Paradiso accanto al trono di Dio, fa da contraltare il ritratto di Costanza d'Altavilla, anima completamente appagata dal proprio stato di beatitudine, perché in piena comunione col volere divino. Completa, questa sezione sulla misura adeguata della carità, il richiamo allo straordinario «esempio» dei bicchieri di varie fogge e dimensioni, che Paolo usa per insegnare come «l'uno non è men pieno dell'altro, se ben tutti non sono d'egual continenza»⁹⁹, e a cui Tasso attinge per applicarlo e trasferirlo, mediante la retorica della similitudine, alla civiltà e ai codici comportamentali del «perfetto cortigiano»: «così nella Corte d'alcun prencipe può esser beato un cortigiano ch'al sommo de' gradi non ascenda, quando amore di carità al suo prencipe il congiunga»¹⁰⁰.

Con un raffronto continuo tra carità e virtù eroica, Tasso ne evidenzia ancora due somiglianze: queste due forme di virtù superiore sono simili, sia perché non hanno un «soggetto determinato» e possono operare con uomini e in situazioni, luoghi e tempi tra di loro anche molto diversi, se non addirittura opposti, e sia perché il premio supremo dell'esercizio della carità è «la gloria del Paradiso, si come la gloria del mondo è premio della virtù eroica»¹⁰¹. Questa ideale disputa tra le virtù si risolve con il riconoscimento del primato della carità. Tasso registra tale superiorità invitando, con tono perentorio, la virtù eroica a rendere omaggio alla carità: «Ceda la virtù eroica e s'inchini alla carità»¹⁰².

Dopo aver concluso la riflessione filosofica, nella sezione finale del discorso si ripropone la celebrazione del «Principe eroico e pieno di carità»¹⁰³, che può «commandare» quanto vuole e «raccommandare» con «molta autorità» colui che gli è caro. Tasso si augura così di trovare «consolazione di tanti affanni» e di riuscire a «goder alcun frutto di tante mie passate fatiche» e, in cambio della libertà, promette di ricompensare il cardinale Alberto d'Austria e il duca Alfonso d'Este con «incenso di gloria e mirra di perpetuità»¹⁰⁴. Una speranza, quella per la libertà, che il poeta congiunge, a partire da una *renovatio vitae* personale – «ed or vorrei con bellezza di scritti, e con bontà di vita, eterni non che perpetui edificii edificare»¹⁰⁵ –, a un orizzonte di attese più

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ivi*, p. 200.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 201.

ampio, segnato da toni apocalittici e messianici, e proiettato nella direzione di una *renovatio mundi*.

Tasso attende dunque un «nuovo Esdra», un «Esdra cristiano»¹⁰⁶, che onori Roma e la Chiesa, e glorifichi Cristo e le case d'Austria e dei principi estensi. Ma questa attesa di un rinnovamento complessivo non può esimersi dal coinvolgere anche, e in primo luogo, la stessa esistenza di Tasso. Proprio per questo motivo, il poeta sigilla il suo discorso addirittura «gridando» la supplica per la libertà: «Ma qui non posso contenermi, che non gridi con voce maggiore e più sonante di quella di Stentore»¹⁰⁷, per poi congedarsi con l'ossequiosa formula di saluto, «devotissimo e umilissimo servo»¹⁰⁸, indirizzata all'augusto cardinale.

GUIDO LAURENTI

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 202.

¹⁰⁸ *Ibidem*.