

SPOSTAMENTO DEI CONCETTI POLITICI NEL LESSICO CRISTIANO: *DIGNITAS* IN BOEZIO

MILENA MINKOVA

Le relazioni di questo convegno mirano a definire i limiti del concetto di democrazia nel mondo antico. Nei testi cristiani e nei testi scritti da autori cristiani alcune parole cambiano il loro significato oppure ottengono una nuova connotazione. Si vede questo processo per quanto riguarda anche la sfera dei concetti politici. La parola *populus* si trasferisce dalla repubblica alla chiesa; *gentes* non viene più usato per i popoli esterni al popolo romano, ma piuttosto per i pagani; *paganus* stesso non significa più una persona non-militare, ma colui che non è *miles Christi*, cioè il pagano¹. Si tratta di una riflessione lessicale del rapporto tra l'impero romano ed il cristianesimo, tra cui, come dimostrò Marta Sordi², non fu mai un conflitto politico, ma piuttosto un conflitto religioso. In questo senso i concetti politici pagani vengono adottati senz'avversione nel linguaggio cristiano, spesso per indicare delle realtà assai diverse.

Una parola chiave che definisce la facciata esterna del potere romano e le sue norme interne è *dignitas*. Nella tradizione romana essa ha un significato monolitico che comprende in sé tutto ciò che *debet* (quello che si debba fare e ciò che sia legittimo e decoroso fare), definito innanzitutto nella sfera sociale e politica. Inoltre non esiste una chiara distinzione tra *dignitas* come un incarico politico per sé e *dignitas* come le qualità morali presupposte per il giusto adempimento di questo incarico. Così se leggiamo i significati di *dignitas* nel *Thesaurus linguae Latinae*³, tutti fino all'ultimo presentano una connotazione positiva: *excellentia, nobilitas, auctoritas; strictiore sensu meritum; sensu morali decus; pretium et qualitas pretiosa; species digna rei corporeae; gravitas rei corporeae; dignitas ex munerum ordinumque auctoritate accepta; munus ipsum (vel ordo); metonymice de magistratum personis*. I sino-

¹ Le ragioni filosofiche e teologiche di questo cambiamento vengono trattate da Michael von Albrecht nella sua analisi dell'uso che Agostino fa della parola *populus*. Si veda M. VON ALBRECHT, *Quid Augustinus de re publica senserit?*, in: *Scripta Latina: accedunt variorum Carmina Heidelbergensia, disertatiunculae, colloquia*, Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris 1989, pp. 63-69.

² M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, Milano 1984, p. 10.

³ *Thesaurus linguae Latinae*, editus auctoritate et consilio academiarum quinque Germanicarum, Berolinensis, Gottlingensis, Lipsiensis, Monacensis, Vindobonensis, Lipsiae 1900-.

nimi di *dignitas* pure essi escludono ogni negatività: *aetas, amplitudo, auctoritas, decor, excellentia, existimatio, facultas, fama, fides, fortuna, genus, gloria, gratia, gravitas, honor, humanitas, imperium, ingenuitas, ius, laus, libertas, maiestas, nobilitas, nomen, officium, opes, opinio, otium, potentia, potestas, prosapia, pudor, salus, species, splendor, suavitas, venustas, verecundia, virtus, voluptas, utilitas*. Positivi sono anche i significati riferiti nell'*Oxford Latin Dictionary*⁴: *fitness, suitability, worthiness; the quality of being worth, excellence, visual impressiveness or distinction, impressiveness, dignity of style, feature; rank, status (a position conferring rank, office), persons of high rank or position; standing, esteem, importance, a condition in which one enjoys one's own and other's esteem, honour*.

Osserviamo due brani in cui Cicerone ci dà indicazioni su come egli concepisce *dignitas*. In *De inventione* 2, 166 Cicerone dice: *Nunc de eo, in quo utilitas quoque adiungitur, quod tamen honestum vocamus, dicendum videtur. Sunt igitur multa, quae nos cum dignitate tum quoque fructu suo ducunt; quo in genere est gloria, dignitas, amplitudo, amicitia. Gloria est frequens de aliquo fama cum laude; dignitas est alicuius honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas...* “Parliamo adesso di una cosa, alla quale s’aggiunge anche l’utilità, ma che chiamiamo comunque moralmente buona. Perciò ci sono molte cose che ci attraggono da una parte con la loro dignità, dall’altra con il loro vantaggio. Tali sono la gloria, la posizione, l’ampiezza, l’amicizia. La gloria è la buona fama con la lode che qualcuno possiede. La posizione è l’autorità onesta di qualcuno e degna di essere considerata, onorata e rispettata...” Una definizione positiva, in cui si mescolano *dignitas* come incarico (‘posizione’) e *dignitas* come una rappresentazione di *honestum* (‘dignità’). Infatti questi sono i due significati di *dignitas* nel brano. L’altro brano è *Epistulae ad familiares* IV, 14 M. Cicero s.d. Cn. Plancio. *Binas a te accepi litteras Corcyra datas, quarum alteris mihi gratulabare, quod audisses me meam pristinam dignitatem obtinere, alteris dicebas te velle, quae egissem, bene et feliciter evenire. Ego autem, si dignitas est bene de re publica sentire et bonis viris probare, quod sentias, obtineo dignitatem meam; sin autem in eo dignitas est, si, quod sentias, aut re efficere possis aut denique libera oratione defendere, ne vestigium quidem ullum est reliquum nobis dignitatis...* “Cicerone saluta Gneo Plancio. Ho ricevuto da te due lettere mandate da Corcira. Nella prima ti congratulavi con me per il fatto che avevi sentito che io avevo ottenuto la mia vecchia dignità. Nella seconda mi facevi i tuoi auguri per ciò che avrei fatto. Io invece, se la dignità significa avere buoni sentimenti politici e farli approvare dai cittadini onesti, ottengo la mia dignità. Se, d’altra parte, dignità significa poter realizzare ciò che uno sente ed anche

⁴ *Oxford Latin Dictionary*, ed. P.G.W. GLARE, Oxford 1968-1982.

difenderlo con una orazione libera, per me non è rimasta nemmeno una traccia della dignità...” Cicerone fa una distinzione tra i due significati della parola *dignitas*, una passiva e l'altra attiva. Né l'una né l'altra è peggiore, anche se Cicerone sembra preferire la seconda e ne parla con nostalgia.

Due aspetti principali dell'antica *dignitas* romana emergono dai suddetti esempi. Il primo: nel concetto di *dignitas* si parla di una cosa buona. Il secondo: *dignitas* si definisce al livello della comunità, il che per i Romani significa la comunità sociale e politica. Quando Cicerone fa domande sul comportamento di Cesare in una lettera destinata ad Attico: *Epistulae ad Atticum* 7, 11, 1 *Ubi est autem dignitas nisi ubi honestas? Honestum igitur habere exercitum nullo publico consilio...* “Dov'è la dignità, se non dove c'è l'onestà? È onesto avere un esercito senza mandato del senato?...”, *dignitas* appare collegata con l'intero sistema politico. In questo senso l'antico concetto romano di *dignitas* è anche elitario. *Dignitas* viene necessariamente legata con l'alto incarico, e l'ufficio non è separato dalla dignità.

Viktor Pöschl nel suo studio fondamentale sulla dignità⁵ cita come un predecessore del senso moderno della dignità individuale un brano di *De officiis* I, 106 in cui Cicerone richiama la nostra attenzione sull'aspetto spirituale dell'uomo piuttosto che sull'aspetto corporale. *Atque etiam, si considerare volumus, quae sit in natura excellentia et dignitas, intellegemus, quam sit turpe diffluere luxuria et delicate ac molliter vivere, quamque honestum parce, continenter, severe, sobrie.* “E se vogliamo considerare quale eccellenza e dignità vi sia nella natura <umana>, capiremo quanto sia vergognoso diffondersi nel lusso e vivere in modo delicato ed effeminato, e quanto sia onesto vivere con parsimonia, continenza, serietà e sobrietà”. Tuttavia nello stesso tempo l'uomo per Cicerone non esiste al di fuori di quella *societas hominum et communitas*, e veramente questo tema passa come un filo di porpora per il libro, ed è impossibile non vedere che Cicerone stesso abbraccia questo concetto⁶.

In Seneca ci saranno delle indicazioni del cambiamento che stiamo per osservare. In lui l'uomo ormai è solo e se si parla di dignità, essa spesso si riferisce solamente all'individuo isolato dalla comunità, come in *Epistulae*, 14, 2 sulla esigenza di separarsi dal corpo in circostanze straordinarie: *cum exiget ratio, cum dignitas, cum fides, mittendum in ignes sit* “quando la ragione, la dignità, la fede lo richiede, <il corpo> deve essere gettato pure nel fuoco”. In questo senso, Seneca parla dell'atteggiamento morale (*Epistulae*, 40, 7).

⁵ V. PÖSCHL, *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1989 (Bericht 3), pp. 38-40.

⁶ Si veda, per esempio, *De officiis*, III, 21-31.

D'altra parte, se *dignitas* significa un incarico, come in *Epistulae*, 80, 10 *se pone pecuniam, domum, dignitatem*, "lascia i soldi, la casa, l'ufficio", un tale ufficio politico era oggetto di disprezzo. Ma dopo tutto, Seneca era uno scrittore filosofico, non un politico, e l'uso di *dignitas* in lui non è comunque per nulla frequente. Due sono i grandi filosofi romani, Cicerone e Seneca, e il modo in cui *dignitas* appare nelle loro opere, mostra la differenza principale tra loro. Cicerone è sempre più che altro un uomo politico, anche nei suoi scritti filosofici. Seneca è un filosofo ed attinge dalla filosofia ellenistica, donde vengono gli aspetti individualistici del suo pensiero. Se Cicerone talora parla più come Seneca che come il solito uomo politico, in questi casi egli anche prende dai Greci.

Durante una lettura del *De consolatione Philosophiae* rimaniamo colpiti dall'uso assai frequente della parola *dignitas* (ventotto volte) ed anche dal fatto che la *dignitas* boeziana non sembra così *digna* come la *dignitas* cicero-niana. Il *De consolatione Philosophiae* è senz'altro uno dei libri più letti nella storia del mondo⁷. Si tratta di un'opera e di un autore che stanno non soltanto sopra i limiti dei tempi, ma anche nel limite tra le epoche. Chi è veramente Boezio (una domanda che è stata fatta tantissime volte, ed è rimasta senza una risposta definitiva)? È un romano, coltivatore della filosofia pagana, un uomo senatoriale, un console senza collega, oppure più che altro un cristiano? Quale tra quelle immagini di Boezio prevale? In che ruolo dovremo vederlo? È l'ultimo dei filosofi pagani ed il primo dei teologi scolastici, oppure entrambe le cose? Un cristiano vero? Un cristiano tiepido? Un agostiniano? Un neoplatonico alessandrino o addirittura un socratico? Il cristianesimo assunse le funzioni della filosofia, come ha già dimostrato Alberto Grilli⁸, ma nel caso di Boezio sentiamo un bisogno insuperabile di definire con più precisione la sua mentalità, appunto perché Boezio sembra così enigmatico e indefinibile. Sarà sicuramente interessante in futuro investigare sul concetto di *dignitas* negli scrittori cristiani latini che precedono Boezio, anche se nessuno di loro è così ambiguo nelle sue inclinazioni morali ed intellettuali.

Nel primo libro del *De consolatione Philosophiae*, capitolo 4, 127-28 Boezio parla del presunto crimine di cui è stato accusato: *Cuius dignitatem reatus ipsi etiam qui detulere viderunt*. "Anche i delatori stessi videro quanto vale questa accusa". Qui *dignitas* si presenta come una cosa neutra. Non è qualcosa di positivo, perché si tratta di un crimine, anche se non è vero.

⁷ Noi usiamo la più recente edizione teubneriana: *Boethius, De consolatione Philosophiae, Opuscula theologica*, ed. C. MORESCHINI, in aedibus K.G. Saur, Monaci et Lipsiae 2000.

⁸ A. GRILLI, *Politica, cultura e filosofia in Roma antica*, Napoli 2000.

Non è neanche qualcosa di veramente negativo, perché i calunniatori agguisero delle cose negative per rendere negativo ciò che non lo era. *Dignitas* sembra essere diventato un concetto completamente neutro.

Per andare oltre il significato neutro di *dignitas* si deve adoperare un aggettivo, visto che il concetto per sé stesso non è più sufficiente. Così nel secondo libro 6, 1-3 *Quid autem de dignitatibus potentiaque disseram quae verae dignitatis ac potestatis inscii caelo exaequatis?*⁹ “Che bisogno c’è di parlare degli incarichi e del potere, che voi mettete allo stesso livello con il cielo poiché siete ignari della vera dignità e potere?” La dignità monolitica antica sembra qui spezzarsi. Perché sia monolitica, bisogna modificarla con l’aggettivo *vera*.

Dignitas appare non avere contenuto positivo per sé stessa, sembra essere completamente vuota senza virtù. II, 6, 11-12 *Ita fit ut non virtutibus ex dignitate sed ex virtute dignitatibus honor accedat*. “Capita così che l’onore arrivi non dall’incarico alle virtù, ma dalla virtù agli incarichi”. Questa nozione contraddice esplicitamente il modo con cui si usava *dignitas* in Roma antica presupponendo la virtù come parte di sé stessa. Boezio continua così: II, 6, 39-41 *si ipsis dignitatibus ac potestatibus inesset aliquid naturalis et proprii boni* “se ci fosse negli incarichi e nei poteri qualcosa di buono naturale e proprio”. Non esiste dunque in *dignitas* nessun bene intrinseco. Tutto ciò ci fa chiedere: Boezio cercava questi incarichi; quanto era romano e quanto cristiano? Più avanti in II, 6, 59-60 egli dice: *dignitas non modo non efficit dignos sed prodit potius et ostentat indignos* “la dignità <cioè l’incarico> non solo non rende le persone degne, ma piuttosto esibisce e fa vedere gli indegni”. Poi il discorso passa a *falsa nomina*, un concetto che dimostra la discontinuità tra l’interno e l’esterno. Questo pare di essere il limite dove la *dignitas* antica si separa dalla *dignitas* cristiana (e si tratta qui non soltanto di *dignitas*, ma di tutti i concetti politici, e di tutti i concetti in genere). Nel pensiero romano antico non esiste la separazione tra la forma ed il contenuto. Per i Romani la forma non è seconda, non è inferiore al contenuto. La forma ha gli stessi diritti di esistere e la stessa importanza del contenuto; anzi, di più, la forma è il contenuto stesso. Nel pensiero cristiano la forma si stacca dal contenuto ed assume una posizione inferiore. Perciò *dignitas* nel senso di incarico non porta necessariamente in se stessa *res dignae*. *Dignitas*, cioè *dignitas vera*, non è più l’incarico stesso, ma la virtù interna. III, 3, 13-15 *Non enim possumus ob honores reverentia dignos iudicare quos ipsis honoribus iudicamus indignos*. Persone che sono indegne per sé stesse, non

⁹ J.A. DANE, *Potestas / potentia. Note on Boethius's De consolatione Philosophiae*, “Vivarium” 17, 2 (1979) parla degli spostamenti nei significati di *potestas* e *potentia* e del trasferimento di tutti questi concetti al livello spirituale.

diventano degne con l'assunzione degli incarichi, *dignitates*. Poi Boezio parla di una dignità assoluta interna morale: III, 3, 15-21 *At si quem sapientia praeditum videres, num posses eum vel reverentia vel ea, qua est praeditus, sapientia non dignum putare? Minime. Inest enim dignitas propria virtuti, quam protinus in eos quibus fuerit adiuncta transfundit. Quod quia populares facere nequeunt honores, liquet eos propriam dignitatis pulchritudinem non habere.* “Ma se tu vedessi un saggio, potresti giudicarlo non degno sia della riverenza, sia della sapienza di cui è stato dotato? In nessun modo. Infatti nella virtù si trova una dignità propria, che si trasferisce alle persone le quali tocca. Visto che gli onori considerati tali dal volgo non fanno questo, è chiaro che essi non possiedono la bellezza propria della dignità”. Qui si può osservare un cambiamento: per i Romani antichi è vero questo: *virtus dignitati propria inest*; qui invece leggiamo: *dignitas propria virtuti inest*. L'incarico stesso per i Romani presuppone la virtù, e presuppone la riverenza. Sostanzialmente, non c'è bisogno di niente di più per fare l'incarico rispettabile tranne l'incarico stesso. Quando Pöschl nello studio sopra citato¹⁰ parla dell'aspetto patetico-retorico di *dignitas*, questo senza dubbio si riferisce alla forma esterna dell'incarico, ma anche alla sostanza dell'incarico stesso. Da Boezio invece *reverentia* è diversa da *dignitas*: III, 9, 5-6 *nec reverentiam dignitatibus ... posse contingere* “la riverenza non viene insieme agli incarichi”.

In Boezio si arriva ad un punto in cui *dignitas* va esplicitamente dichiarata probabilmente negativa, visto il fatto che attrae a sé delle persone malvagie: II, 6, 43-44 *pessimos plerumque dignitatibus fungi dubium non sit*. “non c'è dubbio che abbiano gli incarichi le persone più malvagie”. Boezio menziona anche Catullo come un derisore delle autorità (III, 4, 6-7; si tratta del carme 52, 2 *sella in curuli struma Nonius sedet*). In ogni caso, Catullo era ormai un rivoluzionario. Anche se visse nello stesso tempo di Cicerone, lui e Cicerone appartenevano a due epoche diverse. Cicerone faceva parte della comunità gerarchizzata della *res publica*, mentre per Catullo i vecchi legami con la *patria* e con la *res publica* erano già spezzati ed egli era diventato un individualista, con tutto l'avvilimento cinico che ciò poteva portare.

Boezio ammette che sia possibile fare uso improprio di *dignitas*: II, 6, 64 *Nec haec dignitas iure appellari potest*. “E questa non può essere giustamente chiamata dignità”. Boezio sembra riconoscere che *dignitas* è una cosa sostanzialmente buona, che alcune persone usano per propositi meno buoni. *Dignitas* come concetto generale non è più monolitica; anzi, essa può facilmente svuotarsi dal contenuto e diventare una cosa negativa: II, 5, 77-79 *Ille <conditor> genus humanum terrenis omnibus praestare voluit, vos dignitatem vestram infra infima quaeque detrudit*. “Egli <il Fondatore> fece il genere

¹⁰ PÖSCHL, cit. (nota 5), p. 9.

umano superiore a tutti gli animali terrestri, voi invece trascinate la vostra dignità sotto ciò che è giù in fondo”. Se *dignitas* indicasse uno stato monolitico, essa non potrebbe discendere dal livello in cui stava. Boezio si prende anche gioco delle parole *dignitas* ed *indignitas*: III, 4, 7-10 *Videsne quantum malis dedecus adiciant dignitates? Atqui minus eorum patebit indignitas si nullis honoribus incalescant*. “Vedi adesso quanta infamia portano le dignità ai disonesti? La loro indegnità sarà meno evidente, se queste persone non diventano note tramite loro posizione”. Come dalle dignità si può vedere la loro indegnità? Questo significa che la cosiddetta *dignitas* è una cosa vuota che si può riempire di *indegnitas*. Per i Romani la forma non può essere mai vuota dal contenuto. La forma infatti è sufficiente.

Prendiamo anche in considerazione un altro aspetto. In quale cosmo funziona la dignità di Boezio? Quando Michael von Albrecht parla del *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola nel volume *Rom Spiegel Europas*¹¹, egli osserva che la dignità romana esiste nella *res publica*, nel cosmo politico (e, tra l'altro, solo in relazione alla comunità del popolo), mentre quella di Pico della Mirandola nella scienza teologica del mondo. Victor Pöschl nello studio sopra citato¹² (in cui l'antichità tarda viene toccata soltanto brevemente) parla della dignità greca che si trova nel cosmo della competizione sportiva o intellettuale. In Boezio la dignità sembra non funzionare più nel cosmo sociale e politico romano, ma nel cosmo universale e morale. Distinguendo tra *vera dignitas* e *umbratiles dignitates* Boezio dice: III, 4, 29-35 *ut agnoscas veram illam reverentiam per has umbratiles dignitates non posse contingere: si qui multiplici consulatu functus in barbaras nationes forte devenerit, venerandumne barbaris honor faciet? Atqui si hoc naturale munus dignitatibus foret, ab officio suo quoque gentium nullo modo cessarent, sicut ignis ubique terrarum numquam tamen calere desistit*. “Affinché tu capisca che il vero rispetto non si può ottenere tramite queste dignità imitative: se qualcuno, già stato console parecchie volte, va per caso tra i popoli barbari, forse questo incarico lo farebbe rispettato dai barbari? Se questo rispetto venisse dalle dignità naturalmente, esse non lo perderebbero in nessun modo in nessuna parte del mondo, nella stessa maniera in cui il fuoco non smette di scaldare in ogni parte del mondo”. Quando parla dei barbari, il cosmo sociale si espande, diventa un cosmo biologico, naturale. In un altro brano Boezio fa menzione del corpo ed il corpo lì significa una unità biologica e non sociale: II, 6, 17-18 *Quid vero, si corpus spectes, imbecillius homine reperire queas...?* “Se guardi il corpo umano, potrai trovare una cosa più

¹¹ M. VON ALBRECHT, *Rom Spiegel Europas: das Fortwirken antiken Texte und Themen in Europa*, 2. berichtigte und erweiterte Aufl., Tübingen 1998, pp. 725-33.

¹² PÖSCHL, cit. (nota 5), p. 11.

debole di esso?” Talora Boezio, mettendo la dignità al livello naturale, abbassa il discorso. Così, quando immagina dei topi in alti incarichi ed orgogliosi di sé stessi (II, 6, 15-17), in questo scherzo egli veramente svuota l'attività politica di ogni onore. L'antica *dignitas* romana valeva dove c'era l'organizzazione dello stato romano. Infatti, l'universo romano è l'universo della società romana, fuori delle forme da cui per il romano non esiste niente. È un universo della comunità, con una disciplina rigida a cui l'individuo deve ubbidire (e questo ambiente è anche più comunitario dell'ambiente greco). Per i Romani, anche nelle attività personali c'è legame con la comunità. Gli ex-ufficiali che siedono davanti alle loro case romane vestiti di porpora e con i loro *insignia*, ed aspettano la loro morte dai mani degli invasori Galli nel quinto libro di Livio, esibiscono la loro dignità (già dignità, se parliamo degli incarichi, e dignità morale) come appartenenti alla comunità romana. L'universo di Boezio è l'universo della natura e dell'uomo che vi abita in conformità con le leggi morali dategli dalla natura. Questo universo contiene i singoli individui piuttosto che la comunità. Il cosmo boeziano è universale (il macrocosmo dell'universo) ed è morale (il microcosmo dell'uomo). La definizione del cosmo boeziano fornisce risposta alla domanda su chi sia esattamente Boezio. Un vero romano vive nel cosmo sociale e politico. Boezio sembra essere meno romano e più cristiano. A conferma di ciò, il concetto di tempo boeziano è cristiano (oltre il concetto di luogo cristiano, cioè il luogo come dimora dell'uomo in genere, non del cittadino romano in specie). Il tempo boeziano, infatti, ha perso la sfericità antica e ha preso la forma vettoriale del tempo cristiano. III, 4, 40-42 ... *num perpetuo perdurant? Atqui praetura magna olim potestas, nunc inane nomen...* “pensate che <le dignità> rimangano per sempre? La pretura una volta aveva un gran potere, ora è un nome vuoto...”. Durante la cosiddetta rinascenza del secolo dodicesimo gli oscuri prosimetri di Bernardo Silvestre (*Cosmographia*) e di Alano da Lilla (*De planctu Naturae*) riprendono Boezio. Bernardo ed Alano usano il *De consolatione Philosophiae* come un prototipo. Nella *Cosmographia* e nel *De planctu Naturae* non c'è politica, ma si parla soltanto del microcosmo dell'uomo e del macrocosmo della natura. Dobbiamo dire che nelle parti poetiche del *De consolatione Philosophiae* ci sono molto spesso descrizioni della natura, delle forze naturali e degli avvenimenti naturali (queste parti infatti mettono in rilievo la somiglianza del *De consolatione Philosophiae* rispetto ai due prosimetri medievali). Le parti poetiche dell'opera mostrano che Boezio è veementemente attratto dal cosmo naturale. Come il cosmo naturale è sovrapposto al cosmo morale? Questo si realizza tra la moralità naturale dell'individuo, non tra la prescritta moralità della legge comunitaria.

Ancora un esempio di *dignitas* che funziona soprattutto nell'ambiente morale si vede nella descrizione della Filosofia: IV, 1, 1-2 *Haec cum Philo-*

sophia dignitate vultus et oris gravitate servata leniter suaviterque cecinisse...
 “Dopo che la Filosofia ha cantato questo delicatamente e soavemente, conservando la dignità del volto e la serietà della sua espressione...”

John Marenbon nel suo nuovo libro su Boezio¹³ trova la chiave di comprensione del *De consolatione Philosophiae* nel dinamismo, nel dialogo tra il cristianesimo e l'antica scienza filosofica, e sostiene che questo si realizza nella forma prosimetrica. Il *De consolatione Philosophiae* non rigetta la filosofia, ma esplora i suoi limiti. La filosofia infatti viene rispettata e satirizzata nello stesso tempo. Il libro cerca di capire la relazione tra il cristianesimo e la filosofia nella sua sottile e difficile natura. Ciò diventa possibile usando il prosimetro, che è una forma aperta e dialogica, che usa argomenti ciclici, non lineari, e che ammette *spoudogeloion* come una norma interna. Il libro chiede soltanto e non risponde definitivamente. In maniera simile Alano da Lilla scriverà il suo *De planctu Naturae* per lamentarsi dell'amore perverso che sembra aver guadagnato popolarità durante i suoi tempi. Si tratterà, però, della decadenza delle arti in genere, ed il senso del testo eluderà il lettore ogni volta che egli penserà di averlo compreso. Boezio tende a proporre un bene monolitico, ma questo bene non è veramente monolitico. D'altra parte la dignità monolitica antica se ne va e lascia posto ad una dignità diversa da quella che conosciamo nel mondo antico romano. *Dignitas* non è più necessariamente una cosa buona, ma invece una cosa neutra. Non funziona più nel cosmo sociale e politico, ma nel cosmo universale e morale.

Tramite quest'analisi di qualche brano sembra che Boezio scriva come un cristiano e non come un romano, cioè come un romano pagano. L'importante per noi è il fatto che il concetto del popolo e del potere è stato in qualche modo cambiato. In un certo senso, Boezio prepara il mondo letterario per la modernità. Se le caratteristiche intrinseche, fuori della forma (cioè ricchezza e posizione sociale), determinano il posto che può prendere un uomo, una simile svolta nel pensiero apre le vie che ci portano poi al concetto di democrazia. La modernità compresa come democrazia è un prodotto della secolarizzazione del cristianesimo. È non c'è da meravigliarsi che questo concetto venga da un scrittore tardoantico, considerato ormai quasi medievale. Sette secoli dopo Marsilio di Padova con il suo *Defensor pacis* darà altri motivi per contribuire al concetto di democrazia. Per andare anche oltre la politica: Boezio rimane un predecessore di coloro che hanno definito in modo classico ciò che sia la vera dignità umana, quella che ogni uomo possiede senza riguardo degli incarichi: Pascal che professa *toute la dignité de l'homme est en la pensée*, e Kant che considera l'uomo *zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel*.

¹³ J. MARENBNON, *Boethius*, Oxford 2003, pp. 160-63.

