

**Comune di Ferentino  
Liceo Classico “Martino Filetico” di Ferentino  
Punto CLE di Ferentino**

**MARTINO FILETICO  
L’UMANISTA, IL MAESTRO, IL MECENATE**

Convegno Culturale  
nel 50° Anniversario della Ricostituzione  
del Liceo Classico a Ferentino

**IL TEMA DELLA FORTUNA DALL’ANTICHITÀ  
CLASSICA AL RINASCIMENTO**

**Relazione a cura di Francesca Romana Nocchi  
Istituto Magistrale Statale “V. Gassman” di Roma**

**Ferentino 8/3/2002**

## Il tema della fortuna dall'antichità classica al Rinascimento

Durante l'impero romano il culto della Fortuna ebbe il suo periodo di massima diffusione: alla dea, infatti, erano dedicati ben diciotto templi, ma già al tempo di Servio Tullio la credenza era diffusa, dal momento che il re fece costruire in suo onore ben due luoghi di culto. Le ragioni di tanto successo proprio nel corso dell'impero sono probabilmente da ricercare nella diffusione di un forte scetticismo nei confronti della religione tradizionale: l'Epicureismo aveva propagato l'idea che gli dei fossero indifferenti alla sorte umana, e d'altra parte le numerose campagne e l'interesse crescente verso il mondo straniero spinsero i Romani, più per interesse politico che per reale convinzione, ad assumere divinità straniere. La popolazione, invece, rimaneva ancorata alle proprie superstizioni, rese ancor più forti dalla sfiducia negli dei tradizionali; la divinazione, in questo contesto, assunse un'importanza determinante, insieme all'aruspicina, e la Fortuna, come divinità del caso, acquisì notevole rilevanza: l'oracolo della Fortuna Primigenia a Preneste ne è un esempio evidente<sup>1</sup>.

L'enorme popolarità della dea favorì la diffusione di differenti culti personali e pubblici, legati a diverse classi sociali o a momenti particolari della vita: la *Fortuna Mammosa* era quella delle classi basse, c'era poi la *Fortuna Virilis*, cui erano dedicati sacrifici il primo Aprile, giorno della festa di Venere, in quanto la dea favoriva l'amore ed il matrimonio, la *Fortuna Barbata*, che proteggeva i giovani che crescevano, la *Fortuna Muliebris*, invocata dalle madri. Culti condivisi da categorie più ampie erano quelli della *Fortuna Viscata*, in riferimento alla caratteristica della dea di "attrarre" la gente, e della *Fortuna Populi Romani*, nume tutelare della città; esistevano, inoltre, la *Fortuna Dux* e *Redux*, che guidavano gli uomini ed erano soprattutto care ad Augusto. Infine c'erano la Fortuna della guerra, quella del mare e quella legata alle singole case imperiali, come la Flavia, fino ad arrivare addirittura a quella individuale, ad esempio di Pompeo, Augusto o Seiano.

La Fortuna ha una caratterizzazione diversa dagli dei indigeti: essa, infatti, non è legata ad un'attività pratica, come quella agricola, ma nasce dalla personificazione di un'entità astratta, circostanza di per sé molto rara nella mentalità romana. L'etimologia del termine ci riconduce all'idea del 'portare', quindi del 'dare'<sup>2</sup>. È probabile che tale idea si sia poi fusa con quella della "casualità", proveniente da una delle religioni straniere con cui Roma venne a contatto durante la sua espansione, portando alla nozione di "dea che distribuisce in maniera casuale". Il fatto che tale divinità sia femminile si collega alla sua natura "creatrice" e "datrice" di vita. Occorre, preliminarmente, distinguerla dal Fato: questo, infatti, rappresenta la personificazione del destino imm modificabile, è tutto

---

<sup>1</sup> Già W. E. Heitland, *The Roman Republic*, II, Cambridge, 1909, p. 464, affermava: «the decay of the public religion had little or no effect upon popular superstition; indeed the growth of disbelief in divine interference had rather cleared the ground for the worship of Fortune».

<sup>2</sup> Cfr. il sanscrito *bhrtih*, 'portare', il verbo latino *fero* ed il termine *fors*. A questo proposito si veda A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la langue latine*, Paris 1959<sup>4</sup>, p. 249.

ciò che appartiene ad un piano predeterminato, mentre la Fortuna, al contrario, rappresenta l'imprevedibilità e tutto ciò che avviene casualmente<sup>3</sup>. Durante l'impero, però, il Fato è frequentemente confuso con la Fortuna: ciò sta a significare che la precarietà delle vicende umane ha gradualmente portato a credere in una preminenza dell'elemento casuale<sup>4</sup>.

Un esempio evidente di tale caratterizzazione si può ritrovare in alcune opere letterarie, in cui la Fortuna viene sovente presentata come dea volubile<sup>5</sup>. E dal momento che il carattere saliente riconosciuto alla dea è la sua volubilità, i consueti attributi che le sono conferiti sono il timone, simbolo della guida della vita, la palla, la ruota e le ali, segno della transitorietà, il corno dell'abbondanza. Nelle fonti letterarie la dea viene definita "cieca", in quanto assegna i beni in maniera casuale; di lei si dice anche che non rimane troppo tempo nello stesso luogo, che il suo volto è talvolta gioioso, talvolta amaro, che è degna di poco credito<sup>6</sup>.

Gli antichi, però, non si lasciarono vincere dal potere della sorte avversa e trovarono il modo per opporsi al suo capriccio: in primo luogo pareva chiaro che essa avesse potere solo sui beni materiali, sulle vicende esterne, ma non sulle doti morali: era questa la tipica concezione stoica dell'*autárkeia*, secondo la quale il vero saggio è colui che rimane imperturbabile di fronte ai colpi della sorte, perché ripone ogni bene in se stesso

---

<sup>3</sup> Plut. *fat.* 5

(μ)να δᾶε μᾶρμῦνα καὶ καψᾶε μᾶρμῦνην τῆ κ)λουψα τοῖω ἄ τῃ ψεῖ & διατῶφει προ-  
ηγησαμῦνοιω); 7 (τῆ μῦντοι κατῶ συμβεβηκ)ω, |ταν μῶ μ)νον ἄ τοῖω ♣νεκῶ του γῶγνηται, ῶλ-  
λῶ καὶ ἄ ο)σω " προαῶρησιω, τ)τε δῶ καὶ τῆ ῶπῆ τῆ ξηω προσαγορε(εται).

<sup>4</sup> *Servis regna dabunt, captivis fata triumphum* (Iuv. 7, 201).

<sup>5</sup> *Sed profecto Fortuna in omni re dominatur; ea res cunctas ex lubricine magis quam ex vero celebrat obscuratque* (Sall. *Cat.* 8); *Fortuna saevo laeta negotio et/ ludum insolentem ludere pertinax/ transmutat incertos honores,/ nunc mihi, nunc alii benigna* (Hor. *carm.* 3, 29, 49-52); *passibus ambiguus Fortuna volubilis errat/ et manet in nullo certa tenaxque loco:/ sed modo laeta venit; vultus modo sumit acerbos;/ et tantum constans in levitate sua est* (Ov. *trist.* 5, 8, 15-8).

<sup>6</sup> Sul tema della transitorietà e della precarietà della fortuna cfr. *supra*, il citato Hor. *carm.* 3, 29, 51-2. Si aggiungano Ov. *Pont.* 4, 3, 29-36: *Quid facis, ah demens? cur si Fortuna recedat,/ naufragio lacrimas eripis ipse tuo?/ haec dea non stabili, quam sit levis, orbe fatetur,/ quem summum dubio sub pede semper habet./ Quolibet est folio, quavis incertior aura:/ par illi levitas, improbe, sola tua est/ omnia sunt hominum tenui pendentia filo*; Sen. *Phaed.* 978-82: *Res humanas ordine nullo/ Fortuna regit spargitque manu/ munera caeca, peiora fovens;/ vincit sanctos dira libido,/ fraus sublimi regnat in aula*.

Un altro tema molto importante si ricava già dal teatro arcaico: si tratta dell'amara consapevolezza del fallimento, con il passaggio da una posizione di prestigio ad una di sudditanza. Cfr. Plaut. *Capt.* 305: *me qui liber fueram servom fecit, e summo infimum*. In Orazio questo risvolto si lega al concetto di *aurea mediocritas*, secondo il quale è sempre meglio non gioire troppo della situazione favorevole, per sostenere, eventualmente, i colpi avversi della sorte (Hor. *carm.* 2, 10, 9-12: *saepius ventis agitatur ingens/ pinus et celsae graviore casu/ decidunt turres feriuntque summos/ fulgura montis*; *ibidem* 21-4: *rebus angustis animosus atque/ fortis appare: sapienter idem/ contrahes vento nimium secundo/ turgida vela*). Anche in Ov. *trist.* 3, 7, 41-2 si dice: *nempe dat id quocumque libet fortuna, rapitque:/ irus et est subito, qui modo Croesus erat*.

Sempre in Ovidio, infine, compare il *topos*, ancor vivo nella mentalità moderna, secondo il quale nella sorte avversa si provano i veri amici (Ov. *Pont.* 1, 9, 16; 2, 3, 23; 4, 3; *trist.* 2, 85).

e nella propria *virtus*. Sintomatico, a questo proposito, è ciò che dice Seneca nella *Consolatio ad Helviam matrem*:

«*Numquam ego fortunae credidi, etiam cum videretur pacem agere: omnia illa, quae in me indulgentissime conferebat, pecuniam, honores, gratiam, eo loco posui, unde posset sine motu meo repetere. Intervallum inter illa et me magnum habui: itaque abstulit illa, non avolsit. Neminem adversa fortuna comminuit, nisi quem secunda decepit. Illi qui munera eius velut sua et perpetua amaverunt, qui se suspici propter illa voluerunt, iacent et maerent, cum vanos et pueriles animos, omnis solidae voluptatis ignaros, falsa et mobilia oblectamenta destituunt: at ille, qui se laetis rebus non inflavit, nec mutatis contrahit. Adversus utrumque statum invictum animum tenet exploratae iam firmitatis: nam in ipsa felicitate, quid contra infelicitatem valeret expertus est*»<sup>7</sup>.

Ed ancora, nel *De Costantia sapientis*:

«*Nihil eripit fortuna, nisi quod dedit; virtutem autem non dat*»<sup>8</sup>.

Un altro mezzo di opposizione all'imperversare della sorte, oltre a quello garantito da forza e sopportazione, si pensava derivasse dal coraggio: emblematico, a questo riguardo, è il fortunato (si perdoni il gioco di parole...) motto "*fortis Fortuna adiuvat*"<sup>9</sup>, altrimenti noto come "*audentes Fortuna iuvat*"<sup>10</sup>.

\* \* \*

La concezione medievale considera la Fortuna come entità provvidenziale preposta da Dio alla distribuzione delle ricchezze.

Questa accezione del concetto di Fortuna è già timidamente accennata nei *Carmina Burana*, che forniscono l'occasione per comprendere il passaggio dalla visione pagana a quella cristiana: si tratta di una raccolta di canti medievali in latino e medio-alto tedesco risalenti al XII e ai primi trent'anni del XIII secolo, che noi conosciamo soprattutto attraverso l'orchestrazione di Carl Orff. In questi componimenti la Fortuna è rappresentata, secondo il modello antico, come la divinità che presiede alle vicende umane distribuendo gioie e dolori, e viene descritta ora come calva e cieca, riprendendo un'immagine tipicamente medievale<sup>11</sup>, ora come capricciosa, tuttavia sempre volubile ed insensibile ai desideri umani. Volgendo continuamente la sua ruota, secondo una

---

<sup>7</sup> Sen. *Helv.* 5, 1.

<sup>8</sup> Id. *const.* 5, 2.

<sup>9</sup> Ter. *Phorm.* 203.

<sup>10</sup> Verg. *Aen.* 10, 284.

<sup>11</sup> Testimoniata anche nei *Distica Catonis* (2, 26).

descrizione che risale a Tibullo<sup>12</sup>, essa innalza e prostra gli individui, le città e gli imperi, completamente esposti al suo volere. Ma se l'insieme degli elementi rimanda all'iconografia pagana, è invece completamente cristiano il significato che le viene attribuito. Nel suo agire essa toglie e distribuisce i beni senza che l'uomo possa reagire e, dal momento che la sezione dedicata alla Fortuna si trova all'interno di una cornice di canti dedicati al *contemptus mundi* ed all'esaltazione della vita spirituale, è chiaro che essa viene reinterpretata in chiave cristiana: tutto il mondo terreno è nelle mani di Dio, volontà superiore che distribuisce e toglie i beni e che l'uomo non può modificare, e pertanto chi si lascia tentare dall'avidità e dalla superbia finisce per anteporre il mondo terreno al cielo, comportandosi in maniera anticristiana e avviandosi verso la rovina temporale ed eterna. Nella concezione della Fortuna si mescolano, così, elementi di derivazione oraziana sulla necessità di contentarsi del poco, con severi insegnamenti biblici sulla vanità dei successi terreni. Nel carne 14, infatti, si dice: *eligere media tutius quam petere rote sublimius et gravius a summo ruere: fit gravior lapsus a prosperis et durior ab ipsis asperis*.

La nozione di Fortuna come entità provvidenziale diretta da Dio si precisa con maggiore chiarezza in Dante. Nel settimo canto dell'*Inferno* il tema è affrontato in un modo del tutto originale rispetto alle interpretazioni precedenti, a partire dalla convinzione dell'inutilità dell'attaccamento a tutti gli "*splendór mondani*". Dante si trova nel quarto cerchio dell'*Inferno*, dove incontra gli avari e i prodighi, il cui peccato consiste, in entrambi i casi, nel non aver usato con "misura" la ricchezza. La loro pena, esemplata sul supplizio che la tradizione classica aveva escogitato per Sisifo, si concretizza nel rotolare massi eternamente e senza successo, in modo da riprodurre lo sforzo vano che queste anime, durante la vita terrena, hanno profuso intorno alla ricchezza e al potere. Non è neppure casuale che a guardia di queste anime stia Pluto, tradizionale dio della ricchezza (si pensi alle parole polemiche di Ipponatte, che lo rimprovera di avergli dato solo un mantelluccio e di essere cieco)<sup>13</sup>. La circostanza porta l'autore a chiedere spiegazioni al maestro circa la Fortuna. Nei versi 70 e segg. Virgilio risponde:

«Oh creature sciocche,  
 quanta ignoranza è quella che v'offende!  
 Or vo' che mia sentenza ne 'mbocche.  
 Colui lo cui saver tutto trascende,  
 fece li cieli e diè lor chi conduce  
 sí ch'ogni parte ad ogne parte splende,  
 distribuendo igualmente la luce:  
 similmente a li splendor mondani  
 ordinò general ministra e duce  
 che permutasse a tempo li beni vani  
 di gente in gente e d'uno in altro sangue,

<sup>12</sup> Tib. 1, 5, 70: *versatur celeri Fors levis orbe rotae*.

<sup>13</sup> Frgm. 36 W.

*oltre la difension d'i senni umani;  
per ch'una gente impera e l'altra langue,  
seguendo lo iudicio di costei,  
che è occulto come in erba l'angue.  
Vostro saver non ha contasto a lei:  
questa provvede, giudica e persegue  
suo regno come il loro li altri dei.  
Le sue permutazion non hanno triegue;  
necessità la fa esser veloce;  
sì spesso vien chi vicenda consegue.  
Quest'è colei ch'è tanto posta in croce  
pur da color che le dovrïen dar lode,  
dandole biasmo a torto e mala voce;  
ma ella s'è beata e ciò non ode:  
con l'altre prime creature lieta  
volve sua spera e beata si gode».*

La meditazione dottrinale sulla fortuna è condotta dal poeta su una trama figurativa: come altri personaggi della tradizione classica, in qualità di demoni, diventano strumenti delle punizioni divine, così la dea bendata della fortuna, intesa nella sua qualità di divinità mitologica, diviene a sua volta ministra di Dio.

Virgilio dunque risponde che, come Dio ha preposto ai cieli le intelligenze angeliche, così ha ordinato un'Intelligenza che sovrintendesse alla distribuzione delle ricchezze. Da lei dipendono l'ascesa e il declino di nazioni, genti e famiglie. Questi mutamenti avvengono senza che l'uomo possa far nulla per impedirlo (e questa è la prima rilevante differenza rispetto a Machiavelli, per il quale l'uomo si potrà opporre, anzi avrà il dovere di prevenire i colpi della sorte avversa). Secondo Dante, infatti, gli uomini, non potendo far nulla per governare la sorte, si vendicano accusandola di capricciosità e ingiustizia. In realtà, essa agisce in base alle direttive divine e colui il quale è da lei abbandonato si deve ritenere tanto più fortunato in quanto viene sottratto alle illusioni e speranze che, prima o poi, sono foriere di disinganno.

Vi è, quindi l'identificazione fra Fortuna e Provvidenza, esigenza che in Dante nasce dall'ansia di veder placata il suo desiderio di quella giustizia che gli sembrava negata sulla terra, attraverso una giustizia superiore incomprensibile all'uomo. Egli, così facendo, sottrae la storia alla sudditanza del caso, come era stato in epoca pagana, in pratica razionalizzandola, anche se afferma che tale ragione imperscrutabile, che egli rappresenta come una serpe occultata nell'erba, risulta incomprensibile per gli uomini. Il critico Vittorio Rossi ha giustamente rilevato che in Dante non vi è rassegnazione: il padre della lingua, infatti, identificando la Fortuna con la Provvidenza e considerandola un'entità razionale, ha espresso la concordia fra volere divino e umano. Del resto la visione della Fortuna come intelligenza angelica è coerente con la visione dell'unità dell'universo espressa nel primo canto del Paradiso, in cui l'Autore fa dire a Beatrice (vv. 103-114):

*«Le cose tutte quante  
hanno ordine tra loro, e questo è forma  
che l'universo a Dio fa somigliante.  
Qui veggion l'alte creature l'orma  
de l'eterno valore, il qual è fine  
al quale è fatta la toccata norma.  
Ne l'ordine ch'io dico sono accline  
tutte nature, per diverse sorti,  
più al principio loro e men vicine;  
onde si muovono a diversi porti  
per lo gran mar dell'essere, e ciascuna  
con istinto a lei dato che la porti».*

In questo mondo così ordinato non c'è posto per il caso.

Questa visione della Fortuna è avvalorata anche da un passo del *Convivio* (II, XII, 5), in cui Dante dice che, se un uomo va in cerca di argento e poi trova dell'oro, sarà un dono di “*occulta cagione*”, ma “*non forse senza divino imperio*”. Ancora, nel *De Monarchia* (II, IX, 8), a proposito di Pirro che contrappone la virtù guerriera alla Fortuna, Dante dice che il re chiamava Fortuna ciò che egli chiama Provvidenza.

La seconda corona del Trecento italiano, Francesco Petrarca, nel *De remediis utriusque fortunae*, l'opera in cui è affrontata con maggiore impegno la questione dell'ingerenza della Fortuna nelle vicende umane, sembra tornare alla concezione classica, oscillando tra la denuncia e la negazione dell'incidenza dell'elemento fortuito sulla caducità dei beni terreni: la soluzione, pertanto, è nuovamente indicata nell'atteggiamento di strenua resistenza all'imperversare della sorte (“*nulla te species rerum turbet, sed paratus ad omnia, promptus ad singula, dulcia pariter et amara despicias*”).

Così, con Giovanni Boccaccio, proseguendo poi con gli Umanisti, il tema della Fortuna andrà ormai risolutamente evolvendosi in direzione opposta all'accezione dantesca, verso una soluzione dialettica, terrestre e combattiva; e soprattutto essa tornerà a essere identificata con una forza irrazionale e laica.

Del resto per Boccaccio, portavoce dell'intraprendente mentalità mercantile, non poteva essere che così: per lui si tratta di un complesso accidentale di casi fortuiti, non regolato da alcuna volontà superiore che premi i buoni e punisca i cattivi. La Fortuna, cui è dedicata la seconda giornata del *Decameron*, recupera la valenza semantica di *vox media*: può, infatti, contrastare o assecondare l'agire umano e non è, come in Dante, sempre volta al bene. Si manifesta abitualmente attraverso i fenomeni naturali, concretizzandosi spesso nella metafora del mare, che con i suoi mutamenti improvvisi può ben rappresentare i capricci del caso; oppure attraverso il combinarsi imprevisto di azioni umane, per esempio gli incontri notturni di Andreuccio da Perugia o quello con i Genovesi che derubano Landolfo Rufolo. In ogni caso è la grande antagonista dell'industria umana, che per misurarsi con essa deve dar prova di saper prevedere, escogitare ripari.

La posizione dell'autore in merito alla preminenza della Fortuna o della Virtù non è ancora univoca come lo sarà in Machiavelli: nella novella di Andreuccio da Perugia (II, 5) il protagonista, piuttosto ingenuo, venuto a Napoli per comprare dei cavalli ed acquistata l'"industria" dopo una serie di vicende negative, non solo non viene più piegato dalla Fortuna avversa, ma riesce a volgerla in suo favore, approfittando di un'occasione fortuita per impossessarsi di un rubino appartenuto ad un arcivescovo morto. Invece Landolfo Rufolo (II, 4) appare in totale balia della sorte: è la Fortuna che gli fa perdere le ricchezze, e sempre questa gliela fa riacquistare, né egli trova margine alcuno per la propria azione personale. Inoltre, prima di narrare la novella di Cisti fornaio (VI, 2), Pampinea fa una premessa sulle "due ministre del mondo" da cui l'uomo è condizionato, la Fortuna e la Natura. È la prima a determinare la condizione sociale (c'è, infatti, chi nasce povero e chi nasce ricco), nonostante poi rovesci sovente le sorti: tali considerazioni nascevano dalla percezione storica di un'epoca di crisi e di rapidi cambiamenti sociali (per esempio le bancarotte dei Fiorentini), nonché di eventi naturali instabili, cattivi raccolti, carestie, la peste. L'unica arma dell'uomo per combattere tale situazione era l'ingegno, che almeno in parte era in grado di controllare la natura. Questa determina il temperamento individuale, spesso in contrasto con l'origine sociale: è qui presente una dicotomia che trova la sua piena estrinsecazione nella novella di Tancredi e Ghismunda (IV, 1). L'amante della sventurata fanciulla è povero, ma possiede due virtù fondamentali, la gentilezza e l'onestà. L'ingegno viene dunque ad essere uno strumento positivo a disposizione dell'uomo, e può condurlo a seguire gli istinti, come nelle novelle dell'ottava giornata, o la virtù, a seconda delle situazioni che la Fortuna prospetta.

\* \* \*

Nella cultura quattrocentesca il problema della Fortuna acquista una nuova dimensione rispetto al passato ed ha la funzione di restaurare la dignità dell'uomo e la sua libertà morale. Tale visione si concilia perfettamente con la preferenza accordata alla concezione stoica, attraverso la mediazione ciceroniana, da parte del Filetico. Nell'opera *Iocundissimae Disputationes* appare il problema del rapporto fra Virtù e Fortuna, filtrato, però, ancora attraverso la concezione stoica, di cui si fa impeccabile portavoce la sua allieva preferita, Battista Sforza, impegnata nel commento dei *Paradoxa Stoicorum* di Cicerone. Nel terzo libro Battista afferma che la Virtù basta a garantire una vita buona e felice, perché essa non soggiace ad alcun evento di fortuna, anzi è la Fortuna a cedere davanti a lei. Poco dopo questo concetto trova la sua più compiuta esemplificazione nel caso di Mario, le cui vicende biografiche sono riportate da Battista attraverso una sintesi mirabilmente concisa e dettagliata. Filetico conclude, citando Cicerone e Lucano, che il rivale di Silla si è dimostrato uno degli uomini più grandi nell'avversità, come era stato uno dei più fortunati nella prosperità. Esplicitamente invitata dal suo precettore a commentare questo punto, Battista fa di Mario il prototipo



del saggio stoico che, dotato di *autárkeia*, vive contento e imperturbabile di fronte al mutare della sorte, in quanto ripone tutti i suoi beni solo nelle proprie forze.

Il recupero da parte del Filetico della tradizione filosofica pagana in relazione a questo importante tema si può considerare un'ulteriore, importante conferma di un processo evolutivo che, dalla concezione medievale cristiana e dantesca, si va ormai affermando verso la rivalutazione dell'apporto dell'uomo come entità capace di condizionare in maniera determinante, grazie alla sua *virtus*, l'incidenza e l'ostilità della Fortuna sulla sua esistenza.

Con l'Umanesimo, come si è già visto in Boccaccio, il rapporto fra Virtù e Fortuna è visto sempre come scontro fra le forze dell'uomo e altre forze non più provvidenziali, ma cieche e casuali. Emblematica, a questo proposito, è la raffigurazione che ne fa Leon Battista Alberti nel Proemio dei *Quattro libri della famiglia*. La Fortuna è rappresentata da violenti flutti che *infrangono e sommergono* le famiglie. L'autore sostiene che l'opinione comune cade in errore imputando alla malignità della Fortuna la frequente rovina delle famiglie ricche, prospere e potenti. La storia dei Greci, dei Macedoni e dei Romani prova come quei popoli seppero trionfare sulle avversità e, malgrado la Fortuna, crescere di gloria, ricchezza, potenza, finché furono forti, virtuosi e si fecero governare da buone leggi, mantenendo buoni costumi. Quando di questi non si curarono più, ma si lasciarono dominare dai vizi e dai beni materiali, allora non seppero più contrastare la Fortuna ed andarono in rovina.

Ciò che avviene negli Stati avviene anche nelle famiglie. La salvezza di queste dipende dal modo in cui ciascuno, con i buoni costumi, può opporsi ai capricci della Fortuna. Questo è stato fatto dagli Alberti, che innalzarono la loro famiglia ad un ottimo stato, e a utilità dei discendenti l'Autore dichiara di aver voluto raccogliere gli ammaestramenti da loro lasciati. Per l'Alberti "*tiene gioco la fortuna solo a chi se gli sottomette*" e la virtù è sufficiente ad opporvisi, intendendo per essa "bontà", "prudenza" e capacità professionali, qualità che si rifanno al conformismo e non, come sarà per Machiavelli, all'intraprendenza personale, anche svincolata, se necessario, dalla morale corrente. Nell'Alberti l'atteggiamento dell'uomo verso questa forza casuale è quello di forza interiore, titanica resistenza alle avversità, mentre in Machiavelli sarà volontà e capacità di azione politica.

Fino ad ora si è visto come, seguendo una interpretazione del reale che aveva avuto origine nell'antichità, la nozione di Fortuna fosse imprescindibilmente legata ai beni materiali terreni, per cui appariva evidente che le uniche armi per combatterla fossero il riconoscimento della provvisorietà delle ricchezze ed il riporre ogni bene in se stessi.

Oltre che nel Filetico ed in Leon Battista Alberti, tale visione permane ancora in Poggio Bracciolini (*De fortuna varietate*), Coluccio Salutati (*De fato et fortuna*) e Matteo Palmieri (*Della vita civile*). Quest'ultimo, per esempio, pur accentuando il carattere pratico della prudenza, intesa come l'unica arma in grado di contrastare la Fortuna, la riconduce soprattutto alla sfera morale; e Bartolomeo Sacchi, detto il Platina, nell'opera *De optimo cive* la identifica con la capacità di distinguere *res expetendas et fugiendas*.

Ben diversa è la prospettiva di Giovanni Pontano, che traduce il rapporto Virtù-Fortuna non in un atteggiamento disimpegnato (il disprezzo che conduce al fiero distacco dal

mondo e dalla sua illusorietà), ma in una continua lotta basata sulla certezza che alla fine la virtù e la ragione umana trionferanno.

Nella sua indagine, condotta nelle opere *De prudentia* e *De fortuna*, l'autore si concentra sull'uomo reale, che si trova ad agire in un quotidiano non più costituito esclusivamente da un elenco di cose da evitare e da seguire, ma continuamente variabile ed estremamente condizionante; i beni materiali, inoltre, non sono sempre da svalutare, ma possono essere sapientemente utilizzati per il perseguimento dei propri fini, se si è in possesso della "prudenza". Il rapporto con la realtà appare, quindi, continuamente *in fieri* e passibile di cambiamenti. La prudenza si presenta come una virtù poliedrica, che si avvale di altre qualità ad essa strettamente legate: le più rilevanti sono la *versatilitas*, la *discretio* e la *maturitas*.

La prima si riferisce alla capacità del prudente di mutare proposito e metodo a seconda delle opportunità: "*cuius ipsius proprium quidem est mutare pro tempore propositum, aliamque ingredi semitam, ac diversum omnino iter insistere... Quocirca prudentis est ad omnem se agendi rationem tum flectere, tum mutare, novamque pro rebus, locis, temporibus, proque iis quibuscum agendum est, personam induere*" (*De prudentia* 201).

La *discretio* serve al prudente per operare scelte opportune: "*discretio quidem ipsa versatur in discernendo, ne videlicet in agendo peccetur, dum quid agendum, quid praetereundum sit, diiudicat, distinguitque res operas actiones, adhibetque ordinem, discernens ipsa ac consulens quid prius, quid posterius sit sequendum*" (*ibidem* 203 b).

Infine, la *maturitas* è la capacità di cogliere le occasioni che la sorte ci offre: "*cuius ea natura est, ut hinc agendi acerbitatem maturescere permittat, illinc opportunitatem elabi minime patiat, nihilque praeter tempus aut tentet, aut operam, ubi ea opus est, remittat*" (*ibidem* 206 b).

Non di minore importanza sono la *celeritas* e la *cunctatio*, ovvero quelle virtù che si misurano con il tempo: a questo proposito vengono adottati gli esempi di Quinto Fabio Massimo e Annibale, entrambi abili condottieri, pur avendo opinioni diametralmente opposte riguardo l'utilizzo del tempo. Rivoluzionaria appare la menzione dell'attitudine a *cavere*, cioè a guardarsi dai pericoli: a questo scopo il prudente potrà anche usare il *dolus bonus*, ovvero l'inganno finalizzato a fuggire i tranelli altrui (*itaque in omnem vitae partem, et necessaria est cavendi ratio, et iure suo ab omnibus laudatur. Quae res efficit, uti apud maiores nostros dolus duplex haberetur, et bonus, qui fraudem malasque artes repelleret, et malus, per quem ad iniqua captiosaque qui perverso sunt ingenio, impellerentur*).

Viene così giustificato anche l'uso di *dissimulatio* e *simulatio*. Questa concezione, legata ad un'analisi realistica della vita, sarà ripresa e approfondita dal Machiavelli, ma l'intuizione del Pontano è già di notevole importanza. Egli è però ancora lontano dalla lucida consapevolezza dello storico: l'autore del *De fortuna*, infatti, parla di *ingenium*, di adattabilità della natura umana guidata dalla *recta ratio*: "*est igitur prudentis viri pro re ac tempore mutare consilium ac rei gerendae rationem*". Con il ritratto del *vir prudens* è delineato un modello ideale di umanità dominata dalla ragione, nel momento in cui gli *studia humanitatis* ridanno piena dignità all'individuo e alle sue possibilità di

dominare il mondo: ben più realistica sarà la prospettiva di Machiavelli, che comunque, in qualche misura, va reputato debitore della lezione del Pontano.

\* \* \*

Durante il Rinascimento il riconoscimento della presenza dominante della Fortuna nel mondo terreno porta alla consapevolezza della varietà e fluidità della condizione umana ed allo stesso tempo determina una rinnovata fiducia nella funzione della ragione e nella possibilità dell'uomo di inserirsi responsabilmente e attivamente nella realtà. Inoltre l'acuirsi di tale riflessione, testimoniata, come in parte si è già visto, dal fiorire della trattatistica sull'argomento, è specchio delle sconcertanti esperienze politiche e sociali contemporanee.

Guicciardini, nella sua *Storia d'Italia*, considera il 1494, anno dell'invasione francese, una data decisiva, poiché rende ormai evidente la profonda crisi politico-sociale in atto e decreta la fine dell'equilibrio sancito dal Magnifico. Si sperimenta una nuova realtà, caratterizzata dal caos, dal disordine, dall'imprevedibile, dall'irrazionale. La fede nella Virtù, che gli Umanisti avevano opposto alla Fortuna, la persuasione dell'attitudine dell'uomo a costruire la propria esistenza, la fiducia nella sapienza opposta alla barbarie, sembrano vacillare a confronto con l'esperienza della nuova tumultuosa realtà. Anche il Machiavelli risente di questo clima. Fondamentale, per comprendere il suo pensiero intorno alla Fortuna è la lettera del 1513 a Piero Soderini, specchio della dolorosa esperienza del crollo del governo repubblicano, in cui si trova un'amara visione del destino umano:

*«Ma perché e tempi e le cose universalmente e particolarmente si mutano spesso, e li uomini non mutano le loro fantasie né e loro modi di procedere, accade che uno ha un tempo buona fortuna et uno tempo trista. E veramente chi fussi tanto savio, che conoscessi e tempi e l'ordine delle cose et accomodassisi a quelle, arebbe sempre buona fortuna o e' si guarderebbe sempre da la trista, e verrebbe ad essere vero ch' l' savio comandassi alle stelle et a' fati. Ma perché di questi savi non si truova, avendo li uomini prima la vista corta e non potendo poi comandare alla natura loro, ne segue che la fortuna varia e comanda a li uomini, e tiegli sotto il giogo suo».*

Machiavelli cita, ad esempio, Annibale e Scipione, che con metodi diversi suscitarono l'ammirazione dei popoli e riportarono grandi vittorie.

Secondo l'autore, infatti, l'uomo nel suo agire è condizionato in misura determinante dalla sua natura, per cui si comporta sempre allo stesso modo, mentre la realtà in cui si trova a vivere e ad operare è estremamente variabile; di conseguenza l'esito delle sue azioni non dipende dai mezzi che egli usa, ma dal rapporto che si istituisce fra lui e le circostanze: avrà successo se i modi della sua natura si accordano con le circostanze dei tempi, andrà incontro alla sconfitta se quell'accordo manca:

*«Credo che come la natura ha fatto all’uomo diverso volto, così gli abbia fatto diverso ingegno e diversa fantasia. Da questo nasce che ciascuno secondo lo ingegno e fantasia sua si governa. Et perché dall’altro canto i tempi sono vari et gli ordini delle cose sono diversi, a colui succedono ad votum i suoi desideri, et quello è felice che riscontra il modo del procedere suo con il tempo, et quello, per opposito, è infelice che si diversifica con le sue actioni dal tempo e dall’ordine delle cose».*

In questa teoria si nota un profondo pessimismo: infatti il destino dell’uomo sembra indipendente dalla sua libera scelta, ma succube soltanto del riscontro o del disaccordo della Fortuna coi tempi. Tale concezione nasce dalla disillusione causata a Machiavelli dalle proprie esperienze politiche. È importante, comunque, rilevare come l’autore abbia sottratto la Fortuna ad ogni trascendenza e spiegazione provvidenziale, identificandola con le varie vicende umane (ossia con la stessa realtà) e restituendo impietosamente all’uomo la coscienza della sua condizione concreta, dei suoi limiti.

Tra la *Lettera a Soderini* e il *Principe* trascorre un breve intervallo, ma si tratta di un periodo dedicato alla riflessione, nel segno di una rinnovata fiducia nelle possibilità dell’uomo di farsi arbitro e artefice del proprio destino. Già in due scritti precedenti, *Parole da dirle sopra la provisione del danaio* e *Del modo di trattare i popoli della Valchiana ribellati* (1503), il Machiavelli riduce di molto la preponderanza della Fortuna, ponendo l’accento sulle qualità dell’uomo, in particolare la prudenza. Sarà proprio nel *Principe* che tale nozione si chiarirà, venendo ad identificarsi con la possibilità per l’uomo di controllare in qualche modo la propria natura.

Nel XV capitolo l’autore dichiara la propria originalità rispetto ai trattatisti d’epoca umanistica, che avevano delineato un’immagine utopica del principe ideale. La discriminante sta nel fatto che egli vuole scrivere “*cose utili a chi le intende*”, ovvero la sua è una finalità pratica, che parte dall’analisi della *realtà effettuale*: distinguendo in maniera definitiva politica e morale, egli può così delineare l’immagine del principe “reale”. Nel prospettare le numerose qualità che arrecano agli uomini biasimo o lode, riconosce che, se in teoria sarebbe desiderabile che un principe possieda tutte le qualità giudicate comunemente positive, nella pratica, essendo impossibile riunirne tante in sé, occorre che il principe operi delle scelte opportune in base a precisi calcoli politici: in questo modo viene riconosciuta all’uomo la facoltà di controllare in qualche modo la propria natura, il che può avvenire solo grazie alla prudenza:

*«Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a poter essere non buono, e usarlo e non l’usare secondo la necessità».*

Sempre nello stesso capitolo Machiavelli asserisce, a proposito delle qualità che nel tempo sono state attribuite ai principi:

*«Alcuno è tenuto liberale, alcuno misero... alcuno è tenuto donatore, alcuno rapace; alcuno crudele, alcuno pietoso; l’uno fedifrago, l’altro fedele; l’uno effeminato e pusillanime, l’altro feroce e animoso; l’uno umano, l’altro superbo; l’uno lascivo,*

*l'altro casto; l'uno intero, l'altro astuto; l'uno duro, l'altro facile; l'uno grave, l'altro leggiere; l'uno religioso, l'altro incredulo e simili. Et io so che ciascuno confesserà che sarebbe laudabilissima cosa uno principe trovarsi di tutte le soprascritte qualità, quelle che sono tenute buone; ma, perché non si possono avere, né interamente osservare, per le condizioni umane che non lo consentono, li è necessario essere tanto prudente che sappi fuggire l'infamia di quelle che li torrebbero lo stato, e da quelle che non gliene tolgano guardarsi... Et etiam non si curi di incorrere nella infamia di quei vizi senza quali e' possa difficilmente salvare lo stato».*

Il cap. XXV è interamente dominato dal tema del rapporto fra Virtù e Fortuna: diviene chiaro che cosa intenda l'Autore con il termine "prudenza". Ancora una volta egli si esprime in tono polemico nei confronti delle concezioni largamente diffuse: la Fortuna non è completamente arbitra del destino, tale visione porta ad una concezione fatalistica e ad un immobilismo, tipico dei tempi. Dall'osservazione della realtà effettuale Machiavelli ricava l'idea che essa è padrona del destino al 50%. Il margine consentito all'uomo gli permette, quindi, di porre ripari preventivi all'azione della fortuna, quando i tempi sono quieti. Prudenza vuol dire previdenza: per spiegare tale concetto si ricorre ancora una volta, come in Leon Battista Alberti, all'immagine del fiume in piena che, straripando, inonda i campi e potrebbe essere contenuto se solo fossero stati costruiti preventivamente gli argini. Sempre nello stesso capitolo Machiavelli identifica la prudenza con la capacità di "riscontrarsi con i tempi" e quindi di mutare natura, adattandosi alle diverse situazioni.

*«Credo, ancora, che sia felice quello che riscontra el modo del procedere suo con le qualità de' tempi, e similmente sia infelice quello che con il procedere suo si discordano e' tempi».*

A questo proposito si introduce una nota di pessimismo, lo stesso già presente nella lettera a Soderini, perché, a detta del Machiavelli, tale capacità è difficile da acquisire per gli uomini, che spesso vanno in rovina se la circostanza non si accorda con le loro attitudini naturali. Gennaro Sasso, a questo proposito, ha sostenuto che la Fortuna viene così a coincidere con la stessa limitatezza della natura umana, con la sua struttura psicologica immutabile. Tale teoria è avvalorata dall'esempio di Giulio II, sempre impetuoso, che ebbe successo proprio perché il suo temperamento era adatto ai tempi, ma se fosse vissuto in epoche diverse, che avessero richiesto un atteggiamento più mite, probabilmente sarebbe andato in rovina anch'egli. Ma se l'uomo è così poco duttile, allora è preferibile che sia sempre impetuoso:

*«Perché la fortuna è donna, ed è necessario, volendola tenere sotto, batterla e urtarla».* Dunque lo scrittore non nasconde la sua preferenza per il procedere impetuoso in confronto a quello "rispettivo"; la Fortuna è infatti, come donna, più amica dei giovani. Si vede, in questa conclusione, un Machiavelli poco razionale e molto passionale, decisamente ispirato dall'urgenza della difficile situazione italiana.

Ma la Fortuna può presentarsi anche sotto forma di “occasione”, ovvero la materia cui l’uomo può imprimere la forma desiderata. È questo l’esempio più evidente della concezione ormai mutata dell’uomo rinascimentale: la prudenza non ha solo funzione antagonista, non è esclusivamente impegnata ad opporsi alla Fortuna, ma anche a conquistarla: poco importa che essa si possa presentare anche sotto forma di occasione negativa, fungendo da stimolo, come si dice nel capitolo VI a proposito degli Ebrei, che solo una volta resi schiavi avrebbero potuto essere salvati da Mosè.

In conclusione si può asserire che Machiavelli riconosce all’uomo una capacità dinamica e propulsiva, non più solo una tattica difensiva, che, ad esempio, si poteva riscontrare nei precedenti Umanisti: si attua una secolarizzazione della nozione di virtù, basata sull’efficacia dell’azione dell’uomo. La virtù diviene una concreta possibilità offerta ai soggetti storici di operare nella realtà.

Francesca Romana Nocchi