

Tiziana Provvidera

“TUTTO VINCE E RITOGNIE IL TEMPO AVARO”. PETRARCHISMO E STOICISMO NEL PENSIERO POLITICO DI GIUSTO LIPSIO*

Gli argomenti qui accennati costituiscono l'esito di una più ampia ricerca volta a ricostruire l'incidenza che il pensiero politico del celebre filologo e umanista fiammingo Giusto Lipsio (1547-1606) ebbe sull'elaborazione della trattatistica politica tra Cinque e Seicento, con uno sguardo particolare all'Italia dell'età della Controriforma.¹ Tale analisi, pur attraverso diverse prospettive di indagine (storica, filosofica, letteraria e filologica), non può trascurare l'incidenza metodologica e gnoseologica che la tradizione giuridica medievale prima e l'Umanesimo immediatamente dopo esercitò sugli autori e sulle scritture civili che affollano la letteratura politica italiana ed europea del tardo Rinascimento. L'eccezionale carattere di 'modernità' della produzione petrarchesca, che accosta il suo autore alle tendenze della nuova ed emergente cultura europea, nonché la consuetudine dello stesso Petrarca con le discipline giuridiche, coltivate, seppure di malavoglia per volontà paterna, nel 1316 a Montpellier e poi tra il 1320 e il 1326 presso l'università di Bologna, fanno del poeta aretino uno degli interlocutori privilegiati degli scrittori politici del XVI secolo.

Tra i *topoi* più rilevanti nella riflessione di Petrarca vi è certamente il problema del tempo, un tema di cui a lungo si erano occupate, pur con diverse prospettive, tanto la cultura greca e romana quanto successivamente la speculazione filosofica e teologica del Medioevo. In particolare, le questioni della fuga inarrestabile del tempo e della conseguente caducità delle cose terrene dinanzi alla brevità della vita umana ricorrono sia nella produzione in prosa petrarchesca – come nel *Secretum*, nelle invettive polemiche (si pensi al *De sui ipsius et multorum ignorantia*), nei trattati filosofico-morali e infine nella vasta raccolta epistolare

* Nel citare le opere di Petrarca si adottano le seguenti sigle: *Fam.* = *Familiari*, a cura di U. Dotti, Torino 2004-2009, 5 voll.; *Ignorantia* = *De sui ipsius et multorum ignorantia. Della mia ignoranza e di quella di molti altri*, a cura di E. Fenzi, Milano 1996; *Sen.* = *Le Senili*, testo critico di E. Nota, trad. e cura di U. Dotti, collaborazione di F. Audisio, Torino 2004-2010, 3 voll.; *Canz.* = *Rerum vulgariarum fragmenta*, a cura di G. Savoca, Firenze 2008.

¹ Per un'indagine più dettagliata, mi sia consentito rimandare a T. Provvidera, *Tra Umanesimo e Controriforma. Aspetti della fortuna del pensiero politico di Giusto Lipsio in Italia*, Napoli, in corso di stampa.

(*Familiares*, *Seniles*, *Sine nomine*, *Epystole*) – sia nei due componimenti poetici in volgare, i *Rerum vulgarium fragmenta* e i *Triumph*, traducendosi in un registro linguistico a tratti persino pedante nella sua ripetitività di lemmi ed espressioni che rimandano all’oggetto trattato. Se tuttavia il rilievo che assumono questo genere di disquisizioni nell’opera poetica di Petrarca è un dato che possiamo considerare acquisito, alquanto controverso appare il giudizio sull’adesione da parte del poeta alla concezione del tempo, di matrice stoica, enunciata negli scritti dei moralisti latini Cicerone e Seneca.² L’argomento chiama in causa il dualismo o la perenne dialettica tra dimensione temporale, per così dire pragmatica e terrena, propria degli autori pagani, e dimensione temporale ontologica e trascendente sottesa al pensiero cristiano. Ammiratore devoto di Cicerone, del quale ebbe il merito di rinvenire una buona parte della raccolta di lettere, e sul cui modello esemplò il suo stesso epistolario (il *corpus* monumentale delle trecentocinquanta epistole di cui si compongono le *Familiares*), ma anche di Seneca, presentato nell’epistola a lui idealmente indirizzata quale «*venerande vir et morum incomparabilis preceptor*»³ – forse ricalcando l’opinione di rinomati autori quali Pietro Abelardo e Jean Buridan⁴ – nonché lettore instancabile di Agostino, l’immaginario interlocutore del *Secretum*, il diario intimo cui sono affidate le sue più riposte inquietudini e gli smarrimenti esistenziali, Petrarca tenta drammaticamente di risolvere, o meglio di ricomporre, quella dicotomia tra il tempo finito e irripetibile dell’esperienza terrena e il tempo eterno e immutabile dell’esperienza intellettuale.⁵ È la stessa problematicità di fondo che accompagnerà l’intera stesura dei *Triumph*, poema allegorico in terzine (in emulazione con la *Commedia*

² Per un’interessante ricostruzione delle concezioni della temporalità precedenti e successive a Petrarca, si rimanda a R. Morabito, *L’evo e il tempo del Canzoniere*, Firenze 2015.

³ *Fam.* XXIV 5, vol. V, 3516, su cui vd. C. M. Monti, *Seneca «preceptor morum incomparabilis»? La posizione di Petrarca (Fam. XXIV 5)*, in *Motivi e forme delle Familiari di Francesco Petrarca*, Atti del convegno di Gargagno del Garda (2-5 ottobre 2002), a cura di C. Berra, Milano 2003, 189-228.

⁴ Vd. J. Krayer, *Stoicism in the Renaissance from Petrarch to Lipsius*, in «Grotiana», 22-23/1 (2001), 21-45; J. Sellars, *The reception of stoic ethics in the Middle Ages*, in Ch. R. Hogg jr. and J. Sellars (eds.), *Barlaam of Seminara on stoic ethics. Text, translation, and interpretative essays*, Tübingen 2022, 191-205.

⁵ Sul problema del tempo nell’opera e nel pensiero di Petrarca, restano fondamentali i contributi di E. Taddeo, *Petrarca e il tempo. Il tempo come tema nelle opere latine*, in «Studi e problemi di critica testuale», 25 (1982), 53-76; Id., *Petrarca e il tempo*, in «Studi e problemi di critica testuale», 27 (1983), 69-108 (poi ristampati in *Petrarca e il tempo e altri studi di letteratura italiana*, Pisa 2003, 7-87), cui andrebbero aggiunti almeno G. Folena, *L’orologio del Petrarca*, in *Textus testis. Lingua e cultura poetica delle origini*, Torino 2002, 266-289 (già in «Libri & documenti», 5/3 (1979), 1-12); G. Getto, «*Triumphus temporis*»: il sentimento del tempo nell’opera di Francesco Petrarca, in *Tempo e spazio nella letteratura italiana*, Firenze 1983, 1-39 (già in *Letterature comparate: problemi e metodo. Studi in onore di Ettore Paratore*, III, Bologna 1981, 1243-1272); S. Longhi, *Le lettere e i giorni. La scansione del tempo nella scrittura epistolare*, in *Motivi e forme delle Familiari di Francesco Petrarca*, cit., 385-398.

dantesca e l'*Amorosa visione* di Boccaccio) cui egli lavorò con intensità dal 1351/2 fino al 1374, anno della sua morte.

Attraverso gli scritti di Cicerone, Seneca e Agostino, Petrarca ebbe modo di conoscere un'ampia gamma di temi e argomenti riconducibili all'etica stoica, molti dei quali, come già accennato, saranno poi sviluppati nel *Secretum*, la cui prima stesura risalirebbe al 1347 ma, come convincentemente dimostrato dagli studi di Francisco Rico, profondamente rielaborato e portato a termine nel 1353 allorché il poeta, di lì a poco, si accingeva a comporre il *Triumphus cupidinis*, che costituisce la prima parte del poema seppure cronologicamente non la più antica.⁶ Grazie alla circolazione del *De officiis*, degli *Academica*, dei *Paradoxa stoicorum* e delle *Tusculanae disputationes* di Cicerone, nonché delle *Epistulae morales* e di molti dialoghi senecani, tra i quali vanno certamente segnalati il *De beneficiis* e il *De consolatione*, senza tralasciare il *De tranquillitate animi* e il *De vita beata*, le teorie riguardo al problema gnoseologico, ma soprattutto i grandi temi di carattere etico trattati dagli stoici, divennero oggetto ricorrente delle speculazioni filosofiche a partire dai primi secoli dell'era cristiana fino ad arrivare almeno alla metà del XIII secolo, allorché l'esplosione di interesse per Aristotele sancì il dominio delle dottrine morali dello Stagirita nei *curricula* universitari.

Per registrare una dura critica alla cieca sottomissione all'autorità di Aristotele, nonché al tecnicismo sterile e privo di contenuti umani cui rimanda la Scolastica, si deve attendere il 1371 allorché nel *De sui ipsius et multorum ignorantia* Petrarca contrappone alla «fredda lettera aristotelica» dell'*Etica nicomachea* le sentenze morali di Cicerone, Seneca e Orazio, capaci di mostrarsi attuali e sempre utili, ovvero di potersi applicare alla vita pratica.⁷ Secondo il poeta aretino, infatti, lo stoicismo rappresenta una filosofia di vita, una sorta di manuale di condotta degli esseri umani nella transitorietà dell'esistenza, i cui principi fondamentali relativi alla virtù, alla ragione e al fato fornisce loro gli strumenti idonei ad affrontare le avversità pubbliche e private. La chiave della felicità, come Agostino sembra suggerire nel *Secretum*, con l'occhio strizzato ancora una volta agli stoici, risiede nella capacità di sviluppare un carattere virtuoso e una certa indifferenza verso le acquisizioni mondane stante il loro carattere vacuo ed effimero.

Tali riflessioni trovano una forma più sistematica nel più lungo dei dialoghi filosofici petrarcheschi, il *De remediis utriusque fortune*, redatto tra il 1354 e il 1360 (ma forse ideato già negli anni 1342-43), una vera e propria miniera di *exempla* ed elementi di filosofia morale che affronta il problema, già posto dagli antichi, se la fortuna abbia o no un potere decisivo nel determinare i destini umani. Seneca stesso aveva trattato questo tema nel suo *De providentia*, il cui sottotitolo

⁶ Vd. F. Rico, *Vida u obra de Petrarca. Lectura del "Secretum"*, Padova 1974.

⁷ *Ignorantia*, 35.

recita significativamente: *Quare aliqua incommoda bonis viris accidant, cum providentia sit* (Perché alcune disgrazie tocchino agli uomini buoni e onesti se esiste la provvidenza divina). Qui Petrarca riprende l'argomentazione senecana sui pericoli della fortuna accostandola all'analisi degli squilibri determinati dalle passioni enucleata nel IV libro delle *Tusculanae disputationes*. Nella sua accorata meditazione sulla fragilità umana, l'incedere cieco della fortuna, unito al motivo della corsa incessante del tempo, capace di stendere il suo mantello d'oblio e di trionfare persino sulla fama e sulla memoria dei posterì, diventano la causa prima delle vane illusioni e delle inquietudini interiori legate ai beni e a ogni forma di ambizione terrena. Tale pensiero non abbandona la mente di Petrarca neppure quando volge lo sguardo alla politica, animato dal desiderio di armonizzare istanze etiche e aspirazioni civili, speculazione teorica e agire pratico. Se agli esordi, infatti, il poeta aveva individuato nella virtù quell'unico valore in grado di arridere al favore della fortuna, la quale, secondo canoni ciceroniani, elargisce i propri doni in rapporto ai meriti individuali e collettivi (il riferimento è al *De viris illustribus* e all'*Africa*, le due opere romane composte a partire dal 1338), in età più matura, amaramente sconfortato dal declino dell'Italia frammentata politicamente e dominata da popoli stranieri, si rivolge ai signori d'Italia affinché cessino la guerra e si preoccupino della salvezza dell'anima in previsione della morte imminente sancita dal trascorrere implacabile del tempo.⁸ Il richiamo alla tradizione classica e l'esaltazione della virtù civile fanno di Petrarca il primo animatore dell'Umanesimo, ruolo che egli rivendica a sé stesso nella celebre lettera all'amico Boccaccio inviata da Padova il 28 aprile del 1373.⁹

Il motivo della sfiducia verso il mondo esteriore, alimentata dalla consapevolezza della mutabilità e incertezza dei beni mondani, si andò progressivamente a unire ai temi della vanità e dell'umiltà propugnati dal cristianesimo, dando vita a un genere di stoicismo largamente diffuso nella trattatistica morale degli anni a seguire. Questo indirizzo filosofico 'sincretico', denominato dagli studiosi 'neostoicismo' a sottolinearne le differenze con lo stoicismo antico nel tentativo di una sua conciliazione con l'ortodossia cristiana, influenzò in modo significativo la cultura della prima età moderna. Concepito principalmente per offrire una guida morale di fronte all'imponenza dei disastri che le carestie e le pestilenze, le calamità naturali e le guerre fratricide di religione avevano concorso a determinare, il neostoicismo rivestì un ruolo intellettuale significativo anche

⁸ Si tratta della celebre canzone *Italia mia, benché 'l parlar sia indarno*, composta intorno al 1344/5: «Signor', mirate come 'l tempo vola, / et sí come la vita / fugge, et la morte n'è sovra le spalle. / Voi siete or qui; pensate a la partita: / ché l'alma ignuda et sola / conven ch'arrive a quel dubbioso calle»: *Canz.* CXXVIII, vv. 97-102.

⁹ *Sen.* XVII, 2, vol. III, 2198: «Illud plane preconium quod michi tribuis non recuso: ad hec nostra studia, multis neglecta seculis, multorum me ingenia per Italiam excitasse et fortasse longius Italia».

nelle trame concettuali del pensiero politico tardo rinascimentale e barocco. Maggiore interprete e promotore dello stoicismo nella prima Europa moderna fu Giusto Lipsio, nelle cui opere, caratterizzate da uno stile latino elaborato e dall'uso abbondante di esempi e citazioni tratte dagli antichi, è possibile individuare diversi spunti tematici e istanze espressive di ispirazione petrarchesca.¹⁰ Ma non solo. L'amore per gli scrittori antichi e per il mondo classico come modello letterario e di vita, il culto per la storia come soluzione ai problemi politici contemporanei, l'enorme cultura filologica e bibliografica che consente scoperte e corregge false attribuzioni, il coinvolgimento nella vita attiva attraverso i consigli elargiti a regnanti e potenti, la delusione e il disincanto finale rispetto alle vicende politiche legate alla propria terra d'origine, sono alcuni degli aspetti che richiamano suggestive corrispondenze tra questi due personaggi anche sotto il profilo biografico. Se la riflessione politica petrarchesca matura a ridosso di una fase storica di profonda inquietudine, quella segnata dal passaggio dal Comune alla Signoria, lo scenario in cui si colloca la produzione lipsiana vede il suo autore ritrovarsi anch'egli, suo malgrado, spettatore e persino attore della lotta tra le province del Sud, cattoliche, e quelle del Nord, riformatrici, che all'indomani dell'avvento di Filippo II sul trono di Spagna (1556) dilaniavano il suo paese. Memorabili e nel contempo drammatici, a questo proposito, i racconti biografici che ritraggono Lipsio alle prese per ben due volte, nel 1572 e nel 1579, con il saccheggio delle sue proprietà da parte delle truppe spagnole e, successivamente, nel 1595, in fuga con un amico lungo un terreno accidentato per sfuggire ai cavalieri olandesi che si aggiravano per le campagne dell'odierna Vallonia.

Entro un simile orizzonte di crisi, l'etica stoica con i suoi concetti di virtù, ragione e fato, si presenta per entrambi come un antidoto ai mali politici del presente. È questa l'occasione della stesura del primo grande trattato di Lipsio, il *De constantia in publicis malis* del 1584,¹¹ un'opera di filosofia morale, di chiara matrice stoica, in cui l'autore intendeva indicare, a partire dall'inevitabilità dei mali prodotti dalla guerra, il modo in cui il singolo cittadino potesse condurre

¹⁰ Il primo incontro con l'opera di Petrarca potrebbe risalire all'epoca del soggiorno romano del 1568-1570 allorché Giusto Lipsio, giovane segretario per la corrispondenza in latino del cardinale Antoine Perrenot de Granvelle, ebbe la possibilità di accedere alla biblioteca personale di Fulvio Orsini, canonico del Laterano, archeologo, storico e umanista di fama, che annoverava, tra numerosi preziosissimi manoscritti, anche una copia autografa del *Canzoniere*: vd. P. De Nolhac, *La bibliothèque de Fulvio Orsini. Contributions à l'histoire des collections d'Italie et à l'étude de la Renaissance*, Paris 1887; J. Ruysschaert, *Le séjour de Juste Lipse à Rome (1568-1570), d'après ses Antiquae Lectiones et sa correspondance*, in «Bulletin de l'Institut historique Belge de Rome», 24 (1947-1948), 139-192.

¹¹ Iusti Lipsi *De constantia libri duo, qui alloquium praecipue continent in publicis malis*, Antverpiae, apud Christophorum Plantinum, 1584. La prima traduzione moderna del testo in lingua italiana si trova in G. Lipsio, *La costanza*, a cura di D. Taranto, Napoli 2004.

una vita politica accettabile nel disordine della società civile, ma anche dei *Politicorum libri sex*, pubblicati a Leida nel 1589, che mirano alla realizzazione comune del bene supremo da conseguirsi attraverso l'unità statale.¹² Da intellettuale umanista capace di travalicare i confini dell'erudizione e dell'attività ecdotica per assumere uno sguardo pragmatico sulla realtà che lo circonda, Lipsio si sente investito del compito di fornire al sovrano, ai comandanti dell'esercito e ai sudditi una filosofia pratica fondata su principi razionali e supportata da esempi e massime desunte principalmente dalla storia antica per ricavare dal passato un pensiero che dia senso al presente o, più in generale, sulla scia petrarchesca, un'antichità non confinata nel passato ma, divenuta attuale, fruibile nel presente. Se pertanto l'analisi razionale (*ratio*) consente di stabilire il valore reale delle cose esterne e di tenere a bada le passioni innaturali e perniciose che scaturiscono dal desiderio per tutto ciò che in realtà lascia l'animo indifferente (*adiaphora*), essa induce anche a sottomettersi al destino, ovvero all'accettazione di qualsiasi cosa accada che risulti insignificante per il proprio equilibrio mentale. La ragione stessa – in contrapposizione all'opinione – non è altro che il retto giudizio e il retto sentire sulle cose umane e divine. Poiché la ragione proviene da Dio, essendo di fatto parte dello spirito divino infuso nell'uomo, essa ci conduce a quelle uniche mete per le quali valga la pena lottare: la costanza e la virtù. Solo il cambiamento interiore, conseguibile attraverso i motivi fondamentali della dottrina stoica della ragione, dell'affrancamento dalle passioni, della pazienza nelle avversità e della sottomissione al fato, permette il raggiungimento della quiete in un mondo flagellato da calamità e sciagure. Tale concezione, tuttavia, non implica il ritiro dagli affari pubblici e la fuga nella vita privata perché i cittadini stoici (e cristiani) devono essere buoni cittadini per essere uomini onesti, mentre la realizzazione di un ordine politico buono e onesto dipende dalle qualità morali dei principi. Cittadini e principi virtuosi, in quanto tali, devono a loro volta piegarsi al disegno di Dio e all'immutabile potere della Provvidenza. Dinanzi a questa forza che governa l'universo l'uomo non può far altro che accomodare il proprio agire al flusso sempre mutevole degli accadimenti, siano essi benefici o rovinosi: «Non c'è altro rimedio al giogo della necessità che volere ciò verso cui essa costringe».¹³

¹² Iusti Lipsi *Politicorum Sive Civilis Doctrinae Libri Sex. Qui ad Principatum maxime spectant*, Lugduni Batavorum, ex officina Plantiniana, apud F. Raphelengium, 1589. La continuità grammatica tra le due opere viene sottolineata dallo stesso Lipsio sin dalle prime pagine della *Politica*: «Quod nunc tibi damus, Politica esse vides. In quibus hoc nobis consilium, ut quemadmodum in Constantia cives formavimus ad patiendum et parendum; ita hic eos qui imperant, ad regendum» (G. Lipsio, *La politica*, preliminari, in Id., *Opere politiche*, ed. critica a cura di T. Provvidera, pref. di M. Fumaroli, Torino 2019, 2 tt., I, I, 19).

¹³ G. Lipsio, *La costanza*, cit., I, 21, 134.

Sulla base di queste premesse concettuali appare necessaria una breve analisi della derivazione applicativa di questi orientamenti nella teoria politica moderna e dell'eventuale contributo che essi recano alla storia del pensiero politico. La principale implicazione sembrerebbe riguardare l'idea secondo la quale ognuno ha il dovere di sottomettersi all'ordine esistente delle cose, senza mai opporsi ai poteri costituiti per quanto imperfetti possano essere, ma accettandoli e, se necessario, sopportandoli con pazienza e costanza, secondo quello che Quentin Skinner ha definito «the cardinal duty of submission».¹⁴ Il tema dell'ineluttabilità degli eventi sul piano filosofico-naturale in quanto indispensabili all'ordine e alla conservazione dell'universo trova il suo analogo sul piano politico, come già nel *De constantia*, nell'accettazione delle guerre e delle tirannidi in quanto necessarie al naturale generarsi e disgregarsi delle istituzioni.¹⁵ Nel capitolo 5 del VI libro della *Politica* Lipsio a proposito della tirannide, definita «mostro crudele», osserva che ci sono due rimedi contro di essa, «eliminarla o sopportarla», per poi aggiungere subito dopo di considerare il primo «proprio di un animo sublime, al quale sembra *preferibile morire piuttosto che vedere in faccia il tiranno*».¹⁶ Se il filologo fiammingo inizialmente ammette di non essere «contrario a questo metodo», poco dopo se ne discosta parendogli il secondo «una condotta più saggia, e di maggiore utilità pubblica» e, sulla scorta di Livio, consiglia a chi è sottomesso ai tiranni di «imbracciare lo scudo piuttosto che la spada»¹⁷ prendendo così le distanze dalle dottrine calviniste e gesuitiche dei monarcomachi che animavano il dibattito politico e filosofico nell'Europa tardo cinquecentesca. Nucleo essenziale del discorso è ancora la sopportazione, uno dei capisaldi della dottrina stoica: «Non sarà dunque degno di maggior lode tollerare il tiranno?» si chiede Lipsio, per poi proseguire con le parole di Tacito: «Da Dio, infatti, proviene tutto questo, e dal cielo. *E come al pari della siccità o delle continue piogge e di tutti gli altri flagelli della natura, così dobbiamo sopportare anche la lussuria e l'avidità dei regnanti*».¹⁸

¹⁴ Q. Skinner, *The foundations of modern political thought*, Cambridge 1978, 2 vols., II, 281. Questo quadro interpretativo pecca di una certa unilateralità e semplificazione ove non si consideri anche “l'altra faccia” dello stoicismo, ossia quella di una filosofia pratica incentrata sulla figura dell'uomo “saggio” capace di non farsi influenzare dalle relazioni con le cose e con gli uomini, ma anche di resistenza agli eventi esterni, fino al suicidio o – nello stoicismo cristiano – al martirio in nome della disobbedienza.

¹⁵ G. Lipsio, *La costanza*, cit., I, 21, 134: «Ti sono sopra la testa la guerra, la tirannide, la strage, la morte, che certamente sono mandate dall'alto, né in alcun modo a tuo arbitrio».

¹⁶ Id., *La politica*, VI, 5, in ivi, 722: «Immanem belluam hanc vides. Sed quod in eam remedium? Duplex: Auferre, aut Ferre. Illud, erectioris spiritus est; cui videtur *moriendum potius, quam vultus aspiciendus tyranni* (la fonte è Cic. *off.* I, 112)».

¹⁷ Ivi, 724: «Quisquis es inter Subditos, si me audis, *scutum tibi magis quam gladium* (la fonte è Liv. *hist.* III, 53), sume».

¹⁸ Ivi, 726: «A deo enim ista et ab alto. Et quomodo sterilitatem aut nimios imbres, et cetera naturae mala; sic luxum et avaritiam dominantium tolerare (Tac. *hist.* IV, 74) debemus». Per

L'idea che nel mondo nulla vi è né di stabile né di fermo e che tale mutamento è stabilito da Dio al fine di garantire un perpetuo ripristino dell'equilibrio tra cielo e terra, conduce al paradosso della necessità della guerra, la quale seppure «autentico flagello degli Stati»,¹⁹ si trova a essere, secondo una prospettiva dai tratti stoico-cristiani, ministra vivificatrice dell'ordine minacciato dalla *vicissitudo rerum*.²⁰

L'intento di riconciliare la dottrina stoica con la fede cristiana informa anche l'intera concezione lipsiana della fortuna, un tema, come detto in precedenza, al centro del *De remediis utriusque fortune*, a buon diritto considerata «l'opera più importante di Petrarca dalla quale ricavare pensieri sulla politica».²¹ Animato dalla preoccupazione di sottomettere la fortuna al fato, quest'ultimo sempre inteso nell'accezione di provvidenza per non incorrere nelle maglie della censura, Lipsio né nel *De constantia* né nella *Politica* fornisce una descrizione chiara della propria nozione di fortuna, del suo operato o dei suoi poteri. Ciononostante, in politica come in guerra l'influenza della fortuna non deve essere sottovalutata. Riacciandosi a un *topos*, quello della dialettica tra virtù e fortuna, molto diffuso nel dibattito umanistico, da Petrarca a Leonardo Bruni fino a Machiavelli, il dotto fiammingo si sofferma sulla necessità di coniugare virtù e prudenza per tenere sotto controllo la fortuna. Ciò vale sia per il principe qualora egli aspiri ad acquistare o mantenere il potere, sia per il buon comandante dell'esercito qualora egli voglia risultare vittorioso in battaglia. Se i primi tre libri della *Politica*, dunque, affrontano il tradizionale argomento delle singole *virtutes* che si addicono al buon principe e ai suoi collaboratori, è nella seconda parte, quella

quel che concerne, invece, la cura stoica della *humana societas* quale compito precipuo e piena realizzazione della natura umana che si traduce nel dovere di intervento in favore di persone oppresse nel corpo o nell'anima da un tiranno, vd. L. Scuccimarra, *Proteggere l'umanità. Sovranità e diritti umani nell'epoca globale*, Bologna 2016; A. Clerici, *In publicis malis. Justus Lipsius and the 'double face' of Neostoicism in the European wars of religion*, in C. Cuttica-L. Kontler (eds.), *Crisis and renewal in the history of European political thought*, Leiden 2021, 259-279.

¹⁹ G. Lipsio, *La politica*, VI, 3, in Id., *Opere politiche*, cit., I, II, 699.

²⁰ Id., *La costanza*, cit., II, 21: «In verità la guerra è nata insieme al mondo e non finirà se non con quello». Sull'argomento, vd. D. Taranto, *Lipsio e la guerra necessaria*, in «Filosofia politica», XVIII, 3 (2003), 487-496.

²¹ E. Fenzi, *La Senile XIV 1 a Francesco Carrara*, in S. Stroppa, R. Brovia, N. Volta (a cura di), *Le Senili di Francesco Petrarca: testo, contesti, destinatari*, Atti del convegno internazionale, Dipartimento di Studi Umanistici Università di Torino, 5-6 dicembre 2019, Firenze 2021, 165-198: 196. Per una lettura politica del *De remediis*, si rimanda principalmente a L. Marozzi, *I capitoli «de regno et imperio» nel «De remediis utriusque fortune» di Petrarca*, in L. Geri (a cura di), *Principi prima del 'Principe'*, «Studi (e testi) italiani», 29 (2012), 25-57; M. Figorilli, *Su Machiavelli e il «De remediis» di Petrarca*, in M. Brock, F. Furlan, F. La Brasca (eds.), *La bibliothèque de Petrarque. Livres et auteurs autour d'un humaniste*, Thurnout 2011, 235-265; vd. inoltre E. Fenzi, s.v. «Politica» e «Potere», in L. Marozzi - R. Brovia (a cura di), *Lessico critico petrarchesco*, Roma 2016, 260-275 e 276-292.

dedicata alla prudenza politica e alla prudenza militare, che trovano sviluppo le idee dell'autore legate al rapporto religione-Stato e guerra-Stato e, in particolare, la convinzione della co-essenzialità tra principe e prudenza militare, quella prudenza, cioè «cui si ricorre in guerra e nei disordini [...] in quanto necessaria alla difesa e alla salvaguardia del regno», in mancanza della quale un principe «a mala pena può definirsi tale». Comune alla prudenza civile e alla prudenza militare è l'attitudine alla forza d'animo negli alti e nei bassi dell'esistenza, perché, come sostiene Lipsio sulle orme di Tacito e di Livio, chi non è mai stato ingannato dalla fortuna non è in grado di agire nelle avversità.²² L'argomento richiama subito alla mente alcuni capitoli dei *Discorsi* e dell'*Arte della guerra* di Machiavelli, autore su cui gli interessi storico-politici del professore di Leida potevano trovare non poche convergenze.²³ Ma ciò che sinora è sfuggito alla critica è che l'intera argomentazione lipsiana che riguarda i consigli e gli *exempla* militari riprende, quasi puntualmente, ampi stralci della lettera di Petrarca all'amico Luchino Dal Verme, capitano di Venezia, entrata nella raccolta delle *Seniles* come la prima del libro IV e di cui l'erudito fiammingo possedeva un'edizione pubblicata a Norimberga nel 1595 insieme al manuale militare di Onasandro (*Strategikós*) tradotto in latino da Joachim Camerarius il Vecchio e poi uscito postumo per la cura del figlio Camerarius il Giovane.²⁴ La lettera, datata Padova 1° aprile, risale al 1364, giorno in cui l'armata veneziana affidata al comando del condottiero veronese salpò da Venezia con ordine del governo della Serenissima di far rispettare ai ribelli cretesi i diritti della madrepatria. A partire dalla breve premessa,

²² G. Lipsio, *La politica*, V, 15, in Id., *Opere politiche*, cit., I, II, 608: «Qui *secundarum ambiguarumque rerum sciens, eoque interritus*. Nam isti assidue in rebus prolixis et laetis, displicent. *Nec temere adversa casuum reputat, quem fortuna numquam decepit*».

²³ Numerosi sono i riferimenti bibliografici che mettono in rilievo i diversi e significativi accostamenti al pensiero del Segretario fiorentino nelle opere lipsiane. Tra questi, ci si limita a ricordare: F. Hörcher, *The lion and the fox: Montaigne, Lipsius and post-machiavellian conservative prudence*, in «teoria polityki», 3 (2019), 161-173; A. Clerici, *Trust, heresy and rebellion: reactions to Machiavelli in the early Dutch revolt (1572-1587)*, in L. Kontler-M. Somos (eds.), *Trust and happiness in the history of European political thought*, Leiden 2017, 257-280; S. Visentin, *La disputa tra Dirck Coornbert e Justus Lipsius, ovvero l'emergenza di un'antropologia machiavelliana nell'umanesimo olandese*, in «Storia del pensiero politico», 2 (2015), 203-226; J. Soll, *The reception of The Prince 1513-1700, or why we understand Machiavelli the way we do*, in «Social Research», 81, 1 (2014), 31-60; R. Bireley, *The counter-reformation prince: anti-machiavellianism or Catholic statecraft in early modern Europe*, Chapel Hill and London 1990.

²⁴ P. Zangrius, *Catalogus Bibliothecae I[usti] Lipsii A[nn]o 1606*, Leiden University Library, ms. Lips. 59, f. 17r: «Onosander, *De re militari*, 8, Noribergae, 95». La voce si riferisce all'opera intitolata *Onosandri graeci auctoris, De re militari commentarius in latinum sermonem conversus, a Joachimo Camerario Pabepergensis, [...] nunc primum a filiis editus. Cum prooemio ad D. Lassarum Swendium et epistola ipsius lectu dignissima. Praeterea Francisci Petrarcae, de officio et virtutibus imperatoris*, Noribergae [in officina gerlachiana, per Paulum Kaufmannum], 1595. L'epistola petrarchesca si trova alle pp. 117-150.

in cui ci si imbatte nell'identico ironico riferimento di Lipsio al filosofo peripatetico Formione,²⁵ reo di aver indetto una conferenza sui doveri del generale e sull'arte militare alla presenza di Annibale, pur non avendo alcuna competenza in materia, in tutta la trattazione petrarchesca non vi è materia che non si trovi disseminata nelle pagine delle opere di Lipsio. Essa si traduce essenzialmente nell'illustrazione delle quattro qualità che già secondo Cicerone erano indispensabili a un buon generale, cioè a dire la conoscenza dell'arte militare, la virtù, l'autorevolezza e la fortuna, dalla cui analisi discende l'opposizione tra virtù e valore del mondo antico e degenerazione e corruzione dell'epoca moderna, la condanna all'uso ricorrente delle truppe mercenarie, l'altrettanto risoluta riprovazione delle sfrenatezze delle soldatesche ai danni delle popolazioni locali a causa del mal comando dei loro superiori, di contro al disciplinatissimo esercito romano diretto dall'eccezionale guida dei suoi comandanti,²⁶ l'elenco delle virtù secondarie indispensabili al buon comandante, tra cui la lealtà, l'eloquenza, il senso di misura e di temperanza, l'affabilità e la gentilezza di comportamenti, e infine l'osservazione, tipicamente umanistica, dell'importanza dello studio delle lettere per il capitano militare poiché esse perfezionano il giudizio e somministrano validi consigli di prudenza, come insegna l'esempio di Giulio Cesare il quale nel clima tumultuoso di agitazioni civili e militari non lasciava trascorrere un solo giorno senza leggere o scrivere.²⁷ L'evidenza testuale dei numerosi affioramenti petrarcheschi nelle opere di Lipsio, riconducibili in modo particolare alla vasta produzione epistolare del poeta aretino, insieme alle molteplici affinità concettuali che accostano il dotto brabantino e il Segretario fiorentino, già all'epoca oggetto di biasimo tanto da parte cattolica quanto protestante, sembrano avvalorare l'ipotesi di una possibile continuità, piuttosto che di una

²⁵ Sen. IV, 1, vol. I, 414: «Non vereor ne me irrideas ut Hanibal Phormionem»; G. Lipsio, *La politica*, V, 16, in Id., *Opere politiche*, cit., I, II, 624: «Ridear, nec immerito aliquis me dixerit delirum illum Phormionem».

²⁶ Sen. IV, 1, vol. I, 450. Il motivo, come quello precedente sulla perniciosità delle truppe mercenarie, è assai frequente nei trattati lipsiani, compresi quelli esplicitamente dedicati all'arte della guerra, quali il *De militia romana*, pubblicato nel 1595 nella forma di un lungo commentario di alcuni capitoli del libro VI delle *Historiae* di Polibio, autore poco conosciuto nel Medioevo e la cui riscoperta si deve proprio a Machiavelli; i *Polioretica* (1596), che contengono un'edotta discussione di tattica militare e di sistemi di difesa ove vengono illustrati e descritti in modo dettagliato le macchine belliche romane e i proiettili usati in battaglia; l'*Admiranda sive De magnitudine romana* (1598), in cui si lodano le virtù politiche e militari dei Romani in quanto componenti essenziali del successo dell'Impero e della sua estensione.

²⁷ Sen. IV, 1, vol. I, 428-432; G. Lipsio, *Monita et exempla politica*, I, 8, in J. Lipsius, *Monita et exempla politica/Political admonitions and examples*, ed. by J. Papy, T. Van Houdt and M. Janssens, Leuven 2022, 256-266 (l'esempio di Giulio Cesare si trova a p. 262).

irriducibile frattura, tra il pensiero politico di Machiavelli e la tradizione umanistica che in Petrarca trova il suo autentico promotore.²⁸

Strettamente connessa alla concezione stoica del fato e della fortuna è la questione del rapporto tra libertà umana e predestinazione divina, anch'essa di notevole impatto sull'elaborazione teorica circa la funzione e il valore dello Stato e dell'arte politica. L'intricato nesso tra fato e forme di governo, destino e dinastie regnanti costituisce, infatti, il nucleo fondativo del programma politico neo-stoico lipsiano. Seppure con diverse rielaborazioni, il tema fato-provvidenza ricorre in tutte le opere dell'umanista fiammingo, dal *De constantia* ai *Politicorum libri sex*, fino a occupare un posto centrale nei più tardi *Monita et exempla politica* (1605) e ovviamente negli scritti teoretici dedicati allo stoicismo pubblicati tra il 1603 e il 1604.²⁹ Sulla scorta di Seneca, ma anche dei trattati ermetici, che avevano trovato ampia circolazione dalla traduzione latina di Marsilio Ficino, Lipsio comprende e accetta che tutto è governato dalla Provvidenza, intelligenza ordinatrice di Dio e origine di ogni umana esperienza. Nell'assimilare la Natura, la Provvidenza e Dio, inteso come *Logos*, l'intelligenza divina o l'anima del mondo, egli fa del mondo un ordine che è razionale (*ordo rationalis*) governato dalla provvidenza immanente di Dio. Ne consegue che sarebbe vano e stolto resistere alla Provvidenza e al Fato. Il Fato è quindi la causa prima (*prima causa*), mentre il libero arbitrio dell'uomo si colloca nella sfera delle cause secondarie (*causa secundae*). Lungi dall'essere un invito ad abbandonare gli affari pubblici, la dottrina etico-politica lipsiana si traduce in un'esortazione da un lato ai cittadini affinché convivano con il Fato agendo sulle cause secondarie attraverso le quali esso stesso opera, dall'altro ai governanti affinché adottino la costanza e usino la prudenza per cogliere e seguire con obbedienza il piano divino di Dio: solo il sovrano che si piega alla Provvidenza e alla necessità delle cose e che ad esse conforma il suo governo e la sua azione, detiene il vero potere in quanto promuove il bene comune. Quanto al libero arbitrio, per Lipsio, come in Seneca (*De vita beata*, 15, 7) la vera libertà consiste nell'obbedienza a Dio. Secondo questa concezione il potere della Provvidenza si manifesta anche nella necessità che conduce alla decadenza e alla distruzione di tutte le cose temporali e umane. Poiché

²⁸ Vd. a riguardo F. D'Alessandro, *Il Principe di Machiavelli e la lezione delle Familiars di Francesco Petrarca*, in «Aevum», 80, 3 (2006), 641-669.

²⁹ Su questi testi lipsiani dedicati alle dottrine stoiche, vd. in particolare J. L. Saunders, *Justus Lipsius: the philosophy of Renaissance stoicism*, New York 1955; J. Lagrée, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme. Étude et traduction des traités stoïciens De la Constance, Manuel de philosophie stoïcienne, Physique des stoïciens (extraits)*, Paris 1994, 59-63; J. De Landtsheer, *Justus Lipsius (1547-1606) and Lucius Annaeus Seneca*, in U. Särtryck (ed.), *Kungl. Humanistiska Vetenskap-Samfundet i Uppsala, Annales Societatis Litterarum Humaniorum Regiae Upsaliensis, Arsbok 1998*, 217-238; J. Papy, *Lipsius's (neo-) stoicism: constancy between Christian faith and stoic virtue*, in H. W. Blom - L. C. Winkel (eds.), *Hugo Grotius and the Stoa*, Assen 2004, 47-72.

il declino e la morte sono parte dell'ordine fondamentale delle cose, la necessità non opera solo nel mondo naturale. Anche negli organismi politici, nelle città, negli Stati e nei regni, come ampiamente illustrato nelle opere di Lipsio, l'inizio, la crescita, la prosperità e il declino fanno parte della legge eterna, del decreto divino: «Voi che governate regni e Stati, sappiate che tutto si muove e si volge ora in alto ora in basso, e che *non v'è cosa che abbia la sorte di star sempre al medesimo posto*».³⁰ E ancora: [...] *È questa, infatti, la perfida e perpetua legge del fato che pervade ogni cosa: quando si arriva al sommo, di nuovo e con maggior velocità dell'ascesa, si ripiomba nello sprofondo*;³¹ e infine con Ovidio: «Così vediamo che ogni cosa muta, / ora un popolo diventa potente, / ora un altro decade».³² Il programma etico-politico del professore di Leida giunge così al suo compimento: egli accoglie l'idea ermetica che considera Dio come anima del mondo, interpretato come «il Tutto in cui esiste ogni essere vivente»; identifica il Fato degli stoici con la Ragione provvidenziale di Dio e segue Agostino nel sostenere che il Fato non interferisce in alcun modo con il libero arbitrio di Dio, poiché è causa di tutto, anche se non ogni atto è un effetto diretto del Fato. L'auspicio è quello di dare vita a una nuova etica laica che si imponga a complemento della morale cristiana e biblica. Ad analoga conclusione parrebbe condurre la concezione petrarchesca dei *Trionfi*, dove la desiderata quiete e stabilità non si realizza nell'abbandono di ogni umano sentire per annullarsi nel divino, ma nel rendersi simile a Dio, conquistando una eternità, ovvero quella cessazione della fuga del tempo che gli era inaccessibile nella vita terrena.

Breve sintesi: Il contributo intende soffermarsi su alcuni aspetti della riflessione petrarchesca sul tempo nel tentativo di individuare i nuclei tematici che si andranno a configurare come caratteristiche peculiari della nuova scienza politica in età moderna. In particolare, prendendo in considerazione la matrice stoica che sottende l'elaborazione letteraria e filosofica di Petrarca sarà possibile comporre le apparenti antinomie su cui si fondano alcuni dei principali orientamenti del pensiero politico di Giusto Lipsio.

Parole chiave: Francesco Petrarca, Giusto Lipsio, stoicismo, tempo, fato.

Abstract: The contribution aims at focusing on some aspects of Petrarch's conception of time in the attempt to identify the main topics that ultimately shaped the new

³⁰ G. Lipsio, *Annotazioni alla Politica*, I, 4, in Id., *Opere politiche*, ed. critica a cura di T. Provvidera, Torino 2020, vol. II, 26: «Vos qui in Regno aut Republica, scite: ferri et volvi omnia sursum, deorsum, et nullius rei eodem semper loco stare fortunam (la fonte è Sen. *cons. ad helv.* 7, 10)».

³¹ *Ibid.*: «Nam fati maligna perpetuaque in omnibus rebus lex est, ut ad summum perducta, rursus ad infimum; velocius quidem quam ascenderunt, relabantur (la fonte è Sen. *ret. controv.*, I, 6)».

³² *Ivi*, 28: «Sic omnia verti / Cernimus, atque alias assumere pondera gentes, / Concidere has (Ov. *metam.*, XV, 220-222)».

political science in the modern age. More specifically, by considering the Stoic background that underlines Petrarch's literary and philosophical views, it would be possible to settle the apparent antinomies on which some of the main trends of Justus Lipsius's political thought are based.

Keywords: Francesco Petrarca, Justus Lipsius, stoicism, time, fate.