

LA SPERANZA E LE SUE SIROCCHIE NEL *DE REMEDIIS* DI PETRARCA

JIRÍ ŠPIČKA

Univerzita Palackého
Katedra romanistiky
Křížkovského 10
CZ-771 80 Olomouc
Czech Republic
jiri_spicka@hotmail.com

I personaggi che dialogano nel *De remediis* di Petrarca, *Gaudium et Spes* nel primo libro, *Dolor et Metus* nel secondo, fronteggiati dalla *Ratio*, si mostrano come fortemente schematici e piatti. Il presente intervento si propone di cercare il significato dei quattro moti dell'animo all'interno della filosofia stoica, di analizzare il loro rapporto con la morale cristiana nonché i loro rapporti reciproci. L'accento è posto in particolare sul personaggio della *Spes* e si cerca di commentare, su base lessicale, la presenza dei termini che la riguardano nel testo del *De remediis*.

A Petrarca furono sempre cari personaggi allegorici, travestimenti e figure simboliche. Li incontriamo nelle scene allegoriche dei *Triumphs*, nelle egloghe del *Bucolicum carmen*, nel *Secretum* e occasionalmente anche nei *Fragmenta* e nelle *Epystole*.

I personaggi del *De remediis*, vittime della valutazione negativa dell'opera, considerata schematica e noiosa, non si sono ancora guadagnati un'attenzione adeguata da parte della critica. In questo breve intervento cercherò di mettere in evidenza in linea di massima alcune fondamentali caratteristiche e funzioni dei personaggi dialoganti con la Ragione.

Il *De remediis*, diviso in due libri, ognuno con un'ampia introduzione, è un colloquio in cui la *Ratio* dialoga con il *Gaudium* e la *Spes* nel primo libro, e con il *Dolor* e il *Metus* nel secondo. Il messaggio di ambedue i libri è univoco: l'annientamento di tutto quello che è terreno e materiale. L'unico vero bene è la virtù, proclama Petrarca in accordo con gli stoici. La virtù consiste nella stabilità e nella tranquillità dell'animo ed

è necessaria per raggiungere l'*apatheia*, lo stato dell'assoluta autonomia dell'individuo di fronte al mondo circostante. La fonte da cui Petrarca attinse tale dottrina sono soprattutto le *Tusculane* di Cicerone, più precisamente il libro IV.¹ Il male, spiega Cicerone in questa sede, consiste nel vizio, in tutto ciò che turba l'animo, soprattutto nelle quattro *perturbationes*, chiamate in altri luoghi anche *motus*, *passiones* o *affectus animi*, quali sono *voluptas*, *cupiditas*, *metus* ed *aegritudo*.²

Dal punto di vista terminologico la linea che conduce dalle *Tusculane* al *De remediis* non è perfettamente dritta: dei quattro termini Petrarca usa inalterato solo *metus* mentre gli altri passano attraverso il filtro della filosofia medievale. Presso San Girolamo gli affetti dell'animo sono *metus*, *spes*, *aegritudo* e *gaudium*, presso Sant'Agostino sono *laetitia*, *tristitia*, *cupiditas* e *timor*. La versione petrarchesca del *De remediis* si trova già nel trattato pseudo-agostiniano *De spiritu et anima*, attribuibile ad Alchero di Clairvaux, il quale distingue appunto *gaudium*, *spes*, *dolor* e *metus*; tuttavia non è sicuro se Petrarca conobbe quest'opera.³

¹ Cfr. Cicero: *Tusc. disp.* IV, 6, 11; rinviando a Zenone Cicerone spiega: "Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio. [...] Partes autem perturbationum volunt ex duobus opinatis bonis nasci et ex duobus opinatis malis; ita esse quattuor, ex bonis libidinem et laetitiam, ut sit laetitia praesentium bonorum, libido futurorum, ex malis metum et aegritudinem nasci censent, metum futuris, aegritudinem praesentibus"; cfr. *ibidem* III, 11, 24. Cito da Cicero, *Tusculanarum disputationum ad Brutum libri quinque*, ed. C. F. W. Müller, Leipzig: Teubner, 1888. L'uso delle *Tusculane* è ormai documentato materialmente, dal ms. Vitt. Em. 1632, cfr. S. Rizzo: 'Un nuovo codice delle "Tusculanae" dalla biblioteca del Petrarca', in: *Atti del IX colloquium tullianum, Courmayeur, 29 aprile – 1 maggio 1995*, Roma: Centro di studi ciceroniani, 1996: 75–104.

² Cicerone ancora precisa che i moti dell'animo sono nocivi in alcuni casi non tanto per la loro qualità, ma per la quantità, dato che in piccole dosi possono essere anche salutari. Ad es. il *metus* moderato coincide con la *prudentia* che è addirittura una virtù: "Nam cum ratione animus movetur placide atque constanter, tum illud gaudium dicitur; cum autem inaniter et effuse animus exultat, tum illa laetitia gestiens vel nimia dici potest, quam ita definiunt: sine ratione animi elationem. Quoniamque, ut bona natura adpetimus, sic a malis natura declinamus, quae declinatio cum ratione fiet, cautio appelletur, eaque intellegatur in solo esse sapiente; quae autem sine ratione et cum exanimatione humili atque fracta, nominetur metus; est igitur metus a ratione aversa cautio." (*Tusc. Disp.* IV, 6, 13). "Omnium autem perturbationum fontem esse dicunt intemperantiam, quae est a tota mente [a recta ratione] defectio sic aversa a praescriptione rationis, ut nullo modo adpetitiones animi nec regi nec contineri queant" (*Tusc. Disp.* IV, 9, 22). Cfr. anche *ibidem*, IV, 31, 66. Intransigente è, d'altra parte, lo stoicismo di Seneca, cfr. *Ep.* 116. A questo problema si lega anche la finora non spiegata questione della *mediocritas* petrarchesca e del peripatetismo, fra tanti possibili rimandi cfr. F. Rico: *Vida u obra*, Padova: Antenore, 1974, *passim*, e J. Špička: *Agostino, Francesco, Verità. Chi è chi nel Secretum di Petrarca*, Praha: Istituto Italiano di Cultura, 1999: 52–67.

³ Una breve rassegna della presenza dei termini l'avevano fatta Heitmann e Martielli. Cfr. K. Heitmann: *Fortuna und Virtus. Eine Studie zu Petrarcas Lebensweisheit*, Köln

Piuttosto sembra che alla soluzione petrarchesca avesse contribuito un'autorità poetica. Nel *Secretum*, opera in molti punti affine al *De remediis*, Agostino spiega a Francesco come l'anima è contagiata dal corpo, citando un passo dell'*Eneide* di Virgilio, dove Anchise spiega ad Enea che l'infausto contatto tra i corpi e le anime fa sì che quest'ultime "metuunt cupiuntque dolent gaudentque".⁴ Se Petrarca stesso non avesse trovato il legame tra questo verso e la teoria dei quattro moti dell'animo, questo non gli sarebbe comunque rimasto inosservato. Infatti lo commenta Sant'Agostino nel *De civitate Dei*, uno dei primi libri posseduti e studiati da Petrarca, e ci si sofferma anche Servio il cui commento accompagna il testo dell'*Eneide* nel famoso codice Ambrosiano. Servio fa appunto riferimento alle passioni dell'animo, al "dolere et timere" e

& Graz: Böhlau, 1958: 93; San Girolamo: *In Ioel* I 4 (PL 25, 951f.) e Sant'Agostino: *In Zach.* I 1 (PL 25, 1429); per tutta la problematica dei *motus animi* cfr. pp. 89–96. Altro punto poi sarebbe studiare la percezione di tali classifiche. Nel trattatello *De remediis fortuitorum* dello Pseudo-Seneca, diretto modello del *De remed.*, parla una voce definibile come *Dolor-Metus* e un'altra, simile alla *Ratio* petrarchesca, cfr. Seneca, *Opera*, III, ed. F. Haase, Leipzig: Teubner, 1886: 446–457. Il testo reca la spiegazione "ubi describitur sensus conquerens et ratio respondens"; una simile interpretazione comprova Meersseman, il quale ricorda inoltre, che nella biblioteca di Oliviero Forzetta l'opera portava il titolo *De sensu et ratione*, cfr. G. G. Meersseman: 'Seneca maestro di spiritualità', *Italia medievale e umanistica* 16, 1973: 49–50. Anche Jacques Bauchant, il quale tradusse il *De remediis fortuitorum* in francese per il re Carlo V "puts Gallio for Sensuality and Seneca for Reason", cfr. H. R. Patch: 'The Tradition of the Goddess Fortuna in Medieval Philosophy and Literature', *Smith College Studies in Modern Languages* 3, 1922–1924: 206. Un'altra rassegna terminologica è riportata da B. Martinelli: *Il "Secretum" conteso*, Napoli: Loffredo, 1982: 101–102: Alchero di Clairvaux (*De spiritu et anima*, IV, PL 40, 782) classifica *gaudium, spes, dolor, metus*; Giuliano Pomerio (*De vita contemplativa*, III 31, PL 59, 514 A) scrive di *aegritudo, metus, laetitia, libido* (Petrarca possedeva quest'opera nel ms. Par. lat. 2151); la stessa distinzione fa l'amico di Petrarca e insegnante di greco Baarlam di Seminara (*Ethica secundum Stoicos*, PG 151, 1353–1364).

⁴ Cfr. *Secr.* I, p. 44, a c. di E. Carrara, Torino: Einaudi, 1977. Cfr. *Aen.* VI, 730, citato anche nella *Fam.* II, 5, 4. Sull'argomento vedi le nn. 139–140 dell'ammirabile commento di E. Fenzi al *Secretum*, Milano: Mursia, 1992: 313–314. Analogamente Sant'Agostino nelle *Conf.* X, 14, 22 e nel *De civ. dei* XIV, 3, elenca le "perturbationes animi" che sono "cupiditas, laetitia, metus, tristitia". Da quest'ultima fonte, pare, proviene l'idea di citare il passo virgiliano. "Ut Augustino placet" scrive Petrarca nel *De remed.* (II, *Pref.*, 35, 350) e riferisce il concetto: "Quendam tandem illa passionum quattuor tempestas ac rabies, Sperare seu Cupere et Gaudere, Metuere et Dolere, que rerum inter scopulos, procul a portu miserum alternis flatibus animum exagitat?" (II, *Pref.*, 35). Cito dall'edizione F. P.: *Les remèdes aux deux fortunes*, a c. di C. Carraud, Jérôme Millon, Grenoble 2002, 3 voll. Il numero romano indica il libro del *De remed.*, i numeri arabi indicano il dialogo e il paragrafo; nei paragrafi molto lunghi indico anche il numero della riga. Cfr. anche C. H. Rawski: *Petrarch's Remedies for Fortune Fair and Foul*, Bloomington: Indiana University Press, 1991, vol. 2, p. 35–36, n. 60–61.

al “gaudere et cupere”.⁵ Se consideriamo *timere* e *metuere* sinonimi, Petrarca dovette cambiare solo il verbo *cupere*, inteso come desiderio di cose future, con il verbo *sperare*.

Il poeta, che fin dalla sua giovinezza era molto familiare sia con l'*Eneide* sia con le *Tusculane* e che prediligeva il tema del dissidio dell'animo, utilizzò la teoria dei quattro moti dell'animo in varie sue opere⁶ per arrivare finalmente al *De remediis*, un monumento edificato appunto su questo concetto stoico.

Anche se sono proprio i quattro moti dell'animo che insieme alla *Ratio* unificano la vasta materia del trattato, la spiegazione che Petrarca dà di questa scelta è assai ridotta. La teoria dei *motus animi*, la quale in un lavoro tanto ambizioso dovrebbe essere esposta e sviluppata con precisione, è brevemente introdotta nella prefazione al primo libro:

Sic autem ad legendum venies, quasi quattuor ille famosiores et consanguineae passiones animi, spes seu cupiditas et gaudium, metus et dolor, quas due sorores equis partibus prosperitas et adversitas peperere, hinc illinc humano animo insultent: que vero arci presidet ratio, his omnibus una respondeat clipeoque et galea, suisque artibus et propria vi, sed celesti magis auxilio circumfrentia hostium tela discutiat. Ea michi de tuo ingenio spes est, ut unde victoria stet facile iudices.⁷

In seguito la teoria è ricordata nella prefazione al secondo libro (cfr. più avanti) e un suo riflesso si trova nel dialogo *De discordia animi fluctuantis* (II, 75, 16):⁸

⁵ Cfr. K. Heitmann: *Fortuna...*, *op.cit.*: 92, riproduce l'annotazione di Servio: “Varro et omnes philosophi dicunt, quattuor esse passiones, duas a bonis opinatis, et duas a malis opinatis rebus; nam dolere et timere duae opiniones malae sunt, una praesentis, alia futuri. Item gaudere et cupere opiniones bonae sunt, una praesentis, alia futuri.” Cfr. Varro: *De ling. lat.* V, 59. Sul codice S. P. 10/27 cfr. ad es. M. Feo: ‘Petrarca, Francesco’, in: *Enciclopedia Virgiliana*, vol. IV, Roma: Istituto di Enciclopedia Italiana, 1988: 53–78.

⁶ Cfr. *RIV* XXXII, 11: “l riso e ’l pianto, et la paura et l’ira”; CLII, 3: “in riso, e ’n pianto, fra paura et spene”; CLXXVIII, *passim*; CCLII, 1–2: “In dubbio di mio stato, or piango, or canto, / et temo et spero”; CXXIX, 8: “or ride or piange, or teme or s’as-secura”; CCXCV, 4: “o spera o teme”. Cfr. anche G. Ponte: *Introduzione*, in F. P.: *Rime sparse*, Milano: Mursia, 1979: 7. Nel *Rer. mem.* III, 84, 2, parlando di Panezio, Petrarca osserva: “Hinc fortuna sevit, hinc blanditur, hinc iuventus effundit, hinc senectus contrahit, hinc morbi obsident, hinc minatur mors, hinc alienis et externis motibus quatimur, hinc intrinsicis et nostris superbia attollit, metus deicit, spes suspendit, cupiditas inflammat, gaudium dilatat, dolor angustat.” Altri richiami in *Fam.* III, 1; VIII, 1, 33; VIII, 7, 10; X, 4; XX, 12, 3; XXI, 9, 19; XXII, 12, 20; *Sen.* I, 5; XVI, 9. Cfr. anche la presenza dei quattro termini in Augustinus, *Conf.* X, 14, 21; *De civ. Dei*, IX 4, XIV 3.

⁷ Cfr. *De remed.* I, *Pref.*, 17. Sul rapporto di fratellanza. Cfr. *De remed.* I, *Pref.*, 17 e K. Heitmann: *Fortuna...*, *op.cit.*: 89–90.

⁸ Sulle fonti ciceroniane di questo passo cfr. S. Rizzo: *Un nuovo codice...*, *op.cit.*: 98–9.

Dumque hoc in statu fueris, nunc letus, nunc tristis, nunc pavidus, nunc securus... quoniam natura malorum semper varia est, ubi hoc, inquam, feceris, preter animi quietem, rerum optimam, uniformitas quoque vultus ac tranquillitas consequetur, nec spe ulla, nec metu, nec merore mutanda nec gaudio.

Un vago accenno si può trovare forse in dialogo II, 118, 10 (*De voluntaria in seipsum manuum iniiectione*), dove nel discorso sul *tedium vite* la *Ratio* osserva:

Hi autem animorum flatus atque angores, he nubes ac procelle, que in scopulos fragilem vite cymbam trahunt, e sola stultitia oriuntur.

Questi *flatus* e *procelle* sono riconducibili ai quattro moti dell'animo, soprattutto se ci ricordiamo del passo del *Secretum*, dove Petrarca, interpretando allegoricamente *Eneide*, vede nel racconto sull'antra del re Eolo e dei venti che egli doma un'immagine della ragione che doma le passioni dell'animo.⁹

Eppure l'applicazione della dottrina stoica nell'opera che vuole essere un *remedium fortune* e che vuole nello stesso tempo trasmettere lo spirito della mortificazione e della trascendenza cristiana, presenta qualche complicazione filosofica. La morale stoica è strettamente collegata con la scienza della natura e con la logica, con un *logos* la cui armonia non è uguale a quella garantita dalla divina provvidenza cristiana.¹⁰ Sorgono qui numerosi interrogativi sulla vera natura di alcune posizioni filosofiche di Petrarca. Nel *De remediis* l'umanista svela in pieno la sua scarsa inclinazione alla filosofia speculativa e si abbandona all'elettismo indistinto. Tale rinuncia all'argomentazione filosofica comunque non induce Petrarca a sacrificare il ricorso agli elementi filosofico-scientifici quali ad esempio il concetto della lite dell'anima e della lite universale degli elementi,¹¹ argomento largamente sviluppato nella

⁹ Cfr. *Secr.* II, p. 104; *Aen.* I, 52-57. Per le esposizioni allegoriche petrarchesche di Virgilio cfr. E. Ardissino: 'Petrarca e l'allegorizzazione dell'Eneide', in: *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 149, 1990-1991: 239-266, Classe di scienze morali. A. Noferi: 'La senile IV 5: crisi dell'allegoria e produzione del senso', *Quaderni petrarcheschi* 10, 1993: 683-695; ultimamente E. Fenzi: 'L'ermeneutica petrarchesca tra libertà e verità (a proposito di Sen. IV, 5)', *Lettere Italiane* 54, 2002: 170-209. Per la Ragione come "arbiter amoris" cfr. *RVF* CCCLX (Quel'antico mio dolce empio signore).

¹⁰ Cfr. G. Verbeke: 'Ethics and logic in Stoicism', in: M. J. Osler (ed.): *Atoms, "Pneuma", and Tranquility. Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991: 11: "Moral behavior is essentially a life in conformity with reason, Logos."

¹¹ Cfr. M. Françon: 'Petrarch, Disciple of Heraclitus', *Speculum* 11, 1936: 265-271. L'autore è convinto che "the wheel of fortune represents the dynamic conceptions of

prefazione al secondo libro, oppure il legame tra gli affetti dell'animo e la dottrina fisiologica dei quattro umori corporali.¹² Non sono comunque soltanto i moti dell'animo che soffrono di un *deficit* concettuale: la stessa laconicità ed anche ambiguità colpisce addirittura la figura della stessa Fortuna.¹³

Accontentiamoci, dunque, della limitatezza dell'analisi filosofica di Petrarca e osserviamo come i quattro moti dell'animo agiscono in veste di personaggi. Il *De remediis*, come ho detto, è solitamente presentato come un colloquio tra la Ragione e due interlocutori: il Gaudio e la Speranza nel primo libro, il Dolore e il Timore nel secondo. In realtà, con l'eccezione del primo dialogo del primo libro la Ragione non dialoga mai con una coppia di personaggi, come diffusamente si crede, ma con il *Gaudium* nel primo libro e con il *Dolor* nel secondo, i quali sono sostituiti dalla *Spes* e dal *Metus* solo in casi specifici. Dalla lettura risulta che la *Spes* e il *Metus*, cioè i due moti dell'animo consistenti nell'attesa, intervengono solo in alcuni dialoghi, e in particolare in quelli che si riferiscono a situazioni future. La presente osservazione può essere comunque solo indicativa mancando per ora un'edizione critica del testo. Nella maggioranza dei casi la collazione provvisoria mostra la concordanza dei testi, ma in alcuni dialoghi varie edizioni adottano soluzioni diverse. Anche se la frequenza di letture adiafore è modesta, ci si può aspettare che la decisione finale su quale protagonista chiamare sulla scena spettasse anche ai copisti o agli editori antichi.

Heraclitus, his theory of the cyclical character of the world" (p. 270) e che "Petrarch was thoroughly imbued with the philosophy of Heraclitus" (p. 271).

¹² Cfr. *De remed.* II, 75, 4; II, *Pref.*, 30 e 33. Sul tema della *lis* nel Petrarca e sui quattro umori cfr. C. H. Rawski: *Petrarch's Remedies...*, *op.cit.*: vol. 4, p. 24, n. 85, rispettivamente pp. 84-85, n. 84.

¹³ Cfr. *De remed.* I, *Pref.*, 5, 51: "fortuna, que, ut aiunt, magne rerum partis imperium tenet"; II, *Pref.*, 35: "Neque vero te moveat fortune nomen... cum his maxime qui doctrina minus fulti essent hec necessaria previderem, noto illis et communi vocabulo usus sum." Così si esaurisce l'esposizione filosofica di un concetto pur così importante. Un chiarimento più dettagliato si trova comunque in una lettera scritta nel 1361 dopo la prima stesura del trattato, la *Fam.* XXII, 13 a Pierre Bersuire, dove l'umanista si preoccupa se nell'orazione davanti a Giovanni II il Buono nel gennaio dello stesso anno non avesse dato troppa enfasi al potere della dea, cfr. *Collatio coram Domino Iohanne Francorum rege*, in *Opere latine*, 2, a c. di A. Bufano, Torino: UTET, 1975: 1286-1308. Cfr. U. Dotti: *Vita...*, *op.cit.*: 339, che rinvia alla *Fam.* XXII, 12, 13 (dicembre 1360). Un'altra lettera importante è la *Sen.* VIII, 3 indirizzata nel 1367 a Tommaso del Garbo, in cui Petrarca nuovamente difende il suo uso della Fortuna "publicatum loquendi morem secutus". Cito da C. H. Rawski: *Petrarch's Remedies...*, *op.cit.*: 26-29. Dettagliatamente su tutto ciò K. Heitmann: *Fortuna...*, *op.cit.*: 25-57.

Dei quattro *motus animi* il più interessante, multiforme e problematico è il personaggio della *Spes* che oltre che protagonista può essere anche argomento. Le parole *spes* e *sperare*, in tutte le loro forme grammaticali, appaiono nel *De remediis* 334 volte e la *spes* è argomento principale di 15 dialoghi.¹⁴ In questa marea di concordanze mi limiterò a ricordare solo alcuni tratti fondamentali.

Generalmente è lecito dire che la speranza si manifesta in due polarità e in due sistemi filosofici: come speranza legittima o illegittima, nel sistema dei valori laico o cristiano. Non è necessario penetrare nelle sottigliezze della filosofia per rendersi conto che la speranza, che nel sistema stoico è un indesiderabile moto dell'animo, appartiene invece nel sistema cristiano alle tre virtù teologali. Un problema nasce comunque già sul versante laico, visto che la speranza appare in alcuni casi come contrappeso o rimedio all'azione dei "colleghi" *Dolor* e *Metus*, basandosi sul principio dei *contraria*. È, del resto, anche la stessa *Ratio* che spera¹⁵ e la speranza, addirittura, è raccomandata in quanto speranza nel cambiamento della Fortuna. Ciò mette in dubbio l'impostazione morale del *De remediis*, il quale insegna che la Fortuna è irrilevante per la vera felicità o infelicità.

Non è però la prima volta che Petrarca oscilla fra l'intransigente *apatheia*¹⁶ e una celata speranza nella prospera fortuna: un equivoco simile si trova già nel dibattito sull'accidia nel *Secretum*, in cui Agostino via via abbandona l'iniziale severa posizione stoica e diventa piuttosto un consolatore di Francesco, afflitto dall'onnipotente dea.¹⁷

Osserviamo alcuni esempi della surricordata classificazione della speranza. Quando il *Dolor* si lamenta di aver concesso una malleveria, la speranza da lui avuta nel buon esito degli affari dell'amico si mostra nella sua veste più caratteristica, come "la più fallace di tutte le cose".¹⁸

¹⁴ Cfr. *De remed.* I, 1: *De etate florida et spe vite longioris*; I, 102: *De spe vincendi*; I, 105: *De spe pacis*; I, 109: *De spe bona*; I, 116: *De sperato principis adventu*; I, 117: *De spe fame post obitum*; I, 118: *De gloria ex edificiis sperata*; I, 119: *De sperata gloria ex convictu*; I, 120: *De multiplici spe*; I, 121: *De pace animi sperata*; I, 122: *De spe vite eterne*. Quelli che si possono aggiungere per materia sono: I, 110: *De hereditatis expectatione*; I, 112: *De promissis aruspicium*; I, 114: *De expectatione filii, vel amici, vel villici, vel uxoris*; I, 115: *De expectatione meliorum temporum*.

¹⁵ Cfr. *De remed.* II, 119, 20: "quin et plusculum divine opis tibi, ni respuis, affuturum spero, non quia tu melior, sed quod tu gratuito Dei amore felicior, qui negata magnis et sapientibus abscondita, concessit parvulis et revelavit indoctis."

¹⁶ Nel *De remediis* cfr. I, 89, 7-8: "*Gaudium*. E carcere digressus gaudeo. *Ratio*. Bonum in hoc, ut in reliquis, consilium erat neque nimium gaudere neque nimium dolere, sed equanimitatem omni in statu ceu vite gubernaculum tenere..."

¹⁷ Cfr. *Secr.* I, pp. 86-108.

¹⁸ Cfr. *De remed.* I 14,10 (*De vadimonio*).

Ratio. [...] Quod si dicas defuisse in tempore ferende opis facultatem, fuisse autem de futuro spem, qua postmodum destitutus sis, nondum ergo didiceras, ut fallacissima rerum omnium spes est: nichil invenias quod tam crebro vos fallat: nichil est tamen cui tam cupide credatis, tam subdola et tam blanda est; ita se dulciter ac latenter insinuat, sic invita divellitur.

Un interessante esempio della speranza illegittima è il dialogo I, 110 (*De hereditatis expectatione*) in cui viene creato un conflitto di speranze, per dimostrare l'assurdità di tutte quante: mentre la *Spes* spera di diventare erede di un patrimonio, la *Ratio* ricorda, che una speranza uguale l'ha avuta anche un altro candidato e pure il vecchio riccone ha la speranza di una lunga vita:¹⁹

Spes. Expecto senis hereditatem.

Ratio. Nescis quid ille forsan expectet, Est ea quidem inter homines vulgaris insania, ut fere omnes non coevis tantum, sed iunioribus quoque diutius se victuros sperent. Inviti sua de morte cogitant mortales, de aliena autem libenter, cum tamen contrarium agere esset utilius. [...]

Spes. Senis hereditatem spero.

Ratio. Quid si ille interim tuam sperat? Falli alterutrum est necesse. Quot autem senes invenias mortem iuvenum expectantes? Et sane nemo tam senex, qui non possit annum vivere, nemo tam iuvenis, qui non possit hodie mori.

Spes. Hereditatem orbi senis spero.

Ratio. Iustius hanc sperabat filius, iuniozem iustior spes elusit.

Un conflitto simile ricorre nel dialogo *De spe vincendi* (I, 102, 11–12):

Gaudium. Esse victor spero.

Ratio. Est qui contrarium speret, ut falli utrunque vel alterumutrum sit necesse...

Un discorso più complesso si trova nel dialogo *De sterilitate annua* (II, 58, 3–6),²⁰ il quale offre non solo una più chiara valutazione della speranza da parte dell'autore, ma dimostra anche il metaforico dialetticismo dell'argomentazione nel *De remediis*:

¹⁹ Cfr. *De remed.* I, 110, 3–8.

²⁰ Cfr. anche I, 57 (*De fertilitate terre*).

Spes. Fefellit ager meam spem.

Ratio. Non te ager fallit, sed improbitas cupiditasque animi. [...] Non sunt he autem iuste nec modeste spes, sed immodici figmenta desiderii: ea quidem fingitis eventura que cupitis; si quid deest, damnum dicitur. [...]

Spes. Ager meliora pollicitus me fefellit.

Ratio. [...] Sperate iam tandem non in agris vestris, sed in domino [...] nolite in terram spem habere, sed in illo qui respicit terram, et facit eam tremere, qui de saxo durissimo fontes liquidos elicit, qui te denique ab agello tuo falli passus est, ut in illo spem poneret qui non fallit.²¹

Nel riportato esempio Petrarca sembra avvicinarsi al modello delle *Tusculane* e traccia una linea tra la cosiddetta opinione del bene presente, la *voluptas*, qui sostituita dalla *cupiditas*, e la *spes*, cioè l'opinione del bene futuro. E va oltre il modello ciceroniano: secondo la sua linea la *spes* sarebbe il prodotto della *cupiditas*, un concetto che sembra alludere ad una possibile gerarchizzazione dei moti dell'animo.²²

In questo dialogo la speranza è condannata in quanto speranza di guadagno. E non si tratta di un guadagno speculativo, ma di una pura necessità di procurarsi da mangiare. Ma secondo l'autore la speranza è qui piuttosto un travestimento dell'avarizia, un peccato capitale,²³ e quindi va decisamente messa al bando. Su questa base Petrarca costruisce un'efficace opposizione terra – cielo e questa volta energicamente richiama la speranza anche nella sua veste di virtù teologale, la quale emerge più visibilmente nella lunga sequenza dei dialoghi dedicati alla *spes*, i quali chiudono il primo libro (I, 116–122).²⁴

Se invece il *Dolor* nel dialogo *De gravi negotio ac labore* si lamenta di dover sostenere un duro lavoro, Petrarca gli consiglia di sperare bene e gli promette in premio la gloria:²⁵

²¹ Cfr. *Ps.* 103, 32.

²² Il fatto, che qui Petrarca aveva in mente la teoria stoica più che in altri dialoghi, è attestato dal luogo che segue di poco quello citato e in cui la *Ratio* ammonisce: “Sed frenate, miseri, motus inconditos, infinitam concupiscentiam coercete.” Il termine *motus* e il nuovamente ribadito nesso *cupiditas* – *spes* mostra che ci troviamo sempre dentro il quadro dei *motus animi*.

²³ Petrarca ci teneva molto al sistema dei sette peccati capitali, cfr. *Secr.* II e *De remed.* II, 105–111.

²⁴ Cfr. I, 109 (*De spe bona*), 25–26 e I, 122 (*De spe vite eterne*), 3–4. Le virtù teologali sono ricordate già prima in *De remed.* II, 82, 10. Riprendo i rimandi ai *philosophi* da C. H. Rawski: *Petrarch's Remedies...*, *op.cit.*: vol. 2, p. 424, n. 1: Cicero: *De off.* I, 5, 15; *Disp. Tusc.* 14, III, 8, 16–18, *De fin.* V, 23, 66. Augustinus: *De trinit.* VI, 4, PL 42, c 92, ecc. Per il rapporto di fratellanza cfr. n. 7.

²⁵ Cfr. *De remed.* II, 56, 17–18.

Dolor. Labore urgeor acerrimo.

Ratio. Bene spera; causa tantum laboris honesta sit. Honestus est labor, quove uno claris ascribare nominibus: omnes quidem qui ad gloriam nituntur, laboriosus atque arduus trames agit.

Nel caso del lavoro “onesto” la *Ratio* però non mantiene una posizione univoca a giudicare da questo scambio di battute, dove la buona speranza dei risultati della fatica è introdotta dalla *Ratio* in modo ironico e con uno sguardo scettico, il quale, però, si può forse interpretare in senso di valutazione quantitativa del rapporto tra la fatica e il guadagno:²⁶

Gaudium. Sevi agrum largiter.

Ratio. Esto in spe bona: metes quod sevisti, triticum atque sollicitudinem, nisi illud est verius quod triticum plurimorum, sed anxietas tua est et, ut proprie dixerim, ager ipse est animus, cultus intentio, semen cura, messis labor: hanc uberrimam percipies.

Nei casi seguenti la speranza è proposta dalla *Ratio* come rimedio senza “controindicazioni” a varie malattie quali dolori, malinconia e disfattismo:

Dolor. Multa me undique vite tedia circumdant.

Ratio. Propellenda tedia cogitationibus letis ac spe bona, et amicorum bona solatio...²⁷

Dolor. Yliacum patior dolorem.

Ratio. Sperare incipe, quandoquidem quod iam tristius metuas nil. Sicut autem ad extrema gaudii pervenisse principium est doloris, sic extremitas doloris principium gaudii sit oportet. Contrariorum hec lex est: alterum ex alterius fine oritur. [...]

Ratio. Qui dolet ac metuit, ille miser est; undique tibi pars altera miserie, metus, eripitur. Nam quid, oro, metuat, qui ipsam que ab omnibus preque omnibus metuitur mortem sperat?²⁸

Dolor. At prelio victus sum.

Ratio. Iam timor evanuit, sperare incipies: hec est horum series affectum. Nam cum spes ac metus de futuro sint, iam, ut futurum potest esse quod speras, sic futurum esse desiit quod timebas. [...]

²⁶ Cfr. rispettivamente *De remed.* I, 57, 13–14 e II, 7, 5–6, 22.

²⁷ *De remed.* II, 98, 3–4.

²⁸ *De remed.* II, 113, 1–2, 6.

Ratio. Non est victus nisi qui se victum credit, cuius spes obruta et extincta est, cuius animus arma deposuit.²⁹

La speranza nel cambiamento della Fortuna appare nei dialoghi II, 7 (*De servitute*) e II, 69 (*De patria eversa*). In questi casi non è considerata illegittima ma è addirittura applicata come un rimedio:³⁰

Spes. Patria ruit.

Ratio. Resurget forsitan. [...] Quin te ipsum et, si que sunt, civium reliquie, ad feliciora tempora reservare satage, factis prius, non lamentis. [...] Quo cum tandem, Deo te vocante, conscenderis, non obsidionem metuas, nec ruinam, nec eorum aliquid que vestris in urbibus metuuntur.

Dolor. Servuum fieri voluit fortuna.

Ratio. Potest velle contrarium; et, si moribus suis utitur, scis quid speres. Nosti monstrum illud, nosti ludos et prestigia. [...]

Ratio. Si speras mali finem, minuat spes dolorem; si desperas, patientia.

Nei casi elencati è osservabile uno dei principi valutativi del *De remediis*. Una cosa non è buona o cattiva per se stessa, ma è sempre giudicata in relazione al valore morale della sua causa o del suo effetto. Se ad esempio il lavoro è una cosa onesta, merita una ricompensa.

Questo concetto è però del tutto fuorviante dall'impianto filosofico generale che è quello che la Fortuna non guarda all'onesto o al disonesto, ma distribuisce i beni casualmente. Beni che in più hanno un'esistenza precaria, come tutto il mondo terreno. La speranza può essere negata non solo come illegittima, ma anche come nociva e in disaccordo con le leggi divine. Ecco un esempio di speranza estrema, quella della morte di un'altra persona. Notiamo qui anche una densa concentrazione delle parole *spes* e *gaudium*, cioè dei due moti d'animo consistenti nella fiducia della buona Fortuna:³¹

Gaudium. De inimici morte letus sum.

Ratio. Sperare de inimici morte aliquid se cuiuspian hominis vel gaudere, illi forsitan sit permissum, si quis usquam esset immortalis: sperare autem alterius mortem, que tibi possit ante contingere, vel gaudere id hosti evenisse, quod tibi necessario eventurum sit, stulta spes, inane gaudium. [...]

²⁹ *De remed.* II, 73, 1-2, 6.

³⁰ *De remed.* II, 69, 3-4.

³¹ Cfr. *De remed.* I, 104, 1-2, 9-10.

Gaudium. Gaudeo de inimici morte.

Ratio. Quomodo de illius morte gaudeas quem diligere iubearis, non ut hostem, sed ut proximum eiusdem opus opificis?

Un banco di prova della legittimità o meno della speranza sul versante religioso può essere considerato la questione della speranza in una lunga vita e della speranza di salvezza. Su questo punto i moti dell'animo non riescono a trovare mai una giusta misura: la speranza non deve essere né poca né troppa.

Nel seguente caso il dibattito ancora non porta segni dell'escatologia cristiana. Il *Dolor* è qui tradito nel suo naturale ottimismo "biologico" di augurarsi una lunga vita:³²

Dolor. Amplius vivere poteram.

Ratio. Immo certe non poteris; nam si posses, puto viveres. Sed hoc dicere vis: "volebam" seu "sperabam". Et ut est animus mortalium vite avidus, spei credulus, utrobique perfacile tibi assentiar. [...]

Ratio. [...] Et, o cecitas mira, quod quid vobis sit sperandum, in aliis saltem aliquando non discitis!

Con i seguenti due esempi siamo già in mezzo ai concetti cristiani della buona morte e della salvezza. Nel primo dei casi riportati, nel dialogo II, 75 (*De discordia animi fluctuantis*), la *Ratio* esprime dubbi sulla speranza della salvezza del personaggio della *Spes*. Il motivo di questo duro atteggiamento, per quanto si può supporre, è lo stato incerto del personaggio che non mostra di avere la concentrazione di forze necessaria per il cammino salvifico:³³

Spes. Fluctuo et in diversum agor.

Ratio. Maximum argumentum male se habentis animi fluctuatio est. Ut enim corpus egrum sepe thoro volvitur, sic eger animus consiliis agitur, de quo vix ulla michi spes salutis.

Nell'altro esempio la speranza della salvezza non è negata, ma la *Ratio* è molto cauta nel mostrare assenso. Intende il comportamento della *Spes* come segno di appartenenza alla speranza in quanto virtù teologale, ma

³² Cfr. *De remed.* II, 120, 13–14, 24.

³³ Cfr. *De remed.* II, 75, 11–12. Problematico è qui l'uso del termine "fluctuatio" che dovrebbe riferirsi all'interazione dei singoli moti dell'animo. Irridere ai tardivi o poco perseveranti penitenti non era frequente, cfr. A. Tenenti: *Il senso della morte e l'amore per la vita nel Rinascimento*, Torino: Einaudi, 1957: 109 e 112.

pone una severa condizione al buon esito della speranza, cioè quella della presenza delle altre due virtù teologali:³⁴

Spes. Eternam vitam spero.

Ratio. Ea est virtutum consanguinitas atque connexio, sicut a philosophis disputatum est, ut necesse sit eum qui unam habet omnes habere virtutes, cui illud est consequens una virtutum carentem cunctis carere virtutibus. Quod si de mortalibus verum est, quid de theologicis opinemur? Itaque si spem habes, caritatem simul habeas oportet ac fidem; si qua harum desit, non iam spes illa, sed presumptio inconsulta est.

D'altra parte, se il *Dolor* si dispera per dover essere dannato, avendo anche buone ragioni per tale prospettiva, la *Ratio*, in accordo con l'insegnamento cattolico, non gli nega la speranza. Infatti, il *Dolor*, oltre ai peccati già commessi, pecca anche di mancanza di speranza come virtù teologale (anche se qui il concetto non è esplicitamente spiegato):³⁵

Dolor. Morior absque ulla spe.

Ratio. Male ais; immo vero spem proiectam recipe et, admotam pectori, totis anime ulnis amplectere, stringe, conserva. [...]

Dolor. Peccati conscientia spem precidit.

Ratio. Peccati memoria penitentiam ac dolorem animo afferre debet, non utique spem auferre. Sed vos omni ex parte fallimini, in peccato fervidi, post peccatum gelidi; peccando quidem exultatis, memorando autem desperatis. Multi passim peccant spe venie; contra vero multi cum peccaverint, veniam desperant. Et utrique errant: nam et illis ab initio spem damnosam pellere, et his in finem salutiferam spem tenere consilium erat.

Possiamo concludere la nostra riflessione sulla fenomenologia della speranza con il dialogo *De spe bona*, nel quale oggetto di discussione è la *spes* come tale, senza che le siano assegnati caratteri specifici. La genericità del tema permette a Petrarca di discorrere sulla natura della speranza e di formulare alcuni presupposti:³⁶

Spes. Spero multa.

Ratio. Et multa metuas oportet; sine metu enim spes non habitat. [...]

Ratio. [...] ut enim opposita spes timori est, sic adverso de fonte oritur et necesse est, quod sperare ceperis, eius contrarium ut formides.

³⁴ Cfr. *De remed.* I, 122, 3-4.

³⁵ Cfr. *De remed.* II, 126, 7-8, 15-16.

³⁶ Cfr. *De remed.* I, 109, 3-4, 6, 25-26.

Spes. Spem bonam usque ad ultimum non deseram.

Ratio. Quid si diu ante illa te deseruit? [...] Bonum quidem sperare scelestissimi quoque homines possunt, immo et solent; vere itaque bona spes est, que de verbo bono rite concepta est. Hanc qui habet stringat, teneat neque abire eam vel in ultimis sinat sororesque illi suas iungat, caritatem, fidem. Hec spes leta, dulcis, verax, felix est, queque nec sperantem fallit nec confundit.

Troviamo qui la conferma di quello che risultava dagli esempi precedenti, cioè che la speranza coabita sempre con la paura, perché la loro fonte comune è l'opinione del bene o del male futuro. Per colpa di tale vicinanza, il personaggio in questione di volta in volta trova difficoltà ad orientarsi correttamente nei confronti di queste due *passiones*. Ciò viene continuamente ribadito dalla *Ratio*: lì, dove si dispera, la *Ratio* raccomanda la speranza; lì, dove si spera, la paura. Nei concetti generali questa legge didattica del *De remediis* appare forse poco elaborata, ma nel caso dei problemi morali personali abbiamo un criterio affidabile: esiste solo un'unica speranza giusta e legittima, cioè quella che, proveniente dalla famiglia stoica, è poi entrata nella famiglia cristiana, nella compagnia delle sue sorelle, altre due virtù teologali.³⁷

³⁷ Notiamo bene che la legittimità della speranza non è in nessun luogo condizionata dalla presenza delle quattro virtù cardinali.