

## LA CONCEZIONE DELLA FORTUNA IN PETRARCA

MÁRTON KAPOSÍ

Eötvös Loránd Tudományegyetem  
Ókori és Középkori Filozófia Tanszék  
Múzeum körút 4/2.  
H-1088 Budapest  
Hungary  
kaposimarton@freemail.hu

Linking the tradition of antiquity (*fatum, fortuna, casus*) with Christian doctrine (*deus, providentia*), Petrarch tries to interpret fortune as an important and unpredictable force originating partly from God, partly from the talents and actions (virtues, sins) of man, crucially influencing the lives of individuals and peoples. Fortune being essentially changing, unpredictable, it would be erroneous to found one's life on it, but it must be taken into account: one should reduce its possibilities, and learn to handle its favours and blows. One can best limit its effects by avoiding mortal sin, developing activity-related virtues (*fortitudo, iustitia*), and handling consciously its interference with one's life: not overestimating its favours, and developing our virtues in connection with moderation and constancy (*prudentia, temperantia, patientia*). If one can, to some extent, handle fortune, one can become more independent, can significantly influence one's own destiny: instead of forfeiting happiness in the afterlife, one can live a life in harmony with that.

Petrarca è conosciuto, prima di tutto, come *poeta*, soprattutto in base al *Canzoniere*, ed è riconosciuto non soltanto come uno dei fondatori ma come il maggiore e più influente creatore della moderna lirica europea. Petrarca *scienziato* già non è così noto, e neanche la sostanza della sua operosità scientifica è tanto uniformemente concentrata ed espressa come quella poetica nella menzionata raccolta ma è un fatto senza dubbio, che per quasi settecento anni, delle sue opere di carattere teorico, quella più spesso evocata, il *De remediis utriusque fortunae*, si può considerare una simile sintesi. Trattando di Dante, i ricercatori talvolta polemizzano sul seguente problema: se lui era già entrato con un piede

sul terreno del Rinascimento o se costruì la sua opera stando con ambedue i piedi sulla base del Medio Evo, mentre Petrarca viene ammesso da tutti come uno dei primi rappresentanti del Rinascimento, e non in qualità soltanto di multilaterale fondatore dell'epoca della *renascentia*, del *rinascimento*, posteriore al Medio Evo ma, — come lo presenta più direttamente la sua corrispondenza con Cola di Rienzo — come uno dei *denominatori* di esso (Petrarca 1581:967; Petrarca 1933:III, 72–73; di Rienzo 1912:73–75, 117–118, 122–123; Koltay-Kastner 1949:23–27, 39–40; Vasoli 1969:13–18, 311–314). Allora, non è da ammirare il fatto che lui si occupasse tanto, e in diversi modi, della Fortuna, di questo fenomeno, ereditato dall'antichità, ritenuto come forte fattore formante della sorte umana che, anche come una dea, si mostra impenetrabile e, pure come efficienza, è insondabile. Benché Petrarca avesse vissuto, come privato, una vita abbastanza quieta e seria, tuttavia, come uno degli umanisti itineranti di quell'epoca, visitava vari luoghi e perciò, in parte vide e in parte fece molte esperienze nella vita da poter constatare il cambio del modo di vivere ed il ritmo acceleratosi della vita, e quindi cercò la causa di incalcolabili cambiamenti, si sforzò di risolvere la contraddizione tra l'ideale di vita antica e quella cristiana e, perciò, come un pensatore ferrato in ambedue i modi di pensare, *incominciò* ad analizzare, tra i primi, anche *dai nuovi punti di vista*, la fortuna, convenzionalmente ritenuta come operatrice primaria delle sorprese della vita umana.

### I.

Petrarca, di mentalità rinascimentale, che ricercava le relazioni tra l'*individualità* e la *carriera* dell'uomo, annettè sempre *grande importanza* — anche se, forse, non chiarita da tutti i punti di vista — alla fortuna, formatrice della sorte degli individui e dei popoli. Ben mostra la sostanza, provata e ponderata, di questa sua opinione, il fatto che la ritenne un importante fattore determinante anche nella propria vita: in occasione dell'incoronazione a poeta, lui, parlando dei tre fattori che ostacolavano il suo sviluppo come poeta, accanto alla natura stessa della coltivazione della poesia e all'atteggiamento indifferente dell'epoca verso quest'ultima, come terzo fa emergere l'inclemente fortuna. Secondo lui: “Ut ego brevis agam [...] quod primum difficultatem, scilicet propositi mei, tria principaliter exaggerantur: [1] ipsa rei videlicet natura; [2] fortuna michi semper inexorabilis et dura et adversa ab his studiis; [3] temporum meorum cura” (Petrarca 1987: 1258). Petrarca, naturalmente, non avvicinò la fortuna soltanto così unilateralmente, e non la vide soltanto a colori

oscuri: anzi, la sua concezione complessiva e la sua sfumata caratterizzazione generale sono testimoniate dal fatto che lui ebbe una visione lungimirante dei molto *diversi interventi* della fortuna nella vita umana e li riteneva *molto importanti* e decisivi per la sorte umana.

I ricercatori sul Petrarca scienzato sono preoccupati, forse prima di tutto, appunto dal fatto che le sue affermazioni, in gran numero, riferite alla fortuna, leggibili sulle pagine “sparse”, sono molto diverse e contraddittorie l’una dell’altra quanto le loro origini, il contenuto ideologico, il peso dell’idea e la funzione. I migliori specialisti—così C. Calcaterra, U. Bosco, K. Heitmann, Ch. Trinkaus e altri (Calcaterra 1927: XXXV; Bosco 1946: 9; Heitmann 1958: 25, 54–57, 250–259; Rico 1974: 532–533)—sono d’accordo sul fatto che *sia impossibile* ricostruire un ritratto totalmente omogeneo, e senza discrepanze della fortuna nell’opera petrarchesca, quasi da nessun punto di vista. Sono molto diverse le sue fonti, e anzi, forse anche i pensieri degli stessi Cicerone e Agostino, autori in primo luogo preferiti e utilizzati e inoltre, anche certi pensieri loro prestatati sono citati da Petrarca in contesti molto diversi. È impossibile infiltrare in un qualsiasi filo conduttore le sue constatazioni sulla fortuna, fatte nei diversi periodi della sua vita, nè si può ricavare dalle sue susseguenze un *trend*, sia nei riguardi della proposizione tra gli elementi teorici antichi e cristiani, sia sotto l’aspetto della crescita e della diminuzione della sua influenza, sia per le sue funzioni prima di tutto positive e negative. È senza dubbio vero che questo problema preoccupava anche Petrarca per tutta la sua vita, ma i suoi sforzi e le sue meditazioni ci permettono non soltanto la constatazione, per cui lui non fu capace di risolvere totalmente tutti gli aspetti di questo problema molto complesso, ma anche di intravedere il fatto che lui giudicò importante, per tutta la sua vita, studiare questo tema. Gli stessi risultati da lui ottenuti documentano non soltanto il fatto che non gli riuscì di giungere ad una risoluzione definitiva seppure feconda, ma, nello stesso tempo, dimostrano anche la complessità della sua concezione, nonchè anche quella *multilateralità* che è caratteristica di questa teoria. Petrarca ha presentato, non soltanto nelle poesie del *Canzoniere*, che si può languire amorosamente in vari modi, essere innamorati felicemente ed infelicemente, e non soltanto nei *Trionfi* ha mostrato che quante cose possono abbattere l’uomo nelle lotte della sua vita, ma—sebbene non in un’unica opera, e non in forma sistematica—ci ha anche esposto, in che vari modi e in quali diverse funzioni la fortuna si intromette nelle nostre piccole e grandi imprese. E, come nei *Trionfi*, con l’indiretto mezzo del silenzio lui esprime che l’uomo *non viene vinto*

dalla fortuna, così le sue opere scientifiche e certe constatazioni particolari delle lettere esprimono lo stesso concetto, ma più direttamente e meglio sottolineato.

## 2.

Nelle sue analisi della fortuna Petrarca, prima di tutto, non vacillava ma *meditava*, avvicinava da molti punti di vista il problema multilaterale, e questo suo atteggiamento si mostra, da una parte, sul campo della scelta delle sue *fonti teoriche* e, dall'altra, in modo di trattare a carattere *totalizzante* e, in una certa misura, *sistematico* di questo problema (Dotti 1978: 28–29, 90–94; Baron 1985: 157–161, 194–196). Gli elementi concettuali e, i modi di ragionamento lui quasi li desume da certi pensatori e poeti antichi e medievali, i quali lo sostenevano efficacemente con le loro constatazioni generali e con i pensieri sviluppabili nella formazione della propria concezione e che, oltre a ciò e tramite il loro prestigio, elevarono il livello della sua erudizione e della sua reputazione. Lui studiò e utilizzò quegli autori che allargarono il suo orizzonte teoretico, e filosoficamente arricchirono il contenuto della sua concezione. Tenendo presenti i questi punti di vista lui scelse i suoi maestri tra gli antichi filosofi e poeti, e anche tra i padri di chiesa ed i filosofi medievali. Lui afferma più volte che i greci si preoccuparono meno del problema della fortuna dei latini: perciò i materiali, e prima di tutto le *constatazioni concrete*, le ha riprese dagli autori romani ma, per la formazione della sua *concezione*, ha utilizzato i testi dei maggiori filosofi greci.

Gli importanti *elementi teorici*, da lui sfruttati, derivano, in maggior parte, da Sallustio, da Seneca, da Cicerone e da Virgilio, mentre quelli che li completano e li delucidano sono ripresi da Agostino, da Lattanzio, da Girolamo e da San Paolo. Naturalmente, ha utilizzato certi pensieri anche di altri autori e, da ognuno di loro, ha attribuito diverse cose alla fortuna (Heitmann 1957: 14–21). Come scrive:

Sensi ego tunc mestus insidias fortunae, et quam doctioribus nihil esse credideram, non modo esse aliquid didici, sed quodammodo “in omni re dominari” cum Sallustio, et “humanorum” cum Cicerone, “rerum dominam” et “omnipotentem” atque “ineluctabilem” coatus sum cum Virgilio confiteri.  
(Petrarca 1933: III, 303–304)

I prestati pensieri, per il loro contenuto, sono consonanti alla maggioranza della sua pratica della vita e la loro generalizzabile sostanza comune è che la fortuna si può presentare in *ogni campo* della vita umana e può

esercitare *influsi molto diversi sul destino dell'individuo* e, anzi, su quello dei popoli, cioè “*nos fortune imperium exercet in omnes gradus hominem pari iure grassantis*” (Petrarca 1933:I, 184).

Il riconoscimento, da parte di Petrarca, del fatto bifronte che, benché la fortuna abbia grande potenza, nello stesso tempo è anche *contrappesabile*, lo ispirava ad analizzare, in un *cerchio molto ampio* *ei connessioni*, l'attività della fortuna ed i suoi *intracci* con le azioni umane. Per consolidare le sue constatazioni fatte in questo campo, lui utilizzò la concezione di Platone sull'essere dei valori, nonché la teoria dell'azione di Aristotele. Nell'etica e nella retorica aristoteliana, cioè, sono ben distinte le azioni umane fatte volontariamente e frutto di costrizione, e quindi compiute per forza, e tra queste si colloca l'influsso della fortuna. Il sistema filosofico di Platone — che fu conosciuto da Petrarca, prima di tutto, per le traduzioni e per le interpretazioni di Calzidio e per certi componimenti di Apuleio e di Cicerone — lo aiutarono in quel lavoro di sistematizzazione, per il quale lui collocò la fortuna nel *sistema delle forze determinanti dell'uomo* e la mise in relazione con forze simili, cui concetti furono ereditati dall'antichità, come il *fato*, la *natura* e gli *dei*, e che sono adoperati dal cristianesimo, come il *Dio* e la *Provvidenza* (Petrarca 1987: 1118–1120; Chalcidius 1975: 204–214). Nel *Commentario al Timaio* di Calzidio (comm. 188) si trovano i seguenti, letti anche da Petrarca (de Nolhac 1965: I, 103, 113, II, 141–142; Heitmann 1958: 32–34):

Ut igitur brevis multa complectar, iustus rei dispositio talis mente concipenda est: Originem quidem rerum, ex qua ceteris omnibus que sunt substantia ministratur, esse summum et ineffabilem Deum; post quem providentiam eius secundum deum, latorem legis utriusque vite, tam eterne quam temporarie; tertiam porro esse substantiam que secunda mens intellectusque dicitur, quasi quedam custos legis eterne. His subiectas fore rationabiles animas legi obsequentes, ministras vero potestates Naturam, Fortunam, Casum et daemones inspectatores speculatoresque meritorum.

(Chalcidius 1975: 212–213)

Anche Petrarca stesso abbozza questo *sistema* — completato con elementi secondo lui ancora più importanti (virtù, lavoro) — quando caratterizza il diventare grande Roma natica: “*causa fuit cur in hanc magnitudinem unam crescere consenserunt Deus, virtus, labor pariter ac fortuna*” (Petrarca 1933: II, 395). Nella *Retorica* di Aristotele — nota attorno a quei tempi in traduzione latina e conosciuto da Petrarca — si possono leggere i seguenti sulla collocazione molto problematica, in qualsiasi sistema, della fortuna: *Sunt autem que a fortuna* “*fiunt hec in quantum causa indeterminata et causa huius fiunt et quod neque sem-*

per neque ut in pluribus nec ordinate (manifestum enim ex diffinitione fortune de hiis), natura vero quibuscumque causa est in ipsis et ordinata, si enim semper aut ut in pluribus similiter fiunt” (Aristoteles 1978: 197; 1369a–1369b). Né Petrarca, né le sue fonti sono indipendenti da questi e Petrarca conobbe almeno la traduzione dell’Anonimo (de Nolahac 1965: II, 91). Inoltre, le sue ambizioni sono dirette a una tale risoluzione che cerchi di avvicinare le constatazioni su questo tema degli autori antichi, pagani, a quelle pressapoco simili dei padri della chiesa, poiché Petrarca vorrebbe diminuire la differenza tra la pagana Fortuna e la cristiana Provvidenza, senza però la conseguenza di scegliere unilateralmente gli antichi o di confutare le loro tesi principali su questo tema, cioè abbassare i loro inevitabili meriti.

Petrarca colloca la fortuna, nel suo sistema, non rigorosamente costruito, in un complesso di carattere *platonico–neoplatonico*, accordabile anche con lo spirito cristiano, e gli attribuisce un’abbastanza *grande potenza*. Poiché lui, similmente alla maggioranza degli autori citati, accentua la *presenza non continua e non calcolabile* della fortuna, anzi, sottolinea la sua comparsa *casuale e rapsodica*, le attribuisce perciò un *grado d’essere meno alto*, rispetto a quello che hanno certi altri fattori determinanti più costanti, come la natura, il fato e, soprattutto Dio. Talvolta accade che Petrarca menzioni certi elementi determinanti d’ordine inferiore che agiscono sullo stesso livello, o usa i loro nomi come sinonimi (fato e natura, fato e fortuna), ma non dimentica mai la priorità di Dio. Più spesso, parla di un’identità tra fato e fortuna, come per esempio: “quod nescio au idem di fato e di fortuna”, o “ineluctabile Fatum seu fortunam” (Petrarca 1581: 837). Il fato e la fortuna sono simili, secondo lui, per la loro incoscienza e cecità. Petrarca, invece, si guarda bene dall’identificare la fortuna e il Dio cristiano o dal porli sullo stesso livello; soltanto nella sua poesia, seguendo la convenzione letteraria, si permette di personificarla come una dea potente. (Per esempio *Canzoniere* CCCXXV, 50–58; Rico 1974: 175.) In campo teorico invece, talvolta si prende la libertà di arrivare ad un *estremo*: esprime infatti un certo *dubbio* sull’esistenza della fortuna. Qualche volta fa una simile considerazione come se, a causa dei dogmi della religione cristiana, fosse *superfluo* o, anzi, un *peccato*, supporre l’esistenza della fortuna come un essere, o una cosa qualsiasi autonomi; per esempio: “fortuna, si tamen hoc nomine [...] catholico [...] uti licet” o “fortune, dicam melius: Dei” (Petrarca 1581: 892). Altre volte, quasi in segno di un modesto scetticismo, metterebbe in dubbio l’esistenza della fortuna come tale, come, per esempio, in un’espressione del suo testamento: “Predicti autem mei amici de parvitate huiusmodi legato-

rum non me accusate, sed fortuna, si quid est fortuna” (Petrarca 1987: 1532). La fortuna, in generale, ma non senza eccezioni, è presente nelle opere petrarchesche che trattano la sorte umana come uno *strumento*, relativamente autonomo, nelle mani di Dio, che ha grande importanza nel risalto dato alla provvidenza. Sulla base di una tale idea, può presentarsi l’offerta della fortuna al dono del Dio (per esempio: “non dicam fortune, ut vulgus, sed Dei dona”) (Petrarca 1581: 758) o — ciò espresso in modo più breve, accentuando l’intervento inaccettabile — che la fortuna sia identificata con Dio stesso; per esempio: “Deliberatio utique nostra sit, consummatio fortunae, dicam melius, Dei est, cuius in manibus sortes sunt hominem” (Petrarca 1756: 249). Petrarca non attua molto spesso tali identificazioni, in conseguenza delle quali la fortuna perderebbe la sua autonomia relativa e la sua importanza. Nella sua teoria, la fortuna esiste sotto *varie* forme: come un *mezzo* della provvidenza o del fato, un *evento* di natura, un’*azione* di un altro uomo o di Dio, ecc., ma rimane sempre, in tutte le sue forme, un fenomeno *casuale, rapsodico, meno aspettato, incalcolabile*. Nonostante questo — e appunto perché *esiste* in qualsiasi modo — non è *assolutamente* incostante e trasmutabile, ma è tale soltanto relativamente, appunto perciò non è totalmente incalcolabile e, siccome sta *in contatto* con le *azioni umane*, è possibile *sviluppare e far valere atteggiamenti* ragionevoli verso di essa.

Reso conto di tutto questo, Petrarca *non rinuncia* — nel segno della *vita contemplativa* — all’*esame* e alla *comprensione* della fortuna e — nel segno della *vita attiva* — ad influenzarla, ed a *contrappesare* la sua efficacia. Petrarca, che vomitò le sue invettive sui medici e sugli uomini di *nullius scientiae*, poiché loro avevano sprezzato la cultura umanistica, aveva avuto la speranza che, con l’aiuto della filosofia e della religione, adeguatamente adoperate, gli riuscisse di fare la diagnosi esatta sulle malattie morali, causate in vari modi, e di essere capace di trovare anche il *rimedio* efficace contro esse. Contro la fortuna rapsodica, contro le sue incalcolabilità, lui consiglia due rimedi principali: l’uno si può trovare nell’uomo stesso, questa è la *virtù*; l’altro potrebbe esserci assicurato da Dio, e quella è la *provvidenza*.

### 3.

La problematica dell’atteggiamento *ragionevole* dell’uomo verso la fortuna è trattata dal Petrarca, in modo più ampio e complessivo, in *De remediis utriusque fortunae* (1366). Questa sua opera filosofica — dal punto di vista del nostro tema — è molto importante non soltanto perché qui lui

tira pure le somme delle sue ricerche anteriori su quest'argomento e, in una certa misura, anche sistematizza le sue constatazioni prima allora fatte in diversi contesti, ma lo è anche perché analizza e valuta il terreno d'attività della fortuna, tenendo così sotto gli occhi *tutta la vita umana* (Trinkaus 1979: 120–124). Fino a questo periodo della sua vita Petrarca, non soltanto imparò, ma provò anche che esiste una tale *forza enigmatica* che viene chiamata da tanti, e abbastanza spesso, *fortuna* e quella — come scrisse — “*quae sunt (ut aiunt) magna rerum partis imperium tenet, turbido quodam, ac profundo negotiorum et curarum pelago iactandum dedit*” (Petrarca 1756: 3–4). Questo fenomeno, lui lo analizza da *due lati opposti*, da due punti di vista principali: 1. che cosa fa l'uomo, quando lo *favorisce* e 2. che cosa, quando lo *colpisce* la fortuna. “*Duplex enim est nobis duellum contra fortuna*” — accentua Petrarca, cioè dobbiamo difenderci contro le sue conseguenze anche le buone, anche le cattive (Petrarca 1756: 4). Poiché la fortuna — accetta e ripensa la spiegazione etimologica di Agostino — è in correlazione non soltanto con la parola *fortis*, ma anche con quelle *fortuitus* e *fortasse*, cioè esprime, o almeno connota, oltre alla forza, anche la *casualità* e la *speranza* (aspettabile) (Augustinus 1970: 3; Augustinus 1955: 112–114; Heitmann 1958: 32–34; Rico 1974: 55–56), perciò — rispetto a quello che è un potere — dobbiamo senz'altro tener conto della sua esistenza e della sua probabile influenza, ma è impossibile continuamente e nettamente far calcolo sul suo intervento concreto, dunque, si può *sperare* che *non si producano* tanto i suoi *vantaggi*, quanto i suoi *svantaggi*. Il funzionamento della fortuna offre all'uomo — in caso di atteggiamento passivo — la *speranza*, ma — in caso di atteggiamento attivo — oltre a ciò, anche la *scelta* nel fare ed esercitare le virtù.

Petrarca mantenne ferma sempre l'opinione che la fortuna si potrebbe affermare in campi *diversissimi* della vita umana e vi può causare *grandi cambiamenti*. Sapeva che, da questo fatto, derivano i suoi salienti e desiderati *vantaggi* e anche i suoi grandi *svantaggi* non calcolati. La gente aspetta, con speranza, i suoi beni, ma, in generale, non ripensa o, almeno non vuole ripensare che la fortuna può anche togliere i beni da essa regalati e anzi, anche quegli altri che noi stessi abbiamo acquisito con i nostri sforzi. Però, quanto più siamo ricchi e potenti, tanto più ci può portare via la spietata fortuna: “*Quo potentiae magis, eo maius in illam imperium fortunae: tepide se exercet in parvis, uberem eligit materiam*” (Petrarca 1756: 249). E, quanto più ci sottrae la fortuna, tanto più ci sentiamo miserabili e infelici. La fortuna, dunque — accentua Petrarca — non si intromette come un benefattore dell'uomo; ed è tale



non soltanto perché anche dona, anche toglie, ma anche per il fatto che i suoi regali sono ambigui. La fortuna assomiglia ad un usuraio, il cui *prestito* costa *molto*. Petrarca così caratterizza i doni della fortuna: “Ut non amisisses, si tua esset, sic tua non erat, ammittere nequivisti, vere autem non tua [. . .], sed fortunae, ut dixi, quae eam cui visum fuerit, brevem ad usum magno sub foenoro mutuat” (*ibid.* : 392). Dunque, per questo *non possiamo fondare* le nostre condizioni di vita sulla fortuna, poiché quella è incerta, ambigua, ed anche i suoi vantaggi sono soltanto transitori e anzi, essa può rubare anche quei beni che sono ottenuti da noi stessi tramite i nostri sforzi.

Oltre a ciò, i beni e i valori offerti dalla fortuna non sono *i più importanti* né appartengono ai valori *migliori*, perché non possono assicurare la vera felicità, neanche nel caso in cui li si potesse possedere per tutta la vita. I cosiddetti regali della fortuna — rispetto ai valori veramente fondamentali — sono soltanto *secondari* e sono “bagatelle” (*munuscula*) perché, da un lato, non sono di prima necessità e, dall’altro, perché non sono sostanzialmente nostri, così sono anche *allegati*, anche *slegati* da noi. I vantaggi, offerti dalla fortuna, possono essere varie cose: certe *situazioni* (nascita nobile, potere ereditato), certe *condizioni di vita* (gioventù, salute), *beni materiali* (proprietà, soldi) e altri simili, ma tutti questi sono *perdibili* o trasformabili nel loro *opposto*. I casi, tanto i positivi quanto i negativi, sono analizzati sistematicamente da Petrarca in *De remediis*. Ma, nello stesso tempo, lui cerca di accentuare il fatto che vi sono beni più o meno validi, ma tra questi pochi sono quelli *veramente importanti*, cioè sostanzialmente i nostri, e soltanto questi ultimi formano e fanno sviluppare la nostra personalità: infatti possiamo acquisirli soltanto con la fatica e non è così possibile annullarli. Cioè: “Non dat fortuna mores bonos, non ingenium, non virtutem, non facundiam” (Petrarca 1987: 1000). L’uomo colto e pensante si rende conto del valore dei regali veramente secondari della fortuna, e non ordina la sua vita secondo questi. Soltanto gli stolti si danno in preda ai capricci della fortuna, e sono loro coloro che “sub imperio fortunae vivunt” (*ibid.* : 560). Invece l’erudizione, acquisibile tramite la ragione, e soprattutto tramite quella cultura che fu chiamata da Petrarca “*studia liberalia et honesta*”, e poi, dal suo successore Coluccio Salutati “*studia humanitatis*”, ci permette di formare un simile modo di vedere la vita che aiuta a distinguere le componenti più e meno importanti dell’esistenza umana, ci spinge a riconoscere la misura dell’importanza della fortuna ed anche a meritare l’aiuto della provvidenza e, conoscendo tutto questo, a collocare al loro adeguato posto tanto gli *aiuti* quanto i *colpi* della fortuna.

Petrarca giudica molto importante—sia come scienziato che come uomo religioso—che l’influenza dei giochi della fortuna—direttamente—tocca l’uomo soltanto tra la sua nascita e la sua morte, cioè durante la sua *vita di questo mondo*. La morte gli toglie infatti tutti i doni della fortuna. Ma la fortuna esercita un doppio gioco con l’uomo, perché influisce non soltanto su questa sua vita sulla terra: la vita umana finisce direttamente con la morte soltanto *per attualità*, ma non *per potenzialità*, perché il suo effetto si fa sentire nella vita dell’aldilà. La fortuna, dunque, può distruggere anche la beatitudine oltremondana dell’uomo. La persona viziata dalla fortuna è più incline ai peccati degli altri e lui è più disposto a trascurare il pentimento, come quelli che si trovano a mal partito. Appunto perciò, dimostra Petrarca, forse più concretamente nella II parte del *Secretum*, bisogna ricordare tanto ai favoriti quanto alle vittime della fortuna, i suoi duplici pericoli e cioè che i peccati, derivati sia dalla presunzione, nata al bene, sia dalla disperazione, nata dal male, sono similmente adatti a far sì che l’uomo si lasci sfuggire la sua beatitudine. L’uomo deve sforzarsi di prevenire i peccati e così a non lasciarsi allettare neanche dalla fortuna, e cercare di evitare il dominio dei *piaceri eccessivi* e anche quello dell’*abbattimento a dismisura*, casati dalla fortuna. Secondo l’opinione di Petrarca, è possibile parare i diversi influssi della fortuna, e l’uomo può essere capace di *resistere* alle tentazioni e ai colpi di fortuna. In questo suo sforzo, gli serve come mezzo più efficace la *virtù* e, in questo combattimento, lo aiutano la *speranza* e la *providenza*.

Nella formazione del concetto della *virtù*—formalmente da lui mai definita—Petrarca si appoggiò, prima di tutto, ad Aristotele, a Cicerone e ad Agostino, ma cercò di rispettare le opinioni “*philosophi omnes*” (Petrarca 1942: 187; Petrarca 1987: 164). Sulla base dell’etica platonica ed aristotelica lui richiama l’attenzione sull’esistenza delle *quattro virtù cardinali*, cioè sull’importanza di ognuna di loro e, in seguito, allo *scanso degli estremi*. Dagli insegnamenti di Cicerone pone in risalto la *fermezza* e la *consequenzialità*. Anche Agostino ha una parte importante poiché, da un lato mette in rilievo altre virtù, quelle di *patientia* e di *modestia* e, dall’altro, richiamando l’attenzione alla parte della *providenza*.

La virtù forma l’uomo a diventare adatto a *controllare le sue emozioni* e ad *evitare le azioni estreme*, e per questo lo frena nel perpetrare i *peccati*, prima di tutto quelli capitali che incidono tanto sulla vita di questo mondo, quanto di quello dell’aldilà. Il fondamentale principio etico di Petrarca è questo: “*Vitia in extremi habitant, virtus in medio est*” (Petrarca 1933: I, 49). La funzione temperativa della virtù aiuta l’uomo ottenere *in questa vita* il degno riconoscimento e in quella *dell’aldilà* la felicità eterna.

Quanto la prima, ne scrive così: “Visne igitur gloriam veram esse, fac ut vera et solida virtus sit” (Petrarca 1756: 253). La vita oltremondana lui caratterizza più dettagliatamente. Secondo lui, esiste un peccato principale che dissolve direttamente la perseveranza dell’uomo: l’acedia (*acedia*); anche solo questo spinge l’uomo a sforzarsi per acquistare i beni e lo ispira ad aspettare tutto dalla fortuna (Baron 1968: 80; Loos 1975: 174–177). Altri peccati principali—come l’avarizia, l’invidia e la golosità—lo lusingano similmente ad avere i beni in misura straordinaria, e a desiderarli intensamente dalla fortuna. Certi peccati—come la superbia e l’ira—rendono arrogante ed insopportabile l’uomo fortunato. Lo scanso degli estremi e il superamento di vedute ristrette, invece, ci preparano, da un lato, a riconoscere l’esistenza *superficiale* o appunto *nociva* dei beni ricevuti dalla fortuna e, dall’altro, ci *trasformano* in individui *consapevoli* e ci ispirano a procurarci i beni e i valori *veramente* necessari. L’uomo vizioso (superbo, accidioso, ecc.) nutre fiducia nella fortuna, e spera che lo favorisca e che non lo abbandoni. L’uomo temperato, invece, ha pretese reali e normali, e tali aspettative che può compiere per lo più lui stesso e, se anche perde i suoi beni, sopporta questo colpo con pazienza e con adattamento. Le virtù più importanti, che promuovono la moderazione, sono la *patientia* e la *modestia*. Dunque, il *rimedio migliore* contro i *pericoli mediati* e contro i *colpi immediati* della fortuna—secondo Petrarca—è la *moderatezza*, la vita equilibrata, perché queste non ci fanno sviluppare bisogni superflui e irreali, aspettative straordinarie, speranze senza fondamento e, nel caso di perdita dei valori, servono come rimedio contro il dolore e la tristezza gravemente sopportabili. Con le parole di Petrarca:

In hoc unum et philosophi omnes et experientia et veritas ipsa consentiunt: in rebus asperis, seu mala seu incommoda dici mavis, patientie unicum esse remedium. [. . .] Sicut contra prosperis in rebus, seu bona illa seu commoda dici placet, unum est remedium, modestia, cuius freno letitie gesticentis impetum teneamus; de quibus simul remediis ambobus nuper nescio quid latiusculum ut scriberem, mens incidit et feci.

(Petrarca 1942: 187)

Dunque la virtù, specialmente in certe sue specie, *prevengono* quel caso in cui la fortuna l’uomo o vezzeggi troppo o lo abbatta totalmente.

Secondo la concezione di Petrarca, certe virtù—e così, prima di tutto, la *prudentia*, la *temperantia* e la *modestia*—trasformano l’uomo e lo preparano a diventare abile, in parte a parare attualmente gli influssi inattesi e nocivi della fortuna, in parte a prevenire la creazione dei suoi

colpi; cioè, il loro ruolo è prima di tutto quello di sviare la fortuna avversa. Le altre virtù, invece — tali sono soprattutto la *fortitudo* e la *iustitia* — ci aiutano ad acquisire i beni, ricevibili dalla fortuna e ottenibili tramite lavoro, studi, ecc., cioè quei valori che rendono capaci di vivere una vita giusta e assennata. La *fortitudo* è uno sforzo ragionevole, un'audacia spirituale e corporale, è cosciente affermazione e, in un certo senso, la giusta sospensione della modestia ed un concordato avviamento con la giustizia. La *fortitudo* è quasi l'opposto dell'accidia; è piuttosto in relazione con la *patientia*, in quanto è anch'essa uno sforzo costante e positivo che non si sottrae alla sciagura; e poi, è accompagnata anche dalla *magnanimitas*, perché vuole respingere qualcosa di negativo senza distruggerlo. Secondo Petrarca, appunto perciò la *fortitudo* è capace, come una forza dinamica ma equilibrata, di difenderci dalle conseguenze delle estremità della fortuna: "Contra fortunae impetus fortitudinem esse pro clipeo" (Petrarca 1933:III, 274). L'uomo ardito e valoroso neutralizza con la *propria forza* la dinamicità della fortuna, se è capace di controllarla ragionevolmente e, per assolvere questo compito, gli occorre conoscere e dominare se stesso, tanto nella corrente delle cose del mondo, quanto nei presupposti dell'agire della provvidenza. La *fortitudo* quasi è promosso una virtù cardinale, una base delle certe altre: "Idque dum omnis virtus habeat, tum praecipue fortitudo, cuius inter Fortunae turbines, ac tenebras rerum terribilium, et tranquillitas gratior, et lux ipsa conspectior est" (Petrarca 1756:9). Naturalmente, accanto alla ragione, l'uomo dispone anche del libero arbitrio.

Contro le lusinghe e i colpi di fortuna — oltre a riporre la speranza nella provvidenza — bisogna essere valorosi e temperati; e queste e simili caratteristiche le possiamo acquisire durante una vita laboriosa e tramite molte lotte. Cioè: "Labor, dolor, adversitas, infamia, carcer, exilium, damnum, bellum, servitus, orbitas, paupertas, senium, egritudo et mors fortibus viris nihil sunt alius nisi experientie schola, campus patientie, glorie palestra" (*ibid.*: 665). Soltanto l'operosità multilaterale e i diversi influssi del mondo ci fanno sviluppare quelle virtù, con l'aiuto delle quali ci possiamo rendere *independenti* dalla fortuna e possiamo esercitare ragionevolmente il nostro libero arbitrio. La fortuna *illude* soltanto l'uomo per il vero successo e per l'intera felicità, la virtù invece gliela *assicura* anche: "Vera et firma potentia in virtute fondata est" (*ibid.*: 250). Soltanto tramite la virtù l'uomo diventerà libero, otterrà fama, e potrebbe evitare i peccati e preparare la sua felicità oltremondana.

## 4

La concezione della fortuna di Petrarca, non totalmente compiuta ma molto complessa, non soltanto *scopre e fa meditare* sui rilevanti pensieri degli autori antichi e cristiani, ma, almeno in una certa misura, *anticipa* anche certi caratteri della concezione dell'uomo e della società del pieno Rinascimento. Lui *incomincia* ad interpretare—benché non tanto radicalmente come Boccaccio (Trinkaus 1979: 131–134)—, in un altro modo, l'uomo attivo e cosciente, colui che cerca di progettare la sua vita, e non soltanto quel filo che conduce alla felicità oltremondana, ma anche quello che si realizza in questo mondo, e cerca come si potrebbe rendere felicemente praticabile la vita di questo mondo, e come potrebbe essere anche questa proficua e assennata. Studiando la fortuna, lui parla prima di tutto degli ostacoli a questa possibilità

L'individuo che conosce sè stesso si tiene lontano dagli estremi, e cerca non soltanto di limitare i *propri* atti eccessivi ma anche—se è possibile—di evitare gli eventi estremi, le forze agenti *fuori da lui*, se ha intenzione di tenersi lontano dai capricci incalcolabili della fortuna. Le virtù lui le oppone non soltanto alla fortuna, ma le preferisce anche in generale, e così tenta di rendersi indipendente dalla fortuna (anche in quel caso, se la fortuna non esista).

La concezione di Petrarca anticipa, in parte, quella di Leon Battista Alberti (che scrisse: “si può statuire la fortuna essere invalida e debolissima a rapirci qualunque nostra anima virtù, e dobbiamo giudicare la virtù sufficiente a conscondere e occupare ogni sublime ed eccelsa cosa, amplissimi principati, supreme laude, eterna fama e immortal gloria” (Alberti 1960: 9)) e, in generale, precede quel tipo di concepimenti non fatalistici della fortuna secondo i quali il fato o la fortuna non soltanto conducono o trascinano l'uomo, ma, in una certa misura, anche l'uomo influisce sul ritmo dei passi di questo ente enigmatico, o addirittura lo cansa e si fa avanti per via autonoma. La concezione petrarchesca fa cenno anche a quella di Machiavelli, ma il suo uomo ancora non è tanto coraggioso e forte così come lo è quello del segretario fiorentino, e non è tanto deciso da aver animo di afferrare la fortuna e di tentare non soltanto di accogliere i beni da lei offerti, ma anche talvolta a strappar glieli. Petrarca, in ultima analisi, vorrebbe rendere l'uomo dipendente dalla fortuna, mentre Machiavelli incoraggia a tentala in parte ad eluderla, in parte a metterla a sua disposizione.

Petrarca vorrebbe che l'uomo—con l'aiuto della virtù—si togliesse dall'influsso della fortuna, tanto quello vagheggiato, quanto quello colpevole e vivrebbe—tramite la virtù e la fede—una vita di questo mon-

do, che non metta in pericolo neanche la felicità oltremondana. Dopo di lui, Lorenzo Valla avrebbe tentato di scoprire la possibilità di concordare la felicità di questo e dell'altro mondo. Valla sottolinea meglio la complementarità delle due specie di felicità; lui permette dei diletti mondani e ritiene anche che siano morali più tipi di attività come il suo predecessore, ma la *dissoluzione dell'opposizione* tra due volutti (piaceri) e due mondi l'ha cominciata Petrarca.

Petrarca assume una *inziativa* di vari tentativi e le sue *intonazioni*, naturalmente, non possono essere tanto mature e tanto energiche come lo sono le loro continuazioni, eseguite dagli altri. Nel suo programma offerto all'individuo, l'ammonimento *memento mori* è meno accentuato di quello di *memento vivere*. Eugenio Garin richiama l'attenzione al fatto che, nel suo programma, invece della *vita contemplativa*, dell'attesa della fortuna, comincia ad avanzare la *vita attiva* appoggiata sulle virtù (Garin 1952: 35–36). Naturalmente, la vita contemplativa è ancora molto importante, ed è compenetrata delle incertezze della meditazione; e si può assicurarle una forma adatta, la *vita solitaria*, e la può favorire l'*otium*, che già prepara coscientemente l'uomo alla vita attiva, nella quale esiste, come componente importante, anche l'azione impetuosa, ma in cui può essere presente anche la fama, ed i risultati non a causa della fortuna sono aumentati, ma neanche possono essere totalmente annullati, se a questo indcesse la sua voglia capricciosa.

#### BIBLIOGRAFIA

- Alberti, L. B. (1960): *I libri della famiglia*. Bari: Laterza.
- Aristoteles (1978): *Rhetorica*. Translatio Anonyma sive Vetus et translatio Guillelmi de Moerbeke. (Ed.: B. Schneider). Leiden: E. J. Brill.
- Augustinus, A. (1955): *De civitate Dei*. Libri I–X. (Ed.: B. Dombart). Turnhout: Brepols Ed. Pontifici.
- Augustinus, A. (1970): *Contra academicos libri tres*. (Ed.: W. M. Green). Turnhout: Brepols Ed. Pontifici.
- Baron, H. (1968): *From Petrarch's to Leonardo Bruni*. *Studies in Humanistic Literature*. Chicago: Chicago University Press.
- Baron, H. (1985): *Petrarch's "Secretum": Its Making and Its Meaning*. Cambridge, MA: The Medieval Academy of America.
- Bosco, U. (1946): *Petrarca*. Torino: UTET.
- Calcaterra, C. (1927): *Introduzione (al volume "Trionfi")*. Torino: UTET.
- Chalcidius (1975): *Timaenus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. (Ed.: J. H. Waszink & P. J. Jensen). London & Leiden: Warburg Institut & E. J. Brill.
- Dotti, U. (1978): *Petrarca e la scoperta della scienza moderna*. Milano: Feltrinelli.

- Garin, E. (1952): *L'Umanesimo italiano*. Bari: Laterza.
- Heitmann, K. (1957): La genesi del "De remediis utriusque fortunae" del Petrarca. *Convivium* XXV: 5–28.
- Heitmann, K. (1958): *Fortuna und Virtus. Eine Studie zu Petrarca's Lebensweisheit*. Köln & Graz: Böhlau Verlag.
- Koltay-Kastner, J. (1949): *Cola di Rienzo*. Szeged: Szegedi Egyetem.
- Loos, E. (1975): Die Hauptsünde der "acedia" in Dantes "Commedia" und in Petrarca's "Secretum". In: F. Schalk (ed.) *Petrarca 1304–1374*, Frankfurt am Main: V. Klostermann. 171–183.
- de Nolhac, P. (1965): *Petrarque et l'Humanisme (vol. I–II)*. Paris: Champion.
- Petrarca, F. (1581): *Opera omnia Francisci Petrarcae*. Basel.
- Petrarca, F. (1756): *De remediis utriusque fortunae*. Budae: L. F. Landerer.
- Petrarca, F. (1933): *Le familiari (vol. I–III)*. (A cura di V. Rossi). Firenze: Sansoni.
- Petrarca, F. (1942): *Le familiari (vol. IV)*. (A cura di V. Rossi). Firenze: Sansoni.
- Petrarca, F. (1987): *Opere latine (vol. IV)*. (A cura di A. Bufano). Torino: UTET.
- Rico, F. (1974): *Vida u obra de Petrarca I: Lectura del "Secretum"*. Padova: Ente Nazionale Francesco Petrarca.
- di Rienzo, C. (1912): Briefwechsel des Cola di Rienzo. (Hrsg. von Konrad Burdach und Paul Piur.). In: K. Burdach (ed.) *Vom Mittelalter zur Reformation*. II. Band, 3. Teil, Berlin: Weidemannsche Buchhandlung.
- Trinkaus, C. (1979): *The Poet as Philosopher. Petrarch and the Reformation of Renaissance*. New Haven & London: Yale University Press.
- Vasoli, C. (1969): *Umanesimo e Rinascimento*. Palermo: Palumbo.