

MACHIAVELLI E LUCREZIO.
FORTUNA E LIBERTÀ NELLA FIRENZE DEL RINASCIMENTO
DI ALISON BROWN¹

GIACOMO CLEMENTE

Tradotto con il titolo *Machiavelli e Lucrezio. Fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*, *The Return of Lucretius to Renaissance Florence* di Alison Brown è il riepilogo di un corso di studi trentennale legato alla presenza, larvale e non, del *De rerum natura* nella Firenze del XV secolo e, più specificamente, nell'ambiente degli umanisti più attratti dalla filosofia di Lucrezio, vale a dire, Bartolomeo Scala, il suo successore alla cancelleria Marcello Adriani e l'assistente di Adriani, Niccolò Machiavelli.

È soltanto con la scoperta del *De rerum natura* fatta da Poggio Bracciolini nel 1417 e con la traduzione in latino della biografia di Epicuro (contenuta, come noto, nel manoscritto delle *Vite dei filosofi* rinvenuta nel 1416 a Costantinopoli) realizzata da Ambrogio Traversari nel 1433 che Lucrezio e, più in generale, l'epicureismo fanno ritorno nella Firenze di metà Quattrocento. Infatti, benché Lucrezio ed Epicuro – filtrati dalle opere di Prisciano, Isidoro di Siviglia, Seneca, Cicerone, Sant'Agostino e Lattanzio – fossero al centro di una tiepida riabilitazione nel corso del XIV secolo (rinvenibile in Boccaccio e in un manoscritto di fine Trecento posseduto da Zanobi Guasconi), resta vero che tali epigoni del materialismo classico costituiscono, per così dire, il rimosso della cornice ideologica medioevale. Il motivo è facilmente deducibile: «Quel che rendeva simili scrittori ancor più minacciosi agli occhi dei cristiani devoti erano le loro idee di fondo sull'universo che [...] contraddicevano il racconto biblico della creazione e dell'aldilà, con la relativa promessa di un equo corrispettivo per le buone o cattive azioni compiute in questa vita» (p. 22).

L'affermazione della Brown ci porta a delineare le tre categorie lucreziane legate all'interesse degli umanisti in generale: (i) la categoria della religione superstiziosa; (ii) la categoria del primitivismo evolucionistico; (iii) la categoria dell'atomismo. Vediamone brevemente l'articolazione all'interno della riabilitazione umanista.

I primi riferimenti significativi all'opera di Lucrezio sono soltanto allusivi. «Sebbene, infatti, vi siano da un lato evidenti prove di un crescente interesse per Lucrezio nei circoli umanisti del primo Quattrocento, dall'altro sappiamo che questo era un periodo di 'spiccata clericalizzazione'» (p. 23). In più, si aggiunga il fatto che la curia papale trasferitasi a Firenze dal 1434 al 1443, se da un lato generò uno spirito «nient'affatto servile» da parte del movimento umanista nei confronti del papato, dall'altro costituì un deterrente

1 Traduzione di A. Asioli, postfazione di M. De Caro, Roma, Carocci editore, 2013, pp. 187.

alla citazione aperta e al riferimento evidente a Lucrezio, la cui struttura filosofica, già potenzialmente eretica, fu interdetta (con quella averroista) nel 1513, poco più di cento anni dopo la scoperta di Bracciolini. Gli umanisti curiali percepivano le implicazioni dell'impianto di Lucrezio e dell'epicureismo come un qualcosa che dovesse restare sottotraccia e, da ciò, il portamento soltanto allusivo assunto nelle loro opere. Paradigmatico, in questo senso, è l'atteggiamento di Bartolomeo Fonzio. In una lettera riportata da Alison Brown datata 11 settembre 1510 e indirizzata a I.F. Zeffi, Fonzio scrive che «noi ministri di Dio», a differenza degli umanisti non legati all'ambiente curiale come «Scala, Landino, Pico, Nesi e Crinito», «*possiamo* sì pubblicare quel che scrivemmo al tempo in cui eravamo laici, ma in tutta coscienza non saprei dire se *dovremmo*» (p. 23).

Non stupisce, allora, vedere come già Leon Battista Alberti, legato alla corte papale, sebbene citasse appena due volte il *De rerum natura* nel *Theogenius* e nel *De re aedificatoria*, alluse costantemente all'opera di Lucrezio e alle *Vite* di Diogene Laerzio, nel *Momus*, nei *Libri di famiglia* e nel *Theogenius*. Lo stesso Poggio Bracciolini, segretario papale dal 1423 al 1453, sottintese la presenza di Lucrezio nella *Historia de varietate fortunae*, iniziata all'inizio degli anni Trenta e conclusa nel 1448. Secondo Brown, l'importanza capitale dell'opera di Bracciolini sta tutta nel fatto che essa «funge da tramite tra il mondo degli umanisti curiali, che leggevano e si riferivano in maniera allusiva a Lucrezio nel quarto e quinto decennio del Quattrocento, e il mondo secolarizzato dei mercanti e viaggiatori fiorentini» (p. 26). Questo, per due ragioni. Da una parte, il quarto libro della *Historia* comprende il resoconto dei viaggi dei visitatori venuti a Firenze in occasione del concilio del 1434: «Un mercante veneziano di ritorno dall'India, un abitante dell'India settentrionale (compreso tramite un interprete armeno) e alcuni etiopi, i quali diedero notizia dell'esistenza di popoli oltre i limiti del mondo definito da Tolomeo» (p. 27). In questo senso, il primitivismo lucreziano mette in gioco una questione di carattere immediatamente pragmatico nella misura in cui «i mercanti fiorentini si erano già apprestati a navigare il mondo». L'altro motivo di attenzione, anch'esso marcatamente lucreziano ed anch'esso di ordine pragmatico, inerisce al tema della *Historia* in generale, la fortuna, dal momento che il mondo mercantile si presta in maggior misura al dominio della contingenza e a quegli eventi i cui accadimenti improvvisi, tempeste marine e tracolli finanziari, sono esclusi dai tracciati normativi di ogni prevedibilità razionale.

Se per gli umanisti fiorentini della prima metà del Quattrocento il riferimento al *De rerum natura* è più allusivo che manifesto, con Marsilio Ficino e Bartolomeo Scala Lucrezio è «citato in maniera inequivocabile» (p. 33). Uno dei grandi meriti di Alison Brown è stato quello di indagare l'influsso lucreziano nel Ficino anteriore alla definitiva conversione al neoplatonismo negli anni Settanta del Quattrocento, quando iniziò a riferirsi a Lucrezio «soltanto per aggredirlo». Ricorrenze lucreziane negli scritti ficiniani sono frequentemente rinvenibili. Ad esempio, in una lettera del 15 ottobre 1457 inviata a Michele Mercati sono citati otto versi del primo libro del *De rerum natura*; quattro versi del secondo libro sono riportati in una lettera del dicembre dello stesso anno ad Antonio Serafico. Molti altri versi sono citati nell'*Epistola de voluptate*, un trattato sul piacere del 1457. Se i primi quindici capitoli dell'*Epistola* sono destinati pressoché interamente a Platone e ad Aristotele, gli ultimi due sono integralmente riservati agli epicurei. In particolare, l'ultimo capitolo, il cui contesto è quello della ripresa del tema delle lettere precedenti – «il fine del piacere è la tranquillità, nonché l'assenza di dolore e di turbamenti» –, si chiude significativamente con sei versi tratti dal *De rerum natura*. Ciò, sottolinea la Brown, consente di porre un importante accento sul fatto che «il desiderio lucreziano di

affrancare gli uomini dalla paura della morte» è uno dei temi (ricorrente, come vedremo più avanti, soprattutto in Adriani in funzione anti-savonaroliana) che dipinge il contesto «in cui inquadrare la mentalità dei primi autori fiorentini che – ripetutamente e apertamente – citarono brani di Lucrezio nei loro scritti» (p. 34).

È con Bartolomeo Scala (cui Brown ha già dedicato uno studio fondamentale: *Barolomeo Scala, 1430-1497, Chancellor of Florence*) che il portato delle implicazioni lucreziane meno scolastiche à la Ficino divengono determinanti. Il 1465, anno della nomina di Scala al cancellierato di Firenze, segna uno spartiacque tra due fasi distinte per intensità (è solo nella seconda che Scala lascia interagire «etica epicurea e primitivismo nella nuova moralità pubblica» [p. 43]). Nella prima fase, tre opere risentono di «un confronto serrato con temi di matrice epicurea» (p. 39). La lettera *Se un sapiente debba prender moglie*, ad esempio, prende l'avvio da una questione già esaminata da Epicuro; l'*Elegia* per Pio II, fortemente critica riguardo alla rappresentazione epicurea inerente agli dèi e allo scontro fortuito degli atomi; infine, il *Dialogo sulla consolazione*, scritto in occasione della morte di Giovanni de' Medici nel 1463, che ha per sfondo il dibattito stoico-epicureo riguardante la paura e la morte – e la rivalutazione dell'epicureismo che considera «la sofferenza il peggiore dei mali, e molto meno sopportabile di quanto fosse per gli stoici». Se, come accennato sopra, la paura della morte è uno dei temi lucreziani privilegiati dei fiorentini del Quattrocento, il *Dialogo sulla consolazione* contiene già quello che, agli occhi della Brown, è paradigmatico di un secondo motivo della massima influenza già indicato riguardo alla *Historia* di Bracciolini: «Il primitivismo e l'evoluzione dell'uomo» (p. 42).

Tuttavia, è solo nella seconda fase di Scala cancelliere che le implicazioni (politiche) lucreziane sono maggiormente determinanti, in particolar modo nel *Dialogo sulle leggi e i giudizi legali* del 1483 che tematizza la questione (già nell'aria dopo la traduzione di poco precedente del *Minosse* di Platone) se sia preferibile una legge stabilmente determinata dalla ragione o una legge flessibile perché fondata dalla legge universale della natura. Senza entrare nel merito della disputa tra i partecipanti al dialogo – Scala e Bernardo Machiavelli, il padre di Niccolò – è sufficiente sottolineare le tre tesi fondamentali in difesa della flessibilità della legge, tutte marcatamente lucreziane ed epicuree (sul punto, Brown sottolinea come quello della flessibilità fosse un tema di grande attualità dal momento che, da una parte, «i Medici stavano all'epoca adottando flessibilmente le leggi al fine di incrementare il proprio potere» e, dall'altra, i mercanti discutevano la questione di come «si dovesse agire in merito alle diverse pratiche adottate nei paesi dove i fiorentini commerciavano» [p. 44]). La prima tesi, naturalistica, sostiene che la legge naturale è sufficiente ad indirizzare le azioni verso ciò che è giusto e a dissuaderle da ciò che giusto non è: la legge naturale, in altri termini, è il «segno» (termine impiegato da Traversari nella traduzione dei precetti naturali contenuti nelle *Vite laerziane*) esclusivo ed autosufficiente caratterizzante la struttura valoriale delle azioni morali. Una seconda tesi, religiosa, sull'uso opportunistico della religione «allo scopo di rafforzare l'obbedienza» delle leggi scritte. Infine, una terza tesi, primitivistica, secondo la quale «anche gli uomini primitivi devono aver avuto un linguaggio» «evoluto gradualmente dai versi animaleschi» (p. 45). Sul tema del primitivismo di Scala, Brown dedica spazio – oltre che alle due raccolte favole dedicate a Lorenzo de' Medici – anche al poema incompiuto *Sugli alberi*, dedicato a Lorenzo di Pierfrancesco. Il motivo di interesse del poema (che racconta l'emergere «dell'uomo da un primitivo stato naturale ad uno di civilizzazione» che, lucrezianamente, non significa, per così dire, il «costante progresso verso il

miglio») è rintracciabile, ancora una volta, nel contesto politico: dopo il 1494, con la caduta del regime mediceo, la disordinatissima situazione di Firenze trova, agli occhi di Scala, il proprio pertinente paradigma interpretativo nella vita *ante legem* descritta nel *De rerum natura* o, come scrive Brown, esso è «un esempio di testo che conferisce realtà e concretezza a un momento confuso della storia fiorentina» (p. 60).

Quello del poema lucreziano con la situazione contemporanea di Firenze è un intreccio presente anche in una capitale prolusione tenuta all'università di Firenze nel novembre 1497 da Marcello Adriani, cancelliere dal 1498 dopo la morte di Scala. La prolusione, *Nil admirari*, cui assistette senza margine di dubbio Niccolò Machiavelli, ha come bersaglio la struttura ideologica del regime savonaroliano. L'attitudine lucreziana di Adriani (bisogna conoscere le cose per non avere paura) mira a scardinare i due sostegni ideologici della politica savonaroliana: quello della religione superstiziosa e quello della paura. Sono tre, infatti, gli autori degli eventi nel mondo: la fortuna o la contingenza delle circostanze – elemento già centrale nell'*Apologia contro i detrattori di Firenze* di Scala che si riferiva all'inaspettata perdita di Montepulciano e Pisa – e la conseguente «mobilità d'animo» – categoria che sarà centrale in Machiavelli – «necessaria per adattarsi a nuove situazioni». In seconda istanza, la natura, che va conosciuta affinché la paura scaturita «da novità come temporali e comete» non si alieni nel proprio fantasma, su Dio come divinità proiettata e da quietare costantemente (anche mediante indulgenze, si pensi alla bolla di Sisto IV del 1476). Infine, Dio, che non è né usuraio e né ridicibile alle misure propiziatricie dell'umanità in materia di temi divini. Quello di Adriani è un Lucrezio manifestamente politicizzato nella misura in cui nelle proprie mani diventa uno strumento critico infuocato. Come scrive Brown (che ha l'ulteriore merito di aver iniziato ad approfondire la presenza troppo spesso sottaciuta di Lucrezio nelle lezioni universitarie di Adriani), quello di Adriani era «un formidabile colpo assestato a Savonarola, che non solo inculcava un vero e proprio terrore nei cuori dei propri seguaci (la rovina della religione superstiziosa, secondo Adriani), ma affermava anche di avere i requisiti per parlare – come un profeta – di temi divini, che secondo Adriani rimangono invece inconoscibili» (p. 64). L'implicazione della prolusione di Adriani consiste, allora, nel rovesciamento della «visione ortodossa» per cui la civiltà trova casa nella moralità cristiana mentre quella pagana sarebbe estranea: no, la religione contemporanea è soltanto superstiziosa, Savonarola sta qui a dimostrarlo, e Lucrezio, grazie al quale possiamo levarci il fumo dagli occhi, è un filosofo antico e pagano. Come scriverà Adriani in una lezione del 1512 dedicata al rapporto tra Democrito ed Eraclito (sintomo, secondo Brown, del perdurare in Adriani di interessi lucreziani – primitivismo, atomismo e religione superstiziosa – anche dopo la morte di Savonarola), il peggiore dei mali è «pregare gli dèi come autori di tutte le cose buone e poi disprezzarli perché non sono in grado di punirci, e temendoli come giudici, ma giurando falsamente, quasi che non valessero nulla» (p. 70).

L'ultimo autore trattato dalla Brown è Machiavelli: «Egli non fa mai il nome di Lucrezio e raramente lo cita» (p. 77). Se non si avesse notizia della sua trascrizione del *De rerum natura* del 1497 (le cui note sono riportate nell'appendice del testo della Brown), sarebbe difficile documentare l'influenza lucreziana nelle pagine machiavelliane. Tuttavia, Brown rintraccia in Machiavelli due temi portanti di matrice lucreziana (filtrati dalla lezione di Adriani), la fortuna e la radice superstiziosa della religione. Riguardo alla questione della fortuna, il problema di Machiavelli (già di Epicuro e degli epicurei) è noto. Nei *Ghiribizzi* del 1506 e nel poema *Di Fortuna* è già formulata la dicotomia tra libertà

dell'uomo e contingenza delle situazioni, la fortuna appunto (in concreto, le vittorie inaspettate di Giulio II contro ogni specie di prevedibilità politica stanno a dimostrare che «a volte il successo era il risultato del caso o della fortuna, altre volte della preparazione» [p. 80]). E tuttavia, in quello che la Brown definisce il «cosmo circoscritto di Machiavelli» (p. 81), il problema della libertà sembrerebbe già formulato. In una replica ad una lettera perduta di Machiavelli, Bartolomeo Vespucci lascerebbe intendere l'opinione machiavelliana secondo cui l'uomo, «sebbene non possa cambiare il corso delle stelle e dell'universo», può, nondimeno, cambiare se stesso mutando le proprie azioni, variabili perché occasionate dall'imprevedibilità dei fatti e garantite – come stanno a dimostrare i numerosi commenti machiavelliani a margine del *De rerum natura* – dalla deviazione degli atomi. Ciò che, in definitiva, si è già visto riguardo alla «mobilità d'animo» di Adriani. A margine dei *Ghiribizzi* Machiavelli scrive: «[...] che ognuno faccia quello che gli detta l'animo, e con audacia. Tentar la fortuna [...]. Come la fortuna si stracca [...] bisogna riacquistar[la] con un altro modo» (p. 81).

In riferimento alla religione superstiziosa, Brown sottolinea come Machiavelli sia «più vicino a Polibio e Livio che a Lucrezio» (p. 86). Più precisamente, Machiavelli sembrerebbe rovesciare il senso dell'argomento di Adriani. Nel *Nil admirari* la religione superstiziosa va – lucrezianamente – abolita mediante la conoscenza delle cause delle cose senza la quale sarebbe posta la proiezione di un Dio da placare. Per Machiavelli, diversamente, Dio è sì, come per Adriani, il prodotto di rappresentazioni che hanno origine nella paura; e tuttavia, è proprio la configurazione superstiziosa di Dio che garantisce stabilità politica. Il timore, come scrisse a Vettori in termini quasi prehegeliani, «è il maggiore signor che si truovi». Da qui, il duplice atteggiamento di Machiavelli di fronte alla religione: se da un lato, essa è un elemento necessario e determinante per il controllo politico, dall'altro (o forse, proprio in virtù dell'altro), è originata – lucrezianamente – da radicate credenze antropologicamente usuali.

In conclusione, il testo della Brown sembrerebbe mostrare come il *De rerum natura*, pur essendo l'origine di un sistema categoriale ben definito – primitivismo, atomismo, religione superstiziosa – si possa dire in molti modi, col variare delle congiunture fattualmente determinate. Lucrezio è un fenomeno *centrifugo* nella misura in cui il proprio impianto sottostà, criticamente, alla determinazione storica e politica – variabile ed impensabile – che si dà nella pura contingenza del proprio accadimento. Il *De rerum natura* è – *in primis* – un fenomeno politico perché politico è l'effetto del suo ingaggio (degno di nota il fatto, indagato da Brown nell'ultimo capitolo, che tutti i commensali – a parte Lorenzo di Pierfrancesco e Cosimo Rucellai – che dal 1500 si riunivano in cene organizzate al fine di «imbracciare le armi per difendere i propri quartieri dal minacciato assalto di Piero» [p.104], fossero lettori del *De rerum natura*). Come scrive Brown nella Prefazione all'edizione italiana, «la mia tesi è che Lucrezio 'rimase sottoterra' non perché fosse un autore senza importanza (come si è suggerito di recente), ma perché scomodo» (p. 9).