

Andrea Suggi, *Sotto il cielo della Luna. Fato e fortuna in Pietro Pomponazzi e Niccolò Machiavelli*, Edizioni ETS, Pisa, 2019 (Philosophica, 228), pp. 98. ISBN 9788846756374.

Il saggio si basa su un'analogia di cui è lo stesso autore a riconoscere l'audacia. Machiavelli non è né un filosofo di professione né di scuola. Il suo pensiero politico è forse la semplice conseguenza di un impegno attivo, concreto, negli affari della repubblica fiorentina, a cavallo tra Quattrocento e Cinquecento. Al contrario, la filosofia teoretica di Pietro Pomponazzi s'insedia stabilmente nella tradizione peripatetica padovana, collocandosi nel filone speculativo classico dei commentatori ellenistici e tardo-antichi di Aristotele. D'altra parte, la redazione delle opere dei due risale alla stessa compagine storica, ed entrambe le riflessioni devono confrontarsi con le mutate congerie eventuali che caratterizzano il primo Cinquecento: la nascita dello stato in senso moderno, determinata dal preminente sviluppo di Spagna e Francia, i cui interessi espansionistici, complice la perpetua instabilità politico-istituzionale dell'Italia, avrebbero scombinato gli equilibri precari su cui fino ad allora si era fatto affidamento; la morte di Lorenzo de' Medici, la fine dell'esperienza repubblicana del Soderini, e la fortunata, quanto malsicura, ascesa del Valentino, nel serrato e accidentato conflitto dei potentati. Tutti questi eventi imponevano a una qualsiasi forma di riflessione filosofica di misurarsi freddamente con la dicotomia tra fortuna, e fato, da un

lato, possibilità d'azione, e libero arbitrio, dall'altro. Ed è appunto questa la fondamentale proporzione rintracciabile nella produzione filosofica dei due autori. Una proporzione che, per Andrea Suggi, deve riflettersi nel comune approccio, freddo e disincantato, da cui seguiranno le rispettive soluzioni all'aporia della libertà, apparentemente conciliabili nelle premesse, in realtà diametralmente opposte nelle conclusioni, di Pomponazzi e di Machiavelli. Ambedue immuni al platonismo risemantizzato dagli umanisti, e solidali nel rifiuto di una concezione divinizzata della natura umana, cercheranno di ritagliare uno spazio possibile per l'atto libero dell'uomo, impedito dal fiume in piena della fortuna, nei *Ghiribizzi al Soderini* e nel *Principe*, e dalla concatenazione deterministica del sistema delle cause seconde, nel *De fato*. Di conseguenza, il saggio si divide in due parti: la prima incentrata su un'analisi delle acquisizioni filosofiche del *De fato* di Pomponazzi; e la seconda, imperniata sull'evidenziazione del rapporto tra virtù e fortuna, nell'economia generale dell'opera del Machiavelli.

«Dio può quello che fa e fa quello che può» è il titolo che l'autore ha significativamente conferito alla prima parte: un'analisi rigorosa del sistema metafisico di Pomponazzi, per come è possibile enunciarlo nei *Libri quinque de fato, de libe-*

*ro arbitrio et de praedestinatione*, un'opera in cui, secondo l'interpretazione di Eugenio Garin, abbracciata dall'A., il filosofo mantovano si muove esclusivamente sul piano della ragione naturale, e degli assiomi della filosofia aristotelica, di per sé incompatibili con la rivelazione cristiana, giustificabile razionalmente solo per una loro soppressione, o modificazione. Ma ogni arte deve procedere secondo i suoi principi propri, e poiché la scienza della natura, necessario fondamento di possibilità per la soluzione di problemi cosmologici, come quelli discussi, è tale solo in quanto il principio di causalità le conferisce validità scientifica, in relazione all'essenza e al funzionamento del suo oggetto, dunque la ragione naturale dovrà procedere esclusivamente secondo quel principio, per cui qualsiasi effetto è il risultato necessario e adeguato di una causa, e, data la causa, esso deve inevitabilmente seguire. L'A. stabilisce che è questo il principio cardine della metafisica pomponazziana. Nulla si traduce dalla potenza all'atto, se non per mezzo di una causa determinante, e così tutto ciò che è deve risultare dalla presenza di un sostrato i cui mutamenti siano prodotti dalla determinazione di una causa efficiente. Di conseguenza, il mondo stesso, conformemente all'VIII libro della *Fisica* di Aristotele, non può aver avuto un inizio nel tempo, passando dal nulla all'essere: è da sempre, pena l'ammissione che la causa prima sia stata determinata ad agire da qualcos'altro, innescando un regresso all'infinito. Il sistema del mondo non è allora che il fatalistico articolarsi dalla causa prima dei moventi e dei mossi, di cui l'anima dell'uomo, di per sé mortale, è una parte. In questo contesto cosmologico irreprensibile, è il

libero arbitrio a costituire il vero problema. Introdurne la possibilità, implicherebbe l'esistenza di una causa prima seconda, contraddicendo l'VIII libro della *Fisica*, o importando una modificazione degli assiomi aristotelici, per cui Dio agisca in modi diversi in tempi diversi, pur avendo determinato *ab aeterno* il suo piano sul mondo. In tal modo, egli avrebbe appunto determinato dall'eternità alcuni eventi, lasciandone indeterminati degli altri, ascrivibili all'esercizio della volontà da parte dell'uomo. Ma Dio, in quanto causa prima puramente in atto, non può determinare qualcosa che non determinerà: ciò ne importerebbe la potenzialità, implicando un'assurda distinzione tra il suo essere e il suo potere. E allora, «Dio può quello che fa e fa quello che può». Non c'è spazio possibile per l'autodeterminazione dell'uomo. Questi è costretto ad agire nel modo in cui agisce, predestinato al bene o al male, alla salvezza o alla dannazione, senz'alcuna redenzione, o possibilità di riscatto: semplice marionetta di un *ludus Deorum*, ciclicamente destinato a ripetersi, sotto il cielo della Luna.

È dunque nell'ottica di un recupero machiavelliano della libertà che va interpretato il titolo della seconda parte del saggio: «Perché il libero arbitrio non sia spento». Come Pomponazzi, anche Machiavelli, testimone del mutare alterno degli eventi, ha subito la fascinazione filosofica di attribuire la ragione di tutto al fato. Ma è proprio nel *Principe*, osserva l'A., che il segretario fiorentino non è sembrato arrendersi al fiume in piena della fortuna, ritagliando invece una significativa percentuale di spazio per l'esercizio del libero arbitrio dell'uomo; e tuttavia, non senza contraddizione,

secondo l'ipotesi mutuata da Federico Chabod, con cui l'A. tiene faticosamente in piedi la struttura e il significato della seconda parte. In effetti, secondo questa prospettiva storiografica, l'opera di Machiavelli sarebbe attraversata da una contraddizione irrimediabile: quella tra il vario e rovinoso corso della fortuna, e una natura umana, concepita sempre identica, nell'endemica incapacità di far fronte alla mutevolezza dei tempi. Un'analisi critica dei *Ghiribizzi al Soderini* evidenzia appunto la consapevolezza, da parte del Fiorentino, che le diverse azioni talvolta sortiscono, e talvolta nuocciono all'effetto desiderato, a causa della difficoltà, per l'uomo, di conformarsi alle mutate condizioni degli eventi. Così che, solo se esistesse qualcuno tanto saggio da conoscere i tempi e accomodarsi alla loro variabilità, sarebbe possibile una certa realizzazione della libertà. In questo senso, l'interesse per l'azione strategica di Cesare Borgia ne è la prova ulteriore, sebbene anche lui, colto improvvisamente dalla malattia, e persuaso ingenuamente nel sostegno al cardinale Della Rovere, sia costretto alla rovina della sorte. Da questo punto di vista, insomma, gli attori politici dell'opera di Machiavelli non sarebbero diversi dalle marionette del *ludus Deorum* di Pomponazzi. Ed è per evitare una simile conclusione che l'A. ripercorre analiticamente i *Discorsi* e le *Istorie fiorentine*, alla ricerca di dati testuali che garantiscano le condizioni di possibilità per il recupero del libero arbitrio. Se la sua realizzazione è difficile, o impossibile, ai singoli uomini e ai principati, non è però esclusa da Machiavelli nel caso degli ordini e delle istituzioni repubblicane dei *Discorsi*. Il primo libro attesta che le istituzioni pos-

sono, di volta in volta, fare affidamento sulle virtù e le capacità di uomini diversi, adatti a circostanze e tempi diversi. In tal modo, Roma ha potuto sfruttare Fabio Massimo, finché la sua politica attendista nei confronti di Annibale si rivelava adatta alle circostanze, e su Scipione, poi, per avviare una strategia militare che eliminasse definitivamente l'ostacolo. E ancora, è nelle *Istorie fiorentine*, enucleando il modello politico di Michele di Lando, capace di tenere a freno i tumulti della plebe di Firenze, a cui pure era appartenuto, nell'intento di preservare gli ordini e le leggi della città, che si rivela la possibilità per l'uomo di far fronte alle sfide della fortuna, benché ricorrendo all'astuzia e alla sopraffazione violenta, alla simulazione e alla dissimulazione. In ultima analisi, dunque, l'A. sembrerebbe riuscire a tenere insieme, per vie traverse e interessanti, non sempre evidenziate da altri studiosi, natura umana e fortuna, chiarendo che è proprio grazie alla sua natura ferina, simulatrice e dissimulatrice, che si apre per l'uomo la possibilità di conformarsi ai tempi. D'altra parte, nelle battute finali, una serrata trattazione dell'ordine della religione, nei *Discorsi*, ribalta nuovamente la situazione: alcuni uomini verrebbero a coincidere con la funzione assolta dagli stessi ordini, quasi fossero costretti dal fato a domare gli eventi. Il console Papiro, in occasione di una battaglia contro i Sanniti, nonostante gli auspici sfavorevoli, sfrutta l'illusione religiosa per convincere l'esercito a combattere, avendo riconosciuto l'opportunità delle circostanze. Ma l'analisi, in conclusione, che l'*animus audax, subdolus* e *varius* dell'uomo machiavelliano, di contro alla fortuna, debba concepirsi

quasi monoliticamente richiede un approfondimento, magari affidato a uno studio ulteriore, da parte dell'A.

Vanni Claves