

la rivista di **engramma**
marzo **2016**

134

**Machiavelli:
un uso sovversivo
della tradizione
classica**

La Rivista di Engramma
134

Machiavelli:
un uso
sovversivo
della tradizione
classica

a cura di
Monica Centanni e Peppe Nanni

direttore

monica centanni

redazione

sara agnoletto, mariaclara alemanni,
maddalena bassani, elisa bastianello,
maria bergamo, emily verla bovino,
giacomo calandra di roccolino, olivia sara carli,
silvia de laude, francesca romana dell'aglio,
simona dolari, emma filipponi,
francesca filisetti, anna fressola,
anna ghiraldini, laura leuzzi, michela maguolo,
matias julian nativo, nicola noro,
marco paronuzzi, alessandra pedersoli,
marina pellanda, daniele pisani, alessia prati,
stefania rimini, daniela sacco, cesare sartori,
antonella sbrilli, elizabeth enrica thomson,
christian toson

comitato scientifico

lorenzo braccesi, maria grazia ciani,
victoria cirlot, georges didi-huberman,
alberto ferlenga, kurt w. forster, hartmut frank,
maurizio ghelardi, fabrizio lollini,
paolo morachiello, oliver taplin, mario torelli

La Rivista di Engramma

a peer-reviewed journal

134 marzo 2016

www.egramma.it

sede legale

Engramma
Castello 6634 | 30122 Venezia
edizioni@egramma.it

redazione

Centro studi classicA luav
San Polo 2468 | 30125 Venezia
+39 041 257 14 61

©2020

edizioni**egramma**

ISBN carta 978-88-31494-16-8

ISBN digitale 978-88-31494-17-5

finito di stampare gennaio 2020

L'editore dichiara di avere posto in essere le
dovute attività di ricerca delle titolarità dei diritti
sui contenuti qui pubblicati e di aver impegnato
ogni ragionevole sforzo per tale finalità, come
richiesto dalla prassi e dalle normative di settore.

Sommario

- 7 *Machiavelli, gli Antichi e noi. Editoriale*
Monica Centanni e Peppe Nanni
Testi
- 23 *Cantimori e Machiavelli*
Delio Cantimori, con una Nota introduttiva di Monica Centanni e Silvia De Laude
- 25 *Cantimori e Machiavelli. Nota introduttiva alla riedizione dei saggi: Rhetoric and Politics in Italian Humanism (1937) e Retorica e politica nell'Umanesimo italiano (1937; 1992)*
Monica Centanni e Silvia De Laude
- 35 *Rhetoric and Politics in Italian Humanism*
Delio Cantimori, translated by Frances Yates
- 63 *Retorica e politica nell'Umanesimo italiano*
Delio Cantimori
- 97 *Machiavelli lettore di Lucrezio*
Sergio Bertelli, con una Nota introduttiva di Monica Centanni
- 99 *Una scoperta di Sergio Bertelli: Machiavelli lettore di Lucrezio. Nota introduttiva alla riedizione dei due saggi sul Vat. Ross. 844 (Bertelli 1961; Bertelli 1964)*
Monica Centanni
- 109 *Noterelle machiavelliane: un codice di Lucrezio e Terenzio*
Sergio Bertelli
- 121 *Ancora su Machiavelli e Lucrezio*
Sergio Bertelli
Saggi
- 143 *Machiavelli, l'umanesimo e l'amore politico*
Guido Cappelli
- 167 *Tucidide e Machiavelli*
Luciano Canfora
- 187 *Machiavelli e i suoi lettori novecenteschi*
Luciano Canfora
- 197 *Il giudizio di Machiavelli su Scipione l'Africano: la fine di un mito repubblicano?*
Enrico Fenzi
- 217 *Machiavelli di fronte al testo antico (Livio, Cicerone, Platone)*
Riccardo Fubini
- 229 *"Cattivi maestri": Machiavelli e i classici*
Peppe Nanni

Retorica e politica nell'Umanesimo italiano

pubblicato in Eretici italiani del Cinquecento, a cura di Adriano Prosperi, Torino 1992, 483-511

Delio Cantimori

L'Umanesimo italiano, dalla fine del Trecento, attraverso il Quattrocento, e fino alla metà del Cinquecento, si forma e si svolge contemporaneamente a un processo di trasformazione politica della vita e della organizzazione statale italiana, che va dagli ultimi bagliori della vita comunale, attraverso le Signorie, fino alla soggezione politica sociale e spirituale alla Spagna, con la quale si consolidano e terminano i Principati[1]. Gli umanisti, in veste di teorici dello Stato e dell'ottimo principe, di giuristi, di oratori per l'una o l'altra parte in causa, di storici, di vagheggiatori dell'uno o dell'altro ideale politico, volgono spesso la loro attenzione agli avvenimenti e alle tendenze contemporanee, esaltandoli, condannandoli, osservandoli, interpretandoli.

La varia attenzione che gli umanisti hanno porto agli eventi e agli svolgimenti politici di quel periodo estremamente complesso culmina nell'opera del Machiavelli e del Guicciardini, i quali però per la loro stessa grandezza e precisione di pensiero superano l'umanesimo nel quale sono radicati. Infatti, se la concezione machiavellica dell'autonomia della politica va al di là dei motivi che per solito si chiamano "umanistici", e se la serietà morale del Machiavelli può farcelo porre quasi di contro al mondo dei "letterati" e dei "pedanti" cultori della bella forma[2], non si può concepire fuori della tradizione umanistica l'aspirazione del segretario fiorentino alla unità italiana e al rinnovamento nazionale per mezzo del ritorno alle virtù civili romane, mentre pure umanistica è la sua concezione pragmatica della vita politica e della storia, e di schietto tipo umanistico è

l'alternativa Virtù/Fortuna, ecc[3]. Altrettanto vale per il Guicciardini, i cui motivi storiografici rimangono anch'essi di tipo prettamente umanistico, e le cui idee sullo spirito politico sono profondamente radicate nell'Umanesimo fiorentino e nelle idee da questo agitate sulle passioni grandi e superbe[4].

Fissi gli occhi al Machiavelli e al Guicciardini, gli storici hanno per solito trascurato, fino agli ultimi tempi, il pensiero politico degli umanisti, relegandone le eloquenti immagini, le dotte costruzioni, e le appassionate rappresentazioni in quel mondo delle inutili se pur altisonanti parole e dei vani se pur eleganti discorsi, delle affermazioni astratte e degli ideali irrealizzabili, che si suol chiamare "retorica". Retorica filosofica o retorica letteraria, politica, religiosa: il pathos stoico che ritorna negli ultimi tirannicidi e negli autori dei trattati che svolgono il motivo *De optimo principe*; la eloquenza patriottica, ricca di memorie di Roma antica e del libero comune, che continua dal movimento di Cola da Rienzo fino ai tardi apologeti delle case principesche a cui lode si afferma che hanno sempre e soltanto pensato alla salute dell'Italia[5]. Questa indifferenza rientra nel giudizio negativo generale che fino agli ultimi tempi la storiografia italiana e sulle sue tracce quella non italiana, ha usato dare della serietà sociale e morale dell'Umanesimo; contro la vecchia tesi, rappresentata in Italia dal De Sanctis e da tutta una schiera di scrittori che a lui si rifacevano, e dall'altra parte dagli scrittori del cattolicesimo liberale, come il Balbo, che vedevano tutti nell'Umanesimo (limitato soprattutto al Quattrocento e ai primi tre decenni del Cinquecento) soltanto un periodo di transizione e di decadenza, implicandolo nella loro generale condanna del Rinascimento, c'è ora tutta una corrente di studiosi che dall'Ercole e dal von Martin coi loro studi su Coluccio Salutati, a F. Battaglia, al Baron con le sue accurate indagini sulla rinascita dell'etica statale romana nell'Umanesimo fiorentino del Quattrocento, ritrovano in quel mondo degli umanisti motivi di profonda originalità, anche nei riguardi del pensiero politico.

Ma non mancano neppur oggi i giudizi severi sull'Umanesimo; valga per tutti il giudizio dello Chabod. Fin dalle prime pagine del suo saggio sul *Principe* del Machiavelli egli osserva che "non per semplice diletto umanistico" il pensiero del Machiavelli si concretava nella rievocazione di Roma[6] e dopo avere accennato di passaggio che la realtà del tempo si presentava al solitario pensatore fiorentino "senza veli di retorica", osserva

come nella stessa ansia del Machiavelli di rifugiarsi nel passato per ricever nuovo vigor di vita, era giuocoforza penetrasse la dolorosa esperienza attuale... e il mondo antico doveva a mano a mano ritirarsi di fronte al mondo moderno, e conclude:

Alla Repubblica succedeva il Principato; al popolo, capace di dettare i suoi voleri e d'imprimere allo Stato la propria orma, l'uomo solo con la sua individuale energia e con le risorse della sua abilità; alla considerazione, velata di nostalgico rimpianto, della gloria passata, il prospetto teorico della fortuna politica d'Italia[7].

Lo Chabod s'avvia così a dare un giudizio nettamente negativo dell'Umanesimo, giudizio che assomma in sé una lunga tradizione e le opinioni dei più recenti studiosi italiani, e che vale quindi la pena di riportare per disteso:

Quando la fede comunale venne meno, e l'impero e il papato non furono più in grado di sorreggere questa vita spirituale del popolo, essa precipitò, e si infranse. Si proveranno a risuscitarla gli umanisti, che vanno in traccia di una tradizione per il signore a cui devono gli ozi letterari; e come in tutte le età, in cui la forza e la spontaneità del sentimento s'illanguidiscono, ond'è impossibile ritrovare, nella propria vita e nella propria coscienza, il lievito spirituale di cui s'informi l'azione; come in tutte le epoche in cui vengono meno la passione e la commozione politica della folla stanca di se stessa, così nel Quattrocento si vanno a rintracciare fra le rovine di un altro mondo i fondamenti della gloria del tempo, costituendo una fittizia religiosità, che non sarà mai capace di scuotere le intime fibre della nazione, quando si renda necessaria la lotta[8].

Questo severo giudizio investe tutta l'attività degli umanisti: non solo la pubblicistica politica in nome dell'ideale nazionale italiano, che rimase sempre puramente culturale, vago e generico nel Rinascimento; ma anche l'attività filosofica volta a elaborare la teoria della vita morale perfetta, con le sue alternative di vita contemplativa e vita attiva, e insieme la teoria della vita civile, anzi una moralità e una religiosità della vita civile, modellandola sugli esempi forniti dall'antichità greca e specialmente romana. Il criterio sul quale tale giudizio è fondato è quello della concretezza politica, del realismo desideroso d'affrontare la realtà effettiva

e i suoi problemi specifici, avverso alle ideologie e alla loro eloquenza, alla "retorica". Da un tale punto di vista neppure indagini feconde di risultati e di nuove interpretazioni particolari, come quelle del Baron, possono scuotere il giudizio negativo sul valore dell'Umanesimo: anche se le formulazioni degli umanisti corrispondono a esigenze profondamente sentite nella società del tempo, o in gruppi particolari di quella società[9], esse rimangono pur sempre formulazioni di esigenze ed aspirazioni, di velleità, conchiusse in se stesse e non trapassanti dallo stadio di velleità in quello di volontà o di indicazione alla volontà. Dalla formulazione di una aspirazione e di un desiderio, e dalla posizione, sia pure eloquente e vivacissima, di un ideale politico, non si passa al riconoscimento dei problemi presenti e attuali della società e della vita politica del tempo, alla posizione di idee politiche, alla proposizione di risoluzioni possibili: ma si rimane nel generico moralismo, nella rettorica politico-morale. Dall'altra parte i pensatori politici alla cui stregua vengono giudicati gli umanisti, il Machiavelli e il Guicciardini, sono radicati profondamente, come s'è detto, nell'Umanesimo stesso, con le sue illusioni, le sue aspirazioni, la sua eloquenza, le sue preoccupazioni estetiche, con il suo "romanticismo"[10] e insomma con la sua multiforme "retorica".

Non è certo il caso di andar cercando precedenti al *Principe* del Machiavelli: basterà a questo proposito ricordare Pier Candido Decembrio, il quale giunge alla consapevolezza dello sforzo eroico di un capo come Filippo Maria Visconti, uso ad anteporre "statum dominatus sui saluti corporis et animae"[11], oppure uomini come Carlo Malatesta, nemico degli umanisti, che chiamava istrioni, e autore di poche paginette di consigli politici, che vengono additati alla attenzione degli studiosi perché non sono opera d'un letterato o teorico diretta a un principe ideale o idealizzato com'era il costume umanistico, ma sono precetti chiari, lineari, applicabili immediatamente alla condizione di fatto di uno stato particolare, diretti dal governatore di Milano alla sua città e al suo duca, per giovare effettivamente allo Stato[12]. Ed è anche inutile esemplificare di nuovo i motivi politici nazionali di tipo petrarchesco degli umanisti, la propaganda per un ideale nobile ma vago di pace e di unione degli Stati italiani, il valore del ciceronanesimo e dell'eloquenza celebratrice del rinnovamento spirituale italiano[13].

Cerchiamo di vedere in quale rapporto stessero per gli umanisti stessi la retorica e la politica. Il che si riduce alla ricerca del valore della retorica umanistica, perché l'indagine sulla politica umanistica ci ricondurrebbe alla valutazione generale della politica dell'umanesimo, valutazione condizionata da presupposti filosofici che sarebbe fuor di luogo riesporre e ridiscutere, mentre d'altra parte occorrerebbero indagini analitiche alle quali qui si vuol portare soltanto un contributo.

Come mostrano i brevi accenni di carattere storiografico che abbiamo fatto, per politica s'intende comunemente, e noi continueremo a intendere in questa ricerca, la politica realistica com'è stata intesa dal Machiavelli e dai suoi interpreti e commentatori, dal De Sanctis al Burd all'Ercole, allo Chabod, al Russo[14]: la politica fondata sull'esperienza delle cose, e sulla riflessione teorica sul fatto politico. Per retorica non intendiamo solamente l'arte del dire, l'eloquenza, l'oratoria, come viene per esempio definita da Pico della Mirandola nella sua famosa epistola a Ermolao Barbaro contro l'arte rettorica, cioè l'arte di persuadere a tutti i costi e con i lenocinii letterarii e gli appelli ai più vari affetti, onde ottenere un effetto pratico[15]; né solo il gusto della eleganza verbale e letteraria, delle affermazioni altisonanti e senza sostanza; neppur solo l'impegnarsi e il professar fede per idee senza contorno se pur grandiose all'apparenza, l'innocente magniloquenza che può servire agli scopi più lontani; ma anche la fede sincera, se non elaborata profondamente e ancor rozza e ingenua, per virtù amori, grandezza, ideali che possono essere interpretati in molti modi diversi: ideologia insomma. Il fatto che la opinione pubblica e la abilità politica dei principali capi del periodo dell'Umanesimo e del Rinascimento desse tanta importanza alla eleganza del parlare, all'uso del latino puro e al periodare latineggiante di chi usava l'italiano, alla sapienza generica ma esaltante delle sentenze, degli esempi, delle costruzioni di principi e di repubbliche ideali, all'ideale patriottico e religioso del ritorno alla civiltà romana e alle sue fondamenta, - tutti elementi di "retorica" - ci mostra la importanza politica di tale "retorica". Una indagine di carattere generale non può certo esser compiuta nel limite di un articolo; bisognerà quindi limitarsi ad analizzare un caso caratteristico e tipico, per la grandezza di uno dei personaggi che sta sullo sfondo, il Machiavelli - e per la serietà morale degli altri personaggi alle cui idee ci avvicineremo per vedervi la "retorica" e la letteratura della tradizione umanistica diventare "politica", azione politica in vista di una idea[16].

L'esperienza delle cose che fornì la materia alle riflessioni del Machiavelli si trovava nella storia soprattutto dell'Italia settentrionale e in quella di Cesare Borgia; ma l'ambiente dove il Machiavelli esponeva e proponeva i suoi problemi e le sue conclusioni era l'ambiente fiorentino, ricco di tradizioni filosofiche e letterarie. Era naturale che a proposito dell'ambiente del Machiavelli ci si occupasse più dei suoi amici politici, il grande Guicciardini, il Vettori, il Soderini, che dei filosofi e letterati ch'egli pur frequentò negli "Orti Oricellari". Eppure le discussioni che ivi si tenevano possono darci una viva immagine dell'insieme di preoccupazioni che animavano quegli uomini, e un utile contributo alla analisi del rapporto fra la coscienza politica come viene impersonata dal Machiavelli e la tradizione letteraria, umanistica, rettorica.

Delle conversazioni degli Orti Oricellari hanno accennato tutti i biografi e i commentatori del Machiavelli, ma, come accade, solo in riferimento alla biografia esteriore, e di sfuggita, indugiandovi per esaminare la parte maggiore o minore o nulla avuta dal Machiavelli nella congiura antimedicea del 1522[17]. Solo il Russo ha tenuto presente l'ambiente degli Orti Oricellari nel suo commento ai *Discorsi sopra la prima decada di Tito Livio*: a proposito del cap. X del libro primo e delle considerazioni del Machiavelli sulla gloria di Cesare, e dopo avere accennato alla polemica fra Guarino Veronese e Poggio Bracciolini, esaltatore questo della gloria civile e "virtuosa" di Scipione, ed esaltatore quello della grandezza di Cesare, il Russo osserva che non è improbabile che il Machiavelli riprendendo il giudizio del Bracciolini carichi le tinte nella polemica contro Cesare, "suggestionato dagli umori dei suoi giovani amici degli Orti Oricellari, che erano piagnoni e repubblicani, e suggestionato da tutta la letteratura antitirannica che dal Trecento al Quattrocento aveva avuto larga voga. Certo, l'acceso stile, qua e là, specie nella descrizione finale, sa piuttosto di letteratura"[18].

Le radunanze degli Orti Oricellari concludono una lunga tradizione fiorentina di conversazioni letterarie e politiche, che si inizia con le conversazioni su argomenti morali, filosofici e politici ricordate nel *Paradiso degli Alberti* e con le discussioni sul pregio della vita attiva e della vita contemplativa raccolte dal Landino nelle sue *Disputationes Camaldulenses*[19], che rimane come sospesa poi e assorbita dalle discussioni filosofiche della *Accademia Platonica* ficiniana, benché anche i

problemi di filosofia pura e lontana dal mondo discussi dal Ficino e da Giovanni Pico comportassero implicazioni politiche; e che riappare in forma più vivace ed esasperata negli ultimi tempi della vita letteraria e religiosa fiorentina indipendente, nei decenni che precedono il Sacco di Roma e la caduta dell'ultima repubblica fiorentina[20]. Si sanno alcuni nomi dei frequentatori degli Orti Oricellari, si conoscono le vite di alcuni di questi, si ricorda genericamente che vi si discuteva di politica e di letteratura, che il Machiavelli vi lesse il capitolo sulle congiure delle sue *Deche*, che erano frequentati dal Trissino il quale vi introdusse le discussioni sulla lingua italiana, da uno scolaro del Ficino, Francesco Diacceto, che vi parlava dell'amore, dal poeta Luigi Alamanni, dallo scrittore Antonio Brucioli, e da altri giovani che ordirono nel 1522 una ultima fallita congiura repubblicana contro i Medici[21]; si rileva anche che il Machiavelli dedicò la sua *Arte della Guerra* e i *Discorsi* ad alcuni principali frequentatori degli Orti, e che anzi fece di questi il teatro dei dialoghi dell'*Arte della Guerra*. Ma non si conoscono più da vicino gli argomenti politici, morali, filosofici ivi trattati; solo si ricordano le discussioni sulla lingua introdottavi dal Trissino[22] alle quali sembra riallacciarsi poi la istituzione dell'Accademia della Crusca; il fatto invece della presenza del Machiavelli basta, come mostrano le osservazioni del Russo, a farci pensare di quanto interesse sarebbe la conoscenza più precisa di quelle conversazioni.

Ora, noi abbiamo una fonte per la conoscenza precisa di quelle conversazioni: e si tratta dei dialoghi scritti e pubblicati in esilio da uno dei frequentatori delle conversazioni stesse, Antonio Brucioli[23]. La ragione per la quale l'attenzione degli studiosi non si è mai volta, che a noi risulti, a questi dialoghi, sta probabilmente nel fatto che l'interesse principale che la figura di questo scrittore presenta non riguarda la sua prima attività fiorentina né quella da lui svolta immediatamente dopo l'esilio, ma piuttosto quella di carattere religioso ed ereticale da lui iniziata con la traduzione e il commento protestanteggianti della Bibbia del Pagnini[24]. Per gli studiosi della vita politica fiorentina il Brucioli perde ogni interesse dopo la sua fuga da Firenze in seguito al fallimento della congiura alla quale egli aveva partecipato, tanto più che al suo ritorno a Firenze durante l'ultimo tentativo repubblicano egli appare un isolato fra quei "piagnoni", che lo guardano con sospetto ed avversione per le sue

idee "luterane"; per gli studiosi del movimento riformatore in Italia la sua attività non religiosa non presenta un particolare interesse[25].

Eppure già nella prima edizione dei suoi *Dialoghi* il lettore sente un accento particolare, nonostante il fatto che i nomi degli interlocutori siano fittizi, greci e romani: ma già dalla seconda edizione appaiono i nomi dei frequentatori degli Orti Oricellari: il Rucellai, il Trissino, il Machiavelli stesso, l'Alamanni con il quale il Brucioli era rimasto in contatto in esilio, ed altri. Di questi dialoghi, che si fingono tenuti a Venezia, a Pesaro, a Urbino e in altri luoghi d'incontro degli esuli fiorentini, noi stimiamo poterci servire, se non per conoscere le precise opinioni dei vari interlocutori, il che del resto non presenterebbe che un interesse di curiosità perché dei maggiori abbiamo le opere, per conoscere da vicino l'atmosfera degli Orti Oricellari e i suoi interessi[26]. Da una parte, la conoscenza, anche se scarsa, che abbiamo della personalità del Brucioli, il fatto che egli fu continuamente associato con l'Alamanni dall'altra, assieme al carattere delle riflessioni che egli ci offre nei *Dialoghi* ci assicurano della utilità e dell'interesse di questa fonte[27].

Per riconnettere i *Dialoghi* del Brucioli alla tradizione fiorentina e per mostrare d'altra parte il limite dell'utilità di essi al nostro scopo di considerare l'incontro della tradizione umanistica e dei suoi problemi e della retorica con gli interessi politici, limite che consiste nella particolare sfumatura assunta dal Brucioli per le sue opinioni religiose, basterà rifarci al dialogo fra le lettere e le armi, che altercano per la loro supremazia[28]. Il dialogo riprende il vecchio contrasto fra la vita contemplativa e la funzione delle lettere che conservano la notizia delle grandi imprese che altrimenti rimarrebbero destituite di gloria, contrasto d'interesse particolarmente attuale in Firenze fin dai primi decenni del Quattrocento[29] e allora più scottante che mai: si ricordi l'orazione dell'Alamanni ai fiorentini, se non ci si vuol riferire anche qui all'*Arte della Guerra*. Ma agli argomenti delle Lettere, le Armi a un certo punto rispondono:

Quando i gran fatti sono per se medesimi egregii et laudabili, anchora che non habbino che gli scriva, non si può torre che laudabili, egregii, et memorabili non sieno, et se altri non è conoscitore delle laudabili opre egli pure a sufficientia che consapevole ne sia la tua conscientia et Iddio...[30]

Qui troviamo la passione umanistica per i “gran fatti”: ma essa non si svolge più nel desiderio di gloria e in quello di vedere i gran fatti egregii et laudabili tramandati ai posteri: basta la coscienza, che è un motivo non usuale nell’Umanesimo, e neppure nell’ambiente piagnone savonaroliano fiorentino, come mostra il caso del Boscoli, al quale la “coscienza” non è sufficiente[31].

Ci potremo dunque servire dei *Dialoghi* del Brucioli per quanto riguarda le conversazioni politiche e morali in generale e per quanto riguarda quelle filosofiche; ma non per quanto riguarda le conversazioni su argomenti religiosi. Per rimanere nell’argomento della milizia e del valore delle armi, si veda anche quanto il Brucioli fa dire agli interlocutori del dialogo *Della Repubblica*[32], nell’introduzione alla prima redazione: introduce un Ptalesio che fa l’elogio della mercatura, come unica attività giovevole alla repubblica, cioè allo stato cittadino, al comune retto dai “liberi” (proprietari fondiari, mercanti, ecc. di “media” ricchezza) e contro di lui un Carmene, che sostiene la necessità della milizia per uno stato bene ordinato. Gli argomenti di Carmene sono in parte mutuati dalla Politeia platonica, in parte sono quelli della tradizione:

Una repubblica molto meglio farà la guerra a’ vicini popoli quando di bisogno ne sia, o guarderà la sua libertà con l’armi de’ suoi propri cittadini, che con quelle dei forastieri, per prezzo condotti[33].

L’avversario della milizia osserva:

A me non farebbe a creder mai (per quanto voi vi dicesse) che la guerra non fosse uno estremo et pernicioso male, dalla fierazza dell’humano appetito causata, et la pace un sommo bene, come cosa divina dataci dal cielo.

Al che Carmene:

Sì, quando la guerra si facesse per la sete del sangue, et della occisione degli huomini, et della cupidità de l’imperio, et delle ricchezze, et a dirlo insomma per arte, et non per salvare la libertà[34] della Repubblica et le ottime leggi di quella...

Quel che qui all'inizio del dialogo sembra una teoria della guerra giusta e difensiva, frutto della tradizione fiorentina di esaltazione della milizia e delle armi del principio del secolo attenuata e resa di carattere più idealistico dallo studio di Platone, si svela però più avanti come nostalgia per la politica comunale: a un certo punto la necessità della milizia è giustificata dalla osservazione che "bisognerà che molto si distendano i confini del contado" affinché si possa provvedere al sostentamento materiale dei cittadini. Che la milizia non debba essere mercenaria viene dimostrato a mezzo dell'esempio del Tardo Impero e della sorte dei Cartaginesi dopo la prima guerra punica.

Il Brucioli affronta anche direttamente la questione dell'arte oratoria e della sua importanza, nel dialogo *Del Giusto Principe*. Gli interlocutori sono Francesco Maria Feltrio, Duca d'Urbino, Giangiorgio Trissino che incontriamo spesso in questi dialoghi, spesso in veste di interlocutore principale, e Bernardo Salviati, il Cardinale dell'antica famiglia fiorentina. A questi a un certo punto il Brucioli fa chiedere:

"Di molta utilità si dice essere al Re gli oratori et l'arte oratoria, et massimamente s'egli stesso in tale facultà studiasse, et in verità ch'io non poco mi maraviglio che vostra eccellentia niente ne dica".

Al che il Duca:

Io di quelle cose ho fatto prima mentione senza le quali è impossibile che uno Re regga bene il suo regno, perché avanti a ogni altra cosa si richiede a colui che sopra gli altri domina d'essere perfetto et sapiente, et saper fare, et poi ornatamente dire; né però niego che questo non gli sia per essere utile, sì nella città, nel persuadere alcuna cosa a' popoli, et sì nella militia nello essortare i soldati. Ma se l'ornato dire senza la Prudentia e bontà vi fosse, non altrimenti sarebbe, che uno ricco drappo sopra uno monte di sterco, che più potrebbe essere atto a nuocere che a giovare, a chi non lo sapendo sopra vi si posasse.

Come si vede, è la posizione razionalistica, in sostanza identica a quella del Pico: si respinge l'oratoria in quanto arte del dire e del porgere "ornatamente", del convincere e del persuadere non con la solidità degli argomenti, ma con la efficacia e la vividezza delle immagini, con la

eleganza del discorso. Ma si esce con questo dall'Umanesimo? Non pare, perché il Brucioli rimane nell'ambito dei tipi ideali, del "giusto principe" fornito di tutte le virtù, della "prudencia", della "bontà", e delle altre innumerevoli astrazioni: "virtù", "verità", "giustitia", "fortitudine", "temperantia", "modestia", "clementia", "bellezza", "gratia", "amore", "fortuna", ecc.

Fra questo tipico rappresentante delle conversazioni degli Orti Oricellari, e quel primo e forte Umanesimo fiorentino che aveva trasformato l'antico razionalismo dell'etica stoica che chiedeva conto all'uomo degli atti morali unicamente sotto l'impero della "ratio", c'era stato il movimento platonico ficiniano, il quale aveva attutito tutti i problemi politici tradizionali dell'Umanesimo fiorentino in problemi di carattere generale, "filosofici". Così quella rivalutazione dell'"ira" che aveva avuto tanto valore nel Bruni e nel Palmieri, e in genere nell'Umanesimo fiorentino, e che era stata ripresa anche dal Landino[35], rimane qui slavata e diminuita, come velata da preoccupazioni razionalistiche e moralistiche, che probabilmente rivelano anche l'influsso di tendenze piagnone[36]. Nel dialogo dell'ira, dipinta con tutti i colori loschi della trattatistica morale stoicizzante e senecizzante, il Brucioli fa chiedere a un certo momento da uno degli interlocutori:

Alcuni hanno pure (come voi potete sapere) voluto, che l'ira sia cosa utile, et secondo la natura[37].

Al che viene risposto:

Quello che altri s'habbia voluto, non voglio dire che sia nostra cura di ricercare, ma se noi di quella ira, che dalla ragione è retta parleremo, et della quale forse intendevano questi, non ira fia, ma un certo impulso alla giustitia...[38]

Il rappresentante della comune tradizione fiorentina risponde:

Nondimeno Aristotile pure disse, l'ira essere necessaria, senza la quale non si puote espugnare alcuna cosa, se quella non empie l'animo, et accende lo spirito, ma che gli è bene da usarla non come Duce, ma come Cavaliera.

La replica è:

Avegna, che temeraria cosa paia dire contra tale huomo, et si mirabile scrutatore della natura, nondimeno in questo non poco sono discordante da quello...

Infatti l'ira facendo sragionare fa andare al di là del segno prefisso, come avviene quando i soldati troppo entusiasti all'assalto non ascoltano l'ordine di arrestarsi, e via dicendo. Il Brucioli conclude con l'alternativa che la passione che fa compiere grandi cose, o segue ragione, e non si può né deve chiamare ira; o non la segue, ed è dannosa e da evitarsi e condannarsi. Così per lui la "fortitudine" non riguarda solo le armi (costanza nel resistere al nemico in combattimento), ma si riduce alla costanza in tutte le virtù e contro tutti i vizi: e questa generalizzazione viene giustificata con un espresso riferimento agli stoici[39].

Il platonismo del Brucioli è ancor più manifesto negli argomenti che pone in bocca al sostenitore della necessità delle milizie proprie e non mercenarie nella bene ordinata repubblica, e che sono di stampo prettamente platonico:

Non si dice egli havere la medesima proportione quello che regge, et quello ch'è retto, che ha l'anima al corpo, con ciò sia che l'anima per se stessa regga il corpo?

- La medesima certo.

- Hor non tenete voi con gli altri philosophi che l'anima sia piu nobile chel corpo, et più necessaria alla vita di quello?

- Tengo.

- Adunque molto più necessaria fia alla Republica la militia, dalle leggi bene ordinata, essendo quella che tale società civile possa reggere et mantenere, et accrescere, che la mercatura, o altra cosa che aggiugnere se le possa, come una minima parte di quella, senza la quale potrebbe essere et reggersi, non altrimenti, che uno huomo senza uno de' piccioli suoi membri, che nondimeno si potrà dire buono, et vivere, il che senza l'anima non farà[40].

Naturalmente non ci si può servire dell'anima di un altro, e di conseguenza ci si dovrà servire della milizia propria, come dell'anima propria, a parte tutte le altre considerazioni di carattere pratico, la maggiore fiducia che si può avere in una milizia che difende la propria città, la propria patria, ecc.

Gli argomenti del primo libro dei *Dialogi* del Brucioli sono:

Dello stato dell'huomo ("La ragione dell'huomo richiede che nasca nudo, fragile, et sia soggetto alle infermità, le quali cose se esse si trahessero dall'huomo, sarebbe necessario anchora, o che Dio e non huomo fosse, o che fosse privo della ragione, e divenisse irrationale, onde di certo altrimenti alla fabrica dell'huomo a volere che fossi huomo, non poteva meglio operare la savia, et provida natura di quello che ella operasse")[41]; Del Matrimonio; Del Governo della famiglia[42]; Del modo dello instruire e allevare i fanciulli; Della Republica; Della legge della Republica; Del governo del Principe[43]. Del capitano d'uno essercito; Della tirannide; Della Virtù; Della verità; Della giustitia; Della clementia; Della fortitudine; Della Temperantia; Della Modestia; Dell'Ira; Della Liberalità; Della Beneficentia; Dell'Amicitia; Della Povertà; Della Quietate; Della voluttà; Della felicità humana; Della brevità della vita; Dello Essilio; Della humana miseria; Come non si dee temere la morte; Della sapientia et della stultitia; Essempio della vita humana[44].

Erano dunque questioni di morale e di politica quelle che avevano fatto la maggiore impressione sul Brucioli negli *Orti Oricellari*, e che avevano attirato più di ogni altra il suo interesse; ma anche la questione della lingua italiana doveva averlo attirato, se nella prefazione di questo primo volume egli espone il proposito di aver voluto contribuire a dotare di linguaggio filosofico "la materna nostra lingua, essendone infino a' nostri tempi stata poverissima"[45]. Sono le tradizionali discussioni fiorentine, mantenute fra il platonismo e lo stoicismo. Le più interessanti per noi sono quella sull'amicizia, e le cinque di carattere politico.

Il dialogo sull'amicizia porta fin dalla prima edizione i nomi di Jacopo e di Luigi Jacopo da Diacceto, uno dei congiurati contro i Medici che era stato preso e condannato, e Luigi Alamanni, non il poeta, ma il militare, anch'esso impigliato nella congiura, e condannato a morte[46]. Una specie di omaggio ai due amici sacrificati. Le lodi iperboliche dell'amicizia sono messe in bocca a Cosimo Rucellai, il quale giunge a questa poetica immagine:

Et per me credo fermamente, che se alcuno al Cielo ascendesse, et la natura dell'Universo, et la bellezza delle stelle risguardasse che soave non gli verrebbe quella ammirazione, non havendo con cui poterla comunicare; che

amico gli fosse: la quale giocondissima gli sarebbe allhora, ch'egli avesse a chi poterla amichevolmente ridire...[47]

E poi continua con una dissertazione sui veri amici, che tali sono per amor di virtù, e falsi amici, che tali sono per diletto o utile, secondo il modello platonico. Il dialogo della Republica svolge questo tema: si indaga

come siano fatte et quali siano le più ottime republiche, secondo quelle dico, che sono state o che possono essere, et non secondo quelle impossibili, che d'alcuno sono state imaginate, più presto secondo le favole dei poeti, ad uno certo rigore della natura riguardando, che alla varietà de gli animi degli huomini[48].

Il realismo politico fiorentino doveva aver fatto impressione sul Brucioli, il quale insiste sul motivo della realizzabilità dei suoi progetti:

et alcuni (forse volendo solamente monstrare nelle parole la loro severa Philosophia) hanno più tosto religioni di frati, et di inconsiderate monache, che ben composte Republiche formate, facendo come i Poeti, che lodano l'età dell'oro, et nessuno di quegli è però, che volesse vivere di quelle ghiande, che poetando descrivono, che si vivea in que' tempi: et se io ho a dire quello che io ne sento, io sono al tutto di contraria opinione[49].

La discussione contro il comunismo di tipo platonico è accurata e lunga: e sembra testimoniare di una forte tendenza livellatrice fra quei giovani, se l'interlocutore principale (che nella seconda edizione è il Trissino), pur manifestandosi contrario al comunismo, perché "in quella cosa ch'è comune a molti, s'ha sempre poca diligentia" - al che uno degli interlocutori secondari, che nella seconda edizione è il Machiavelli stesso, aggiunge: "Cotesto non pare che sia ragionevole, naturalmente parlando, con ciò sia che si dee sempre esser più pronto alle cose universali, ch'alle particolari", attirandosi la replica:

Io non voglio che noi hora ricerchiamo quello, che sia ragionevole, o non ragionevole, ad altro luogo questo riserbando: ma che secondo l'esperientia si parli, che bene spesso è madre della scientia. Noi tutto il giorno veggiamo, che quando sono molti a ministrare una cosa, della quale habbiano più a partecipare, che mentre l'uno crede, che l'altro la faccia, tutti l'abandonano,

come accade nel servitio de ministri, ch'essendo più a servire uno, peggio lo servono alcuna volta, che fossino meno, mentre che l'uno aspetta quello che l'altro faccia, et ha temenza di non fare più che gli altri: ma accioché questo più manifesto appaia, comincianci da una di quelle cose, che si mettono essere comuni, et ch'iodico non potere essere senza grave danno della Republica, et cosi vederemo se quello ch'io dico è vero, o no.

E prende ad esempio la comunità delle donne, che naturalmente viene scartata come fonte di confusioni e di disordini e altri mali. Scartata la comunità delle donne, si insiste su quella dei beni, finché l'interlocutore principale si ferma su una specie di idea funzionale della proprietà privata, che dovrebbe conciliare la "comunanza delle possessioni" e la "distinzione di quelle":

perché bisogna che semplicemente i campi sieno propri, quanto alla proprietà del signore: ma secondo un altro modo comuni, quanto alla permutazione, o vendita de' frutti: et da questo seguitano due beni: l'uno che ognuno lavorerà bene i propri campi e curerà bene le proprie possessioni, sapendo che sono sue; l'altro che "per vigore delle buone leggi, et de' cittadini, che saranno fra loro benivoli et liberali" [i campi saranno] comuni secondo l'uso, come per proverbio si suol dire, che quelle cose che sono degli amici, sono comuni secondo l'uso; et cosi è manifesto esser meglio, che le cose sieno proprie, facendole per l'uso comuni, che del tutto comuni.

Così, con argomenti di buon senso e di considerazione spicciola della natura umana, annunciantisi con affermazioni polemiche e sentenze sul valore dell'esperienza di contro alla teoria che prometterebbero, all'apparenza, molto di più, vengono risolte le altre questioni, sulla eguaglianza dei beni e delle ricchezze (che viene scartata in linea generale, mentre si ammette che le ricchezze non debbano mai superare un certo livello), sulla classe che deve avere il governo, fra le tre dei ricchi, dei "mediocri" e dei poveri (la classe dei mediocri, concepita come classe di proprietari fondiari, saldamente stabilita, che abbia possibilità di dedicarsi al governo, e con esclusione dei mercanti), e così via, seguendo il modello di Platone temperato con motivi aristotelici[50]. Non manca neppure la descrizione di una città ideale vista dall'interlocutore principale (nella seconda edizione il Trissino riferisce il racconto d'un amico) "in Matthien,

una delle cinque insule delle Molucche, dove quattro anni sono con Migellano (!) navigai"[51].

Gli altri dialoghi politici sono ancor più convenzionali: le leggi della repubblica debbono essere date da un filosofo, cioè "amante della Sapiencia" e tutti i suoi cittadini debbono essere di questa natura, poiché questa "sapiencia"

c'insegnò per nostro unico bene conoscer noi stessi, cosa difficilissima; del quale precetto si grande è la forza et la sententia, che quella non ad alcuno huomo mortale, ma al Delphico Apollo, come cosa divina, fu attribuita: perché quello che conosce se stesso, subito sente d'havere dentro qualche cosa di divino: et l'ingegno suo pensa che sia in sé collocato come uno simulacro; et per tanto mirabil dono degli dèi, sempre farà o dimostrerà nelle sue operationi alcuna cosa degna di quegli...[52]

C'è qualche accenno a momenti di vita fiorentina, come il seguente, che pare alludere al Savonarola:

Et se per sorte surge nella Republica uno falso Propheta, che predica alcuno segno futuro, o gran portento, et ch'egli avenga secondo che disse, et poi voglia ritrarre i popoli dal vero divino culto, tirandoli a nuove o ad altre vecchie leggi, o culti divini, persuadendo il servire a quelle, si dee per leggi ordinare, che non si odino le parole di quel propheta, o sognatore...

Le bestemmie e la vana invocazione del nome di Dio va punita con la lapidazione:

et così in questo sopra ogni altra chosa essere severo, et più contro a quegli che sotto il nome Christiano iniquissime operationi, et nuove leggi instituiscono[53].

Ma qui si va già al di là dell'allusione al Savonarola, e si sconfinava in un generico anticlericalismo. Ma in genere non si esce da un generico moralismo, dall'elenco dei doveri "verso di Dio, del padre, della madre, di se stesso, della patria, degli amici, de' parenti, de' pellegrini et de' supplichevoli"[54], e dalla ricerca, prettamente umanistica, del

come per ottime leggi et instituti l'huomo possa divenire buono, havendo la virtù propria nell'animo, per qualche studio, o arte acquistata, o pure per uso, o per uno certo fervente disio di quella, o per opinione, o per alcuna maniera di dottrina...[55]

Si richiamano le leggi di Solone[56], si paragonano i Medici a Trasibulo e a Dionisio... Nel dialogo del principe si afferma che

è da commettere il regno a colui, che gli altri avanza di doti reali, come di sapientia, di giustitia, di modestia, di temperamento d'animo, di prudentia, et di studio del comodo publico.

Ci sono due specie di retti principati: quello del principe che comanda secondo le leggi e ad esse rimane soggetto, e il principe che ha poteri assoluti ma ereditari:

et è sicura questa specie di monarchia, perché il principante domina in tale regno, et secondo il genere, et secondo la consuetudine, che discese da loro antiqui padri [...e...] tutte l'altre specie di dominationi perpetue, sono ingiuste tirannidi[57].

Il principe deve temere Dio ed essere ornato di tutte le virtù; perché "niente altro è uno Re, che uno Moderatore, et correttore de' popoli". A un certo punto uno degli interlocutori, a sentire l'elenco di tutte le virtù che deve avere il principe, commenta "Difficilissime cose narrate"; al che l'interlocutore principale:

Et non però impossibili; perché tutto facilmente potrà conseguire, se il Principe, quale desidera essere tenuto, tale sia: perché quella non è vera lauda (come s'è detto) che si ha per paura, o che si attribuisce dagli adulatori[58].

Queste e molte altre obiezioni di questo tipo, realistico e politico, vengono proposte dagli interlocutori dei dialoghi del Brucioli, e vengono risolte nello stesso modo, con un richiamo ad una verità morale, ad una massima sulla virtù e sulla natura del bene e del male. Questo ottimismo morale di principio costituisce il precipuo carattere umanistico delle idee del Brucioli, e corrisponde probabilmente alle idee degli Orti Oricellari; tanto più che il

platonismo vi era rappresentato direttamente, e che il concetto dell'ottimo principe del Brucioli è fondato su questo ragionamento:

perché il Principe nel vero niente altro è che uno medico della Republica. Et come non tutte le parti dell'anima sono del medesimo valore, ma alcune comandano, et alcune ubediscono: et quelle che comandano, le più ottime; così è il Principe la somma parte del popolo...[59]

Così puramente letterario è il concetto del capitano, alla cui preparazione "non di poco aiuto è leggere le storie, et le cose fatte dagli altri Capitani antichi et moderni, sforzandoti", dice il Duca Francesco Maria da Feltre al figlio Guidobaldo[60]:

di immitargli in tutte le loro più perfette operationi: perché la virtù et la prudentia sono finalmente quelle che dominano a tutte le cose: avegna, che la fortuna v'abbia gran potere.

Anche il ritratto del tiranno è puramente convenzionale: egli è cattivo ed infelice, quindi, in fondo, un disgraziato che si illude di avere potenza, gloria, ricchezze, comando, dominio, e che è destinato a perdere tutto ciò, il che del resto non è un vero bene.

Sia pure dunque in forma ingenua e rozza, negli Orti Oricellari si soleva discutere sul problema dei rapporti fra morale e politica, cercando in tutti i modi di subordinare la seconda alla prima; cioè, di trovare il principio che permettesse di subordinare la politica, come la realtà delle cose e l'esperienza la facevano vedere, e come Machiavelli doveva teorizzare, alla morale, alla ragione, alle tendenze più nobili dell'uomo. La soluzione di questa tendenza, come ci appare dal Brucioli, era fortemente conservatrice, volta alla restaurazione della organizzazione comunale, con la sua preoccupazione costante e insistente della giustizia. Ma qui ci interessa meno la soluzione cui tendeva uno dei partecipanti alle conversazioni degli Orti, che il modo con il quale egli pensava di potersi avvicinare a quella soluzione; modo che è tipicamente umanistico, e che è in relazione all'altro problema - quello della lingua, trattato con tanta insistenza negli Orti Oricellari.

È nota l'importanza che l'umanesimo ha attribuito alla educazione e alla formazione del fanciullo[61]: e anche il Brucioli partecipa di questa fiducia straordinaria nelle possibilità dell'educazione e delle arti onde essa si serve. Non tanto nel dialogo apposito sulla educazione de' figlioli, dove riprende i motivi tradizionali platonici della educazione spartaneggiante alla sobrietà, alla obbedienza, alle armi, e quelli caratteristici del Rinascimento intiero dell'educazione liberale, quanto nel dialogo delle leggi della Repubblica, il Brucioli mostra la sua fede nel valore politico della educazione. Egli propone infatti che i ragazzi

in cambio di quegli giochi vili, a' quali si veggono hoggi stare intenti, non essendo di alcuno momento, si facessino per legge insieme essercitare in quegli, che sono utili all'armi, et in certe finte battaglie ammestrargli, et così essercitati introdurgli alle vere, fare ch'essi habbiano fra loro puerili magistrati et leggi, alle quali ponessino puerili pene, a chi non osservassi... et di poi, o soli per le case co' loro precettori, o per li studi pubblici (il che molto meglio fatto mi parrebbe) farli essere intenti alle ottime discipline della santissima Philosophia... Così non senza ragione desideriamo quelle discipline ne' giovani che da puerizia a quegli fanno desiderare et amare le virtù; et massimamente quella per la quale alcuno cittadino divenuto perfetto, sappia ragionevolmente comandare, et obedire quando fa di bisogno: et queste solamente sono da essere chiamate ottime discipline ne' giovani, che hanno quando che sia a governare la Republica.[62]

Ma quale forma assume questa valutazione della importanza politica della educazione, come si specifica? In modo caratteristicamente umanistico, anch'essa: tutta la educazione alla vita civile e politica viene sintetizzata dal Brucioli nell'insegnamento e nell'apprendimento delle lingue classiche, la greca e la latina:

Ma a volere, che la republica in tutte le cose fiorisca et si mantenga salva et potente, bisogna ch'ella habbia i suoi cittadini dotti, sapienti, buoni, pieni di ragione, et drittamente educati, et per le buone attioni accetti a Dio. Et in testimonianza, che questo sia l'utile della republica, guardate quello che già fecero i Romani, e in che modo essi allevarono i loro figliuoli, i quali fra 'l quinto decimo, et il vigesimo anno diveniano periti della latina et greca lingua, et appresso di tutte le liberali discipline, le quali imparate, gli mandavano alla militia, et di qui nascevano quegli huomini sapienti, egregii,

memorabili in tutti i secoli, come furono i Camilli, i Fabi, gli Scipioni, i Paoli, i Catoni, et altri molti d'ogni maniera di scientia adorni. Et questa fu la grandissima causa, che fece co' termini del mondo distendere loro l'imperio. Questo ho io detto, accioché noi intendiamo non si potere dirittamente le sacre lettere, né le ottime discipline comprendere, né divenir perfetti cittadini, senza l'aiuto di simili scuole, perché le lingue sono come vagine, nelle quali il coltello dello Spirito, cioè il verbo di Dio, si tiene ascoso, et come arche, o armarii, li quali serrano, et conservano questo nobilissimo vaso aureo; queste calici sono per li quali noi portiamo attorno quella salutar potione, ricevuta dal divino spirito...[63]

Con questa importanza data alla lingua, che viene concepita non solo come mezzo d'espressione e come "un segno delle nostre operationi"[64], ma come veicolo dello spirito e essenza della sapienza, l'interesse al problema della lingua italiana e fiorentina e delle sue possibilità d'espressione ci sembra assuma nuova luce.

L'umanesimo ha sempre dato una grande importanza al problema della espressione elegante e della lingua corretta; più che l'interesse alla oratoria e alla eloquenza per se presa, umanistico è l'interesse alla purezza linguistica, alla espressione precisa e affinata. Come abbiam visto dai passi del Pico e del Brucioli, il difetto dell'oratoria e della retorica come arte del persuadere, per se presa, veniva facilmente identificato. Il gusto per l'eloquenza e per l'espressione pomposa era una manifestazione del forte sommovimento di sentimenti che rappresentava per quegli uomini ricchi di immaginazione lo svolgersi di eventi e di imprese politiche e militari, l'affermarsi e lo scomparire di speranze, come quella della pacificazione e unione d'Italia nell'antico ideale romano, delle quali tutti essi più o meno partecipavano. Ma, già per testimonianza di un loro contemporaneo, e di uno dei più famosi rappresentanti dell'Umanesimo, la eloquenza non poteva avere largo campo: nelle assemblee politiche, dinanzi ai principi, o dinanzi al popolo, era necessario parlare in volgare; nei tribunali più che all'arte occorreva fare attenzione alla precisione degli argomenti: rimaneva la eloquenza dimostrativa, di parata. Così Pier Paolo Vergerio il vecchio[65]. Questa eloquenza di parata poteva avere a volte un sostrato e un motivo sentimentale, come mostrano tutti i discorsi e in genere tutte le polemiche e i contrasti per la concessione della cittadinanza romana al Longolio[66], che son rimasti famosi non solo per

avere attirato l'attenzione di Erasmo, ma per la passionalità con la quale si svolsero, per la eccitazione che non si può chiamare altro che sentimentale alla quale giunsero gli animi dei contendenti, nel nome dell'ideale della antica e rivivente Roma. Oppure poteva assegnarsi, in determinati momenti e in determinati luoghi, il compito di suscitare quei feroci e grandiosi sentimenti ai quali ci si appellava per suscitare lo spirito civico e per dare vita al rinnovamento delle idee politiche e civili romane[67]. Ma l'oratoria umanistica rimase di parata, di cerimonia, e ebbe scarso valore politico, al di fuori degli usi della propaganda e della pubblicistica.

Piu interessante invece il rapporto con la politica della retorica intesa non tanto come arte del persuadere o dell'eccitare generosi sentimenti quanto come arte del dire, come arte della espressione precisa, come "stilistica". Non la rettorica di Lazzaro Bonamico o di Gasparino Barzizza o delle invettive modellate sulle Verrine: ma quella delle *Elegantiae* del Valla, che proveniva da una esigenza diversa, non sentimentale né estetica: dal desiderio di intendere e di farsi intendere senza equivoci, senza lasciarsi imbrigliare da pregiudizi e tradizioni, senza lasciarsi deviare dalla magnificenza oratoria, né dagli avvolgimenti della terminologia filosofica.

Il tentativo del Valla di rinnovare e purificare la lingua latina partiva dal pensiero che in essa ci fosse il segno della volontà divina. Il Valla aveva cercato di corrispondere alla esigenza del parlare chiaro, delle definizioni precise, del tener conto del pieno significato delle parole da usare, del dare insomma adeguata espressione al senso delle cose reali ed effettive, senza infingimenti e senza fuoco, alla esigenza insomma di rinnovare il pensiero attraverso la lingua. Per far questo s'era riferito alla teologia e alla giurisprudenza, con una formulazione prevalentemente filologica e grammaticale. Dopo l'esperienza filosofica fiorentina, nella quale si era cercato di risolvere gli originari problemi politici attraverso la soluzione del problema dell'uomo e della sua posizione nell'universo, i giovani degli Orti Oricellari, pur conservando le illusioni umanistiche sul valore politico degli ideali dell'educazione, della "virtù" astrattamente intesa, e delle sue varie e sempre astratte personificazioni, pur credendo tanto in quegli ideali da poter sperare di ravvivare con essi le loro aspirazioni politiche di ritorno all'antico Comune fiorentino della grossa borghesia e dei proprietari terrieri, volgevano alla propria lingua, alla lingua fiorentina e a

quella italiana, l'attenzione e le preoccupazioni che il Valla aveva dedicata alla latina, e con lo stesso concetto.

Il problema della lingua ci appare sotto questo aspetto analogo a quello della milizia, delle armi. Dopo le dichiarazioni che abbiamo riportato sulla importanza dello studio delle lingue greca e latina, e sul loro valore per la formazione del cittadino, il Brucioli fa sollevare da uno degli interlocutori l'obiezione che non tutti i cittadini della ideale repubblica avrebbero avuto il modo di far studiare le lingue per tanto tempo ai propri figliuoli:

E non può così commodamente ciascuno mancare dell'opera de' suoi figlioli, et allevargli nell'ocio litterario.

Al che l'interlocutore principale:

Non credete (crediate) anche voi ch'i' voglia che s'ordinino nelle Repubbliche tali scuole, quali sono infino a qui, dove i fanciugli nello imparare il Donato, o nel mandare a memoria i freddissimi versi d'Alessandro, senza divenire di cosa alcuna più dotti, perdono più di venti anni: più felicemente comincia questo secolo a dimostrare, come si apprendano le lingue et le discipline: onde secondo la mia sentenza basterebbe che una o due hore al giorno mettessino i giovani nel visitare le scuole...[68]

La preoccupazione del Brucioli e probabilmente degli altri giovani del circolo degli Orti Oricellari era dunque quella di diffondere il più possibile le lingue e le discipline educatrici e formatrici di virtù civiche, e di facilitarne e ravvivarne l'apprendimento, in modo che nessuno dei cittadini potesse allegare ragioni di necessità per sottrarre i figli all'insegnamento, che si voleva pubblico. Di qui il passo era facile alla discussione sul valore e sulla utilità della lingua italiana e fiorentina a tale scopo: il carattere di tale discussione non ci appare dai dialoghi del Brucioli, che sono posti in una atmosfera filosofica e astratta, ma lo possiamo osservare in una considerazione del Gelli, popolano e attento frequentatore in giovinezza degli Orti Oricellari:

Perché io mi ricordo già sentir dire che M. Costantino Lascari, quel greco di chi questi moderni fanno sì grande stima, usò dir ne l'orto de' Rucellai a tavola, dove erano presenti molti gentilhuomini, che n'è forse ancora vivo

qualcuno, che non conosceva il Boccaccio inferiore ad alcuno loro scrittore greco, quanto alla facundia e al modo di dire, e che stimava il suo cento novelle quanto cento de i loro Poeti[69].

Dunque la preoccupazione era di vedere se la lingua italiana o fiorentina avesse tanta facondia, tante possibilità di eloquenza, e lo stesso modo di dire, la stessa precisione di espressione, le stesse possibilità di espressione, che la greca, di poter stabilire che la lingua fiorentina

è attissima a esprimere qualsivoglia concetto di filosofia... e così bene come si sia la latina, e forse anche la greca, della quale costoro menano sì gran vanto[70].

Questa preoccupazione era analoga a quella della milizia propria, e dell'insegnamento dell'uso delle armi ai giovani cittadini: trovare il mezzo di educare strati sempre più ampi del popolo alla virtù, dare con ciò la maggior forza possibile alla "repubblica", allo Stato. Il Machiavelli darà un altro senso alla sua fede nella milizia e nelle armi italiane[71]; ma i giovani che discutevano negli Orti Oricellari di politica e di letteratura, di stato e di lingua, cercavano proprio di infondere nella letteratura e nell'umanesimo il senso della vita morale e delle necessità sociali, concependo l'una e l'altro come energie educative, in funzione non solo di un ristretto gruppo di cittadini, attraverso le lingue classiche, ma del popolo che essi volevano così interessare, usando la sua lingua, al loro ideale di vita pubblica informata alla virtù. E come l'esaltazione di quel servizio delle armi che la borghesia fiorentina aveva da tempo abbandonato aveva come sostrato la nostalgia per la forte età del libero e autonomo comune, governato dai cittadini che sapevano scendere in campo a difenderlo, anche l'interesse per la lingua celava la nostalgia per il grande periodo degli scrittori toscani. La ragione stessa della decadenza della lingua fiorentina era quella della decadenza delle armi e della libertà comunale:

Lo avere dunque i nostri atteso a la mercatura e non alle lettere, e la moltitudine de' travagli che sempre ci sono stati, fecero per lungo tempo restare indietro e quasi che perdersi interamente gli avvertimenti e l'arte usata da' tre sopra detti ne la nostra lingua[72] ; e i primi che cominciarono in Firenze a riosservargli, e ne la favella e ne la scrittura, furono quegli stessi letterati che usavano a l'Orto de' Rucellai... Di costoro avvertiti Cosimo

Rucellai, Luigi Alamanni, Zanobi Buondelmonti, Francesco Guidetti e alcuni altri, i quali, praticando con esso Cosimo, si trovavano spesso a l'Orto con que' più vecchi, cominciarono a cavar fuori le dette considerazioni, che la lingua n'è poi tornata in quel pregio che voi vedete[73].

Era dunque la stessa aspirazione e la stessa esigenza politica, che attraverso le armi e attraverso la lingua tendevano al ritorno ai principi, alla ricostituzione della vita comunale, entro un vago piano di unità italiana. Nelle menti di quei giovani appassionati e seriamente appassionati di problemi filosofici e politici, pieni dello entusiasmo morale per la "virtù" così caratteristico dell'umanesimo,[74] lo "stile" rettorico "che i miglior fa più belli, e gli altri preme"[75] veniva a fare tutt'uno con lo strumento più politico che possa darsi: le armi.

La retorica e la politica facevano per gli umanisti – e noi abbiamo qui studiato l'ambiente umanistico fiorentino, il più realistico e il più acceso di vive passioni politiche – tutt'uno, fondendosi nella morale. E da quelle passioni politiche, e da quell'entusiasmo etico e educativo gli umanisti e i letterati fiorentini ritornavano, sul tramontare dell'umanesimo, a problemi "retorici", letterari, filologici, linguistici, ma sempre con una preoccupazione politica. Quella di riuscire ad ottenere attraverso una attività di traduzioni di opere filosofiche e letterarie una educazione civile e politica del popolo era una illusione non meno grande di quella di riuscire ad ottenere la realizzazione delle proprie idee politiche attraverso la istituzione di milizie popolari. Sfuggiva a quei giovani l'astrattezza della loro idea, in quanto una lingua non si rinnova se non se ne rinnova il contenuto spirituale; e l'individualismo e l'intellettualismo dell'Umanesimo si manifestarono poi nella elaborazione teorica del problema della lingua, nel quale risorgeva fra l'altro il particolarismo fiorentino,[76] e nel freddo tecnicismo linguistico e filologico.

Tuttavia, la illusione di quegli uomini e di quei giovani sull'importanza di trasportare la "retorica" dal latino e dal greco all'italiano, e della sua funzione politica, e sulla possibilità e sulla fecondità politica di tale impresa, si è mostrata meno grande di quella, analoga e concomitante, della possibilità del ritorno alle milizie e sulle conseguenze di essa. Perché mentre questa fu presto sfatata dai fatti, la questione della lingua posta negli Orti Oricellari ebbe subito grande eco, ed ha accompagnato per

molto tempo la storia delle aspirazioni politiche e sociali italiane, il che non è nostro compito qui di esporre particolareggiatamente; qui si è voluto solo mostrare, in un caso particolare e con materiale in parte finora non utilizzato, come nell'umanesimo italiano non vi fosse quella scissione fra "rettorica" e "letteratura" da una parte e "politica" dall'altra, e come anzi questa si nutrisse di quelle, vivificandole a sua volta.

Roma, 1° luglio 1937 XV

Note

1. Su questo periodo cfr. F. Ercole, *Dal comune al principato, saggi sulla storia del diritto pubblico del Rinascimento italiano*, Firenze 1929; il capitolo *L'Italia della Rinascenza* in G. Volpe, *Il Medioevo*, Roma 1926, 495-533; G. Volpe, *La Rinascenza in Italia e le sue origini*, in *Momenti di Storia Italiana*, Firenze 1925, 95-128. È un periodo estremamente complesso per l'intrecciarsi di elementi e di forze vecchie e nuove, italiane e spagnole, francesi, tedesche; qui abbiamo l'occhio più alla formazione della coscienza politica dei gruppi dirigenti italiani che alle formazioni statali e internazionali.

2. Cfr. la famosa frase del De Sanctis, *Storia della Letteratura Italiana*, Bari 1925, I, 416: "Il suo Lutero (dell'Italia) fu Machiavelli". Il concetto del De Sanctis è stato ripreso e sviluppato all'estremo da F. Alderisio che procedendo con un metodo idealistico formale è giunto nel suo *Machiavelli* (Torino 1930), a sostenere una religiosità specificamente cattolica del Machiavelli, conforme alle interpretazioni unilaterali dell'Umanesimo offerte dal Toffanin, nei suoi due libri, *Che cosa fu l'Umanesimo*, Firenze 1929; *Storia dell'Umanesimo*, Napoli 1933.

3. B. Croce, *Teoria e Storia della Storiografia*, 2[a] ed., Bari 1920, 212 sgg.; a parte la acuta e profonda analisi psicologica della formazione del Principe, anche nel bel saggio di F. Chabod, *Del "Principe" di N. Machiavelli*, Milano-Roma-Napoli 1926, si ritrova la stessa interpretazione del carattere umanistico-pragmatico della storiografia del Machiavelli.

4. H. Baron, *La rinascita dell'etica statale romana nell'umanesimo fiorentino del quattrocento*, in "Civiltà Moderna", VII (1935), 248-49. "Civiltà Moderna", VII (1935), 248-49.

5. Si veda per esempio l'orazione di Gerolamo Falletti in morte di Ippolito d'Este, dove si dice della famiglia estense: "nullum genus, quod italo nomini maiora beneficia dederit; nulli homines, qui acrioribus studiis libertatem defenderint, ac legibus institutisque custodierint. Estenses, inquam, exstiterunt, qui rem militarem obsoletam in Italia... cum virtute, tum etiam disciplina revocarunt. Estenses Italiam, ut externum iugum excuterent, seque in libertatem vindicarent, partim rationibus et consiliis, partim etiam potestate coegerunt" (*Orationes* XII, Venezia 1558, 21 r e v). Ci sono tutti i motivi della pubblicistica politica italiana del tempo: la deplorazione della mancata forza delle armi, il concetto della "libertà italiana", cioè della indipendenza dei potentati italiani da egemonie straniere; la gloria del "nome italiano", e via dicendo.

6. Per gli studi più recenti, cfr. F. Battaglia, *Lineamenti di Storia delle dottrine politiche, con appendici bibliografiche*, Roma 1936, 118 sgg. La maggiore storiografia italiana moderna si rifà a questo proposito al De Sanctis, che afferma: "Questo grande movimento che più tardi si manifestò in Europa come lotta religiosa, fu in Italia generalmente indifferenza religiosa, morale e politica, con l'apoteosi della cultura e dell'arte" (*Storia della Letteratura Italiana*, cit., I, 379). Il Gentile riprende a proposito della politica degli umanisti questo motivo, chiamandola - conforme a tutta la sua interpretazione dell'Umanesimo come movimento di spiriti tutto vivificato e permeato dell'"atteggiamento estetico dello spirito", "una politica che si può definire estetica nel senso stretto della parola" e osserva che la azione politica dell'umanista, ad es. la sua congiura, "non è propriamente un'azione politica, perché non si inserisce nella realtà storica contemporanea, ma è una costruzione letteraria dell'uomo che s'è fatto nell'animo suo contemporaneo degli antichi romani". (G. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze 1925, 18); al De Sanctis si rifà in sostanza anche il Croce, pur guardando agli umanisti non da un generale punto di vista filosofico, ma secondo la prospettiva della storia della storiografia, e pur non riprendendo direttamente la concezione desantisciana, ma anzi polemizzando internamente con essa. Dopo aver descritto il carattere letterario e oratorio della storiografia del Rinascimento, e dopo aver accennato alla sua diffusione in Europa, egli osserva: "In seguito fu necessario liberarsi da quel paludamento troppo largo o troppo stretto, e insomma, non tagliato sul corpo del pensiero moderno; e si censurò quanto era in esso di artificioso, di gonfio, di falso... Ma chi senta la pietà del passato, gusterà quella prosa storica umanistica come espressione dell'amore per la antichità e del desiderio d'innalzarsi a lei..." (*Teoria e Storia della Storiografia* cit., 209). Qui il giudizio del De Sanctis permane, privato però del pathos politico e morale fortissimo nel De Sanctis; il Croce considera con simpatia quei letterati umanisti scrittori di storie, ma non nega il loro scarso interesse politico, non nega l'artificioso, il gonfio, il falso, cioè il retorico di quegli storici.

7. Chabod, *Del Principe*, cit., 2.

8. *Ibid.*, 9.

9. *Ibid.*, 17.

10. Come ha dimostrato il Baron nello studio sopracitato per quanto riguarda l'etica civile ciceroniana e la borghesia fiorentina della prima metà del secolo XV; e come ha fatto il Gothein per Venezia nel suo *Francesco Barbaro*, Berlin 1932. Si tratta sempre di un teorizzamento e di un idealizzamento di esigenze particolari politicamente e socialmente ben determinate (vita comunale, repubblica aristocratica rispettivamente a Firenze e a Venezia), che vengono trasportate su un piano filosofico-morale il cui eclettismo disvela di per se stesso la genericità. Per stabilire il valore maggiore o minore di tali posizioni bisogna discendere nei meandri della psicologia e della biografia interiore, il che è estremamente rischioso. Naturalmente nessuno pensa a porre in dubbio la serietà morale di persone come il Palmieri e il Barbaro; ma la ineffettività politica delle loro idee è dimostrata dalla storia stessa. Per quanto riguarda la pubblicistica politica sulla base del richiamo all'opinione pubblica favorevole alla idea dell'Italia unita, si debbono segnalare gli articoli di N. Valeri, il quale ha mostrato (*L'insegnamento di Gian Galeazzo Visconti e i "Consigli al Principe" di C. Malatesta*, in "Bollettino Storico Bibliografico Subalpino", XXXVI, 1934, 468 sgg.) come la protezione accordata da Gian Galeazzo a poeti e letterati rientrasse nella sua politica, cui tornava conveniente ricollegare le proprie gesta "a un grande seppur necessariamente vago programma di

rivendicazione delle glorie italiane e romane, repubblicane e imperiali, riempiendo la miseria degli italiani sbattuti e tormentati con l'aspettazione messianica di una specie di veltro liberatore". Il Valeri nota anche come, nonostante che tali motivi petrarcheschi fossero ormai sfruttati e deboli come tutte le cose invecchiate, "comunque la diffusione di quelle lodi, aiutata dalle relazioni degli umanisti di corte, quali Antonio Loschi e Pasquino Capelli segretario ducale, cogli umanisti dei principali centri cittadini, gli giovò a accattivarsi il favore e il rispetto delle classi colte italiane". Cfr. anche dello stesso, *Lo Stato Visconteo alla morte di Gian Galeazzo*, in "Nuova Rivista Storica", XIX (1935).

11. Secondo l'espressione e l'interpretazione di A. von Martin, *Soziologie der Renaissance*, Stuttgart 1932, 72 sgg.

12. Cfr. gli articoli già citati del Valeri, e, per una notizia generale, l'articolo *Signore e Principati* di G. Falco nell'*Enciclopedia Italiana*, vol. XXXI, 759, dove anche il riferimento alla *Vita Philippi Mariae Vicecomitis* del Decembrio. Per il Decembrio cfr. F. Gabotto, *L'attività politica di P. C. Decembrio e la sua attività politica*, in "Giornale Ligustico", xx (1893); ne risultano gli sfondi politici di molte polemiche umanistiche, come quella fra il Decembrio e il Guarino a proposito del Carmagnola; ma si rimane nel campo della più evidente pubblicistica.

13 Per questo, basta riferirsi agli studi del Toffanin già ricordati (cfr. 485, nota 2). Questi due studi del Toffanin mostrano l'utilità di una indagine come la presente, poiché vi si ammette senz'altro la serietà della retorica, della tradizione oratoria come si presentava e come si voleva presentare, senza fare discriminazioni fra quanto vi potesse essere, nel ciceronanesimo, di veramente sentito e corrispondente a esigenze e problemi del tempo, e quanto invece di convenzionale e "retorico" nel senso deteriore della parola. Il merito del Toffanin sta nell'aver rilevato la vita della tradizione umanistica nazionale petrarchesca, i cui inizi sono stati posti in valore dal Burdach nei suoi noti studi. Vivace la critica dell'ideale umanistico di tipo petrarchesco che fa G. Ferrari, *Corso sugli scrittori politici italiani*, 2[a] ed., Milano 1929 (la prima ediz. italiana è del 1862), specialmente 121 sgg.

14. Oltre le opere già citate, F. Ercole, *La politica di N. Machiavelli*, Roma 1926; *Da Carlo VIII e Carlo V*, Firenze 1932; L. Russo, nei suoi *Prolegomeni* alla sua edizione del *Principe* (Firenze 1931); al quale, e specialmente al suo commento al cap. XV del *Principe*, mi riferisco per il concetto della politica e per l'opposizione del Machiavelli alla trattatistica umanistica, e al suo concetto di virtù (cfr. specialmente le note 7-8 a p. 117 e 38 a p. 120; dove però non si può seguire il Russo nell'identificare il concetto umanistico della virtù con quello medievale).

15. *Opera*, Basilea 1601, 352; cfr. per l'analisi e la interpretazione di questa lettera, Toffanin, *Storia dell'Umanesimo*, cit., 230 sgg. L'atteggiamento del Pico che contrappone la verità dei filosofi al fuco e alla gonfiezza degli oratori è analogo a quello del Machiavelli che contrappone alla verità effettuale il "qualcosa che parrà virtù" degli umanisti (*Principe*, cap. xv, in fine); quindi ci potrà servire per la nostra indagine l'analisi che ne fa il Toffanin, benché essa non sia molto particolareggiata. Per la concezione morale e religiosa del Pico e i suoi accenni politici, cfr. A. Corsano, *Il pensiero religioso italiano dall'Umanesimo al giurisdizionalismo*, Bari 1937, 51 e 53.

16. Il problema storiografico (valore e giustizia della condanna dell'Umanesimo e degli Umanisti nella storia italiana) dal quale siamo partiti in questa ricerca si incontra e si implica nel problema del valore della retorica umanistica, già posto a

quei tempi. Siccome la disputa non è limitata al Pico e al Barbaro, e non si potrebbe trattare particolareggiatamente la questione, ci limiteremo a trattarla nei riguardi di un momento particolare della storia dell'Umanesimo, che è stato poco preso in considerazione nella storia della cultura.

17. Cfr. per tutti G. Capponi, *Storia della Repubblica di Firenze*, Firenze 1875, t. III, lib. V, cap. VI, 156-57; O. Tommasini, *La vita e gli scritti di N. Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo*, Torino-Roma 1883-1911, vol. II, 90, 259; per le dispute sulla lingua, p.357; P. Villari, *N. Machiavelli e i suoi tempi*, Milano 1927, vol. II, 278-79; 357-58, dove si trova indicata la restante bibliografia.

18. L. Russo, *Antologia Machiavellica*, Firenze 1931, 202-3, note 33- 34; cfr. *ibid.*, 205, nota 71, dove il Russo insiste: "Pure la descrizione troppo idillica dei regimi liberi, e troppo fosca dei regimi autoritari, ci conferma nel nostro giudizio che qui il Machiavelli forzi un po' il tono, per indulgere ai sentimenti dei suoi amici degli Orti Oricellari, e si lasci trarre oltre da un gusto umanistico dell'oratoria. Qui, a noi par di scorgere uno dei loci communes della letteratura antitirannica del '400, sublimati in bello stile da un uomo di forte passione politica;... qui la descrizione troppo idillica e troppo fosca ci appare soltanto un omaggio a un genere letterario, da una parte, e un omaggio alle passioni contingenti dello scrittore e dei suoi amici, dall'altra". Tanto l'una che l'altra nota del Russo si riferiscono al cap. X del primo libro dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*.

19. Cfr. *Il Paradiso degli Alberti. Ritrovi e Ragionamenti del 1389, romanzo di Giovanni di Prato...* a cura di A. Wesselofski, Bologna 1867, vol. I, 48, 52, 69, 83. Le osservazioni del Wesselofski sono spesso interessanti, come quando osserva il rapporto fra l'Umanesimo e la borghesia italiana, rapporto che sarà poi approfondito da scrittori come il Volpe (cfr. qui sopra, 485, nota I); ma spesso sono arrischiate, come la seguente: "La politica in Italia nacque con l'erudizione; Coluccio fu il primo erudito che abbia assunto il cancellierato di una grande repubblica italiana... Se a Gian Galeazzo (Visconti) fosse veramente sfuggito, parlando delle lettere del Salutati, ch'esse più gli nuocevano che mille cavalieri fiorentini, egli certo non pensava all'individuo, ma all'intero sistema". Il che vuol probabilmente intendere che Gian Galeazzo riconosceva un valore politico, o meglio, di limitazione alla politica pura, nelle idee diffuse e sostenute dagli umanisti. Questo secondo giudizio del Wesselofski corrisponde a quello del Valeri, che nel saggio sopra citato (cfr. 489, nota 10) osserva "Né la fiducia di G. Galeazzo nei valori della cultura e della civiltà era soltanto la vernice esteriore della sua politica, ma un momento essenziale, una forza viva intrinseca ad essa", che si rivelava nel rispetto dei G. Galeazzo alla "legalità, cioè, in sostanza, alla coscienza civile"; mentre la affermazione che la "politica nacque in Italia con la erudizione", cioè con l'Umanesimo, non sembra corrispondere a nessun fatto o idea precisa. Sulle *Disputationes Camaldulenses* del Landino cfr. G. Mancini, *Vita di Leon Battista Alberti*, 2[a] ed., 1911, 443; e V. Benetti-Brunelli, *Il rinnovamento della politica nel pensiero del secolo XV in Italia*, Torino-Milano-Firenze-Roma 1927, che ne dà un'ampia esposizione nello analizzare il pensiero politico di L. B. Alberti; cfr. infine la citazione del Landino in B. Kieszowski, *Studi sul Platonismo del Rinascimento in Italia*, Firenze 1936, 40, che comprova gli interessi politici delle prime riunioni e discussioni fiorentine preludenti alla formazione della Accademia Platonica: "Conveniebant itaque et qui de rebus variis atque magnis quaerent, et qui ad eas acute copioseque responderent. Erat enim creber apud eos de vita et moribus sermo, ut modo de bonorum malorumque generibus, modo de officiis investigarent. Quaerebanturque multa tum de administratione Reipublicae, tum de re militari, ac

denique de tota re civili, deque in omni vivendi genere rectis honestisque actionibus disputabatur” (*De vera nobilitate liber*, Ms. Corso 433 (36, E.5), ff. 3b-4b).

20. Sulle implicazioni politiche dei problemi filosofici “puri”, cfr. Corsano, *Il pensiero religioso italiano dall'Umanesimo al giurisdizionalismo*, cit.: “Il Pico mira a restaurare la gerarchia spirituale così minacciata nell'uomo e fuori dell'uomo: ed è anche interessante vedere come ciò lo conduca a impegnarsi in una questione cui l'alta speculazione platonico-umanistica esitava ad accostarsi...: era dunque la questione dell'azione e della storia, nel suo aspetto più strettamente politico, economico e sociale”; per la ripresa d'interessi politici negli Orti Oricellari, cfr. le opere citate, e K. Heitzman, *Studja nad Akademja Platoiska w Florencji*, Kraków 1933, 5 sgg.; si veda inoltre la *Storia dell'Accademia Platonica* del Della Torre (Firenze 1902), 742. Degli interessi politici degli Orti Oricellari abbiamo una testimonianza notevole (e interessante anche per altri aspetti) in un capitolletto del *De honesta disciplina* di Pietro Crinito, che è una specie di piccola enciclopedia di *loci communes* umanistici (Lugduni 1550). Il Crinito viene annoverato fra i frequentatori delle lezioni di Jacopo da Diacceto detto il “Pagonazzo”, scolaro e successore di Marsilio Ficino (L. Ferri, *L'Accademia Platonica di Firenze e le sue vicende*, in “Nuova Antologia”, 1891, III serie, vol. XXXIV, 235) e fu scolaro del Poliziano; quindi merita citare ampiamente la sua caratteristica testimonianza, che serve anche a fissare un *terminus a quo* per le conversazioni degli Orti Oricellari, le quali vengono per solito spostate verso la seconda metà del secondo decennio del secolo XVI; mentre la presenza del Crinito, morto probabilmente verso il 1505, ce lo mostra iniziate molto più presto. “In hortis Oricellariis, cum nuper aliquot egregie docti homines convenissent, ubi de honestis literis optimisque disciplinis saepe et copiose agitur, forte incidit mentio de veterum institutis de regenda civitate ac de Venetum clarissimo atque summo imperio”. E si sollevò una vivace discussione. “Ibidem senex quidam in officiis rei publicae homo accuratus et prudens, Volo, inquit, vobis de Venetum imperio perelegantem referre apologum quem a Francisco olim Barbaro audivi; qui nostra aetate magna vir eloquentia et consilio fuit”. L'apologo sarebbe quello della zucca e del pino, e il Barbaro l'avrebbe raccontato a Filippo Maria Visconti nel suo incontro del gennaio 1444 (P. Gothein, *Francesco Barbaro*, Berlin 1932, 259-60; il Gothein ignora questo aneddoto del Crinito sul suo eroe): la zucca cresciuta prosperosa con il favor dell'estate e arrampicatasi sul pino fino alla cima con le sue foglie e i suoi viticci. E credeva di averlo superato. E il pino: “Ego hic multos hiemes, calores, aestus, variasque calamitates pervici, et adhuc integra consisto; tu ad primos rigores minus audaciae habebis, cum et folia concident et viror omnis aberit. Sic et in Italia”, avrebbe concluso il Barbaro, “permultae quidem sunt cucurbitae, quae pinum aggredi magnopere conantur; sed habent tamen plus animi quam roboris. Quocirca brevi exarescunt aut decidunt” (Lib. II, cap. XIII, 40). Anche negli Orti Oricellari dunque si coltivava quella ammirazione per la organizzazione politica veneta, che con gli anni si farà sempre più manifesta negli scrittori politici fiorentini, e che si incontra naturalmente nel Brucioli, in Venezia rifugiato.

21. Cfr. oltre agli storici citati a nota 17, che parlano tutti degli Orti Oricellari a proposito appunto della congiura, F. Perrens, *Histoire de Florence depuis la domination des Médicis jusqu'à la chute de la République* (1434-1531), III, Paris 1890, 84 sgg.; e C. Guasti, *Documenti sulla congiura contro Giulio de' Medici etc.*, in “Giornale Storico degli Archivi Toscani”, III (1859). In uno di questi documenti (Lettera di Zanobi Buondelmonti e L. Alamanni a G. B. della Palla) c'è una lista di libri, che riportiamo perché può dare un'idea delle letture di quegli umanisti: “Un Petrarca, nero (cioè, legato in pelle nera); uno Dante, nero; Ovidio, De Fastis, Trist.,

et Ponto; un Cento Novelle; Archadia del Senanzaro; opere greche di Luciano; Epistole di Ovidio; Virgilio; Teocrito; La Fiammetta; Catullo et Tibullo; Apiano Alexandrino; De Officiis; opere latine di Luciano; Bibbia; una Eticha, con in magni morali; un'altra Eticha, con lo Hecatonfilon; un'altra pichola, con la Politicha; un Platone grande". (p. 201). Uno dei congiurati, il Martelli, fa poi il nome del Machiavelli, fra i cittadini di Firenze vecchi, che osteggiavano i Medici per desiderio d'aver posti e cariche (219 e 243).

22. B. Morsolin, *Giangiorgio Trissino*, Vicenza 1878, 72-73; G. B. Gelli, *Opere*, Firenze 1855, 293, 305, 310. Cfr. 100, nota 2.

23. *Dialoghi della morale filosofia*, usciti a Venezia, nel 1526 in-Folio, nel 1537 in-Quarto, nel 1538 in-16° piccolo; in quattro libri. Il più importante per il nostro scopo è il libro primo; gli altri trattano di argomenti di filosofia naturale, che ci basterà aver segnalato: il Cielo, le Stelle, le Comete, l'eco, i cinque sensi, etc. Ho veduto tutti i quattro libri nella edizione del 1537; il primo nella ed. del 1526 (che non si presenta come libro primo, ma come volume unico; probabilmente gli altri libri sono stati aggiunti in seguito, nell'occasione della seconda edizione), il secondo nella edizione del 1538 (?; non datata). Ho usato le edizioni del 1526 e del 1537. Gli studiosi ricordano del Brucioli anche un libro *Della Repubblica* che non ho potuto rintracciare; propendo a credere che si tratti del dialogo che più avanti ricordiamo. H. Hauvette, Luigi Alamanni, *Sa vie et son œuvre*, Paris 1903, 19, osserva che questi dialoghi hanno scarso valore filosofico e letterario; ma che presentano un certo interesse perché dalla seconda edizione in poi mettono in scena i frequentatori degli Orti Oricellari: il che non è poco, dato il valore di essi, e dato il pochissimo che si sa di quelle conversazioni, alle quali tanto partecipò il Machiavelli. L'esame delle opere del Brucioli, assieme alla indicazione offertaci dal Crinito, ci mostrano infatti che in quelle conversazioni la politica esercitava una parte importante fin dal principio, accanto alla filosofia e alla letteratura (più esattamente l'interesse per il problema della lingua), al contrario di quanto afferma lo Hauvette, che suppone che la politica penetrasse solo a poco a poco nelle conversazioni degli Orti Oricellari "à la faveur de l'histoire romaine, grâce à Machiavel, et seulement aux approches de l'année 1520".

24. Cfr. Benrath, in "Rivista Cristiana", 1879; E. Comba, *I nostri protestanti*, II, Firenze 1897, cap. IV, 117 sgg., dov'è indicata l'altra bibliografia.

25. E per gli uni come per gli altri del suo primo periodo fiorentino ha importanza l'azione politica, non l'opera di scrittore; questa non è stata considerata mai come documento per la storia della cultura di quel periodo; mentre proprio quel periodo, segnando la transizione fra il maggior fiore dell'Umanesimo e la stanchezza di questo dopo il Sacco di Roma e quello di Firenze, presenta un particolare interesse.

26. Il Capponi, *Storia della Repubblica di Firenze*, cit., t. III, lib. V, cap. VI, 156-57, sintetizza così il carattere degli Orti Oricellari: "gli uomini più insigni per nome e per grado che capitassero in Firenze, vi erano convitati. Si venne a formare qui una sorta d'Accademia, dove la scuola del Ficino ebbe qualche parte; ma i giovani attendevano più volentieri a esercitarsi nelle antiche storie e negli studi che più riguardano cose di Stato; il Machiavelli scriveva per quella radunanza i libri sull'arte della guerra e i discorsi sopra le Deche di Tito Livio. Zanobi Buondelmonte e Luigi Alamanni conducevano quella scuola a dei pensieri di libertà..." (p. 156); ma a noi interessa sapere il tipo preciso di questi studi, fra la letteratura e lo Stato, fra l'Umanesimo e la politica.

27. Pei contatti con l'Alamanni, cfr. Hauvette, *Luigi Alamanni*, cit. 85, 156 ecc.

28. Vol. IV, dial. V.; è questo l'unico dialogo della seconda edizione del quale ci siamo serviti.

29. Baron, *La Rinascita dell'etica statale romana*, cit., 34.

30. Si confronti al proposito l'*Orazione al popol fiorentino sopra la militar disciplina dell'Alamanni* (Id., *Versi e Prose*, Firenze 1859, II, 447; cfr. sull'occasione di questa Orazione, C. Roth, *L'ultima repubblica fiorentina*, trad. it., Firenze 1929, 116). Fin dal primo periodo l'Alamanni usa ricordi classici: "Dicano per me Sparta, Atene e Roma".

31. Recitazione del caso del Pietro Paolo Boscoli e di Agostino Capponi scritta da Luca della Robbia, in "Archivio Storico Italiano", 1842; cfr. D. Cantimori, *Il caso del Boscoli e la vita del Rinascimento*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", VIII (1927), 253.

32. Il dialogo *Della Repubblica* è il V della edizione del 1526, e il VI della edizione del 1538. In questa seconda edizione è mutato il prologo; infatti alla discussione sui mercanti e sui soldati viene sostituita una conversazione di maniera fra Messer Bernardo Salviati, Priore di Roma (cfr. Roth, *L'ultima repubblica fiorentina*, cit., 212, 213), Niccolò Machiavelli, Messer Gianjacopo Leonardi, l'ingegnere militare amico di Guidobaldo della Rovere, e infine, come principale interlocutore, Giangiorgio Trissino, il letterato famoso per le sue idee sulla lingua italiana e fiorentina. La discussione avviene nella corte e nel giardino della villa dell'Imperiale costruita da Eleonora Gonzaga, a Pesaro.

33. Carte XXv.

34. Carte XIVr; per la libertà si intenda "indipendenza", "autonomia" di fronte ad altri Stati; la libertà interna viene indicata con le "ottime leggi", conforme alla tradizione comunale e alle idee dei "Piagnoni".

35. Carte LXVIr della edizione del 1538.

36. Baron, *La Rinascita dell'etica statale romana*, cit., 38. Su questo motivo vedasi anche P. Crinitus, *De Honesta disciplina*, che commenta un passo di Platone contenente la massima: "Est admodum arduum reperire hominem ingeniosum, qui simul etiam mansuetus, modestus sit" (p. 10). Il Dialogo citato è il *De Scientia*, cioè il *Teeteto*, I44a; cf. *Politeia*, 503c-d.

37. Cfr. *Eutifrone*, 7b. sull'ira e la ignoranza. Il Brucioli non presenta che scarse influenze savonaroliane; ma negli Orti Oricellari la predicazione del Frate era presente. Le argomentazioni del Brucioli però non presentano nessun richiamo alla mansuetudine cristiana; ma sono tutti di carattere razionalistico.

38. Ed. 1536, carte XCVIIIv; ed. 1527, Cv. La definizione dell'ira viene esplicitamente mutuata da Aristotele "Et donde piglia l'occasione questa mortifera peste del suo male operare, che tanto offende l'humana generatione? - Da una intensa voglia, che quegli che t'hanno offeso siano puniti: avegna che Aristotile quella diffinisca essere una cupidità di deporre il dolore, nondimeno questa diffinitione non è molto (se bene si considera) discorde dalla nostra; ed. 1527, XCIXv).

39. Ed. 1527, Dialogo XIV, c. XCIIr ("Perché la fortitudine non solamente circa la milizia si adopera: ma circa alle cose marittime, et ne' governi delle republiche, et non meno anchora in quegli che sono di constante et immutabile animo verso le tediose infermità... Adunque non solamente, sarà forte quello che contro all'armato nemico valorosamente combatte: né la fortitudine essa constantia nel vincere il

nemico fia. – O che altro puote essere questa? o com'è stata da' Philosophi diffinita?
– Dissono gli Stoici di questa parlando ch'ell'era una scientia di quelle cose che sono da temere et di quelle che non sono da temere, tanto nelle guerre quanto nell'altre attioni – Mirabile veramente fu questa diffinitione. – Sì certo; ma troppo più là che e' termini d'essa fortitudine si distende... “XCIIv).

40. Ed. 1527, carte XXv. Il Brucioli è particolarmente insistente contro i mercanti e le ricchezze, nei quali vede l'origine della rovina dello Stato fiorentino come egli e i suoi amici nostalgicamente lo vagheggiavano. “Ma senz'andare per gli altrui esempi, non perdesti voi, se bene si va ricercando il vero, la vostra libertà, per essere troppo cresciute le particolari ricchezze, et fatta troppo grande la moltitudine de' poveri? la quale, preso il reggimento, aiutata dallo antico avolo di questi che reggano, senza che la se ne accorgesse, gli vendé poi il dominio, potendo quello per le sue male conosciute ricchezze comperare il favore di questi infimi et corrotti cittadini...” (ed. 1537, XXXlr.; manca nell'ed. 1526, nella quale invece si trova contro i mercanti la invettiva: “... La nostra città si è piena di vostri simili, et appresso della maggior parte di questi è il governo del reggimento, avegna che tutto, in un certo modo, se lo porti il tiranno”. Carte XIXr). Anche l'Alamanni insiste spesso nelle sue poesie contro la ricchezza: “Volgi l'antiche e le moderne carte /E intenderai che senza il ferro l'oro / Serve è ricchezza che in un giorno parte /Stimansi ricchi, ma non son, coloro /Che temon del vicin l'armata mano /Ricca sempre che vuoi d'altrui tesoro”. Un buon commento a questi motivi che potrebbero sembrare puramente retorico-morali e corrispondevano invece alla situazione fiorentina reale è offerto dal cinico scritto di uno dei congiurati, che per aver salva la vita si pose dalla parte dei Medici, N. Martelli. Questi in uno scritto a Leone X parla della situazione a Firenze: dei “vechi, e' quali non desiderono altro che esser grandi nello Stato” e ai quali basterebbe dare cariche per calmarli (fra essi il Machiavelli); e dei giovani. “In questa nostra città, – egli dice, – e' nostri giovani si dilectano chi della nobiltà, chi della mercatura, et chi delli studii”. A chi si diletta di studii, dar cattedre e trasportare allo scopo lo Studio da Pisa a Firenze; ai mercanti, dar moglie e opportunità di guadagno; e “tutti quelli giovani che desiderano la militia, io, o inimici o amici, piglieria al mio soldo”; “questi altri che si restono, che sono volti alla mercatura e allo star a bottega, non bisogna temerne...” (C. Guasti, *Documenti citati sopra a nota 21*, 219, 221).

41. Ed. 1527, c. IIIlr.

42. A questo nella edizione del 1538 fa seguito il dialoghetto *Dell'ufficio della moglie*. Il dialogo *Del Governo della Famiglia* ha per personaggi Jacopo Nardi lo storico, Zanobi Buondelmonti, Battista della Palla, Jacopo Alamanni.

43. Il titolo di questo dialogo è divenuto nella edizione del 1537 *Del giusto principe*: nel che si può forse vedere una implicita polemica o per lo meno una intenzione di distaccarsi dal Machiavelli, derivata probabilmente più dalla fama del suo *Principe*, che da avversione per lui, tanto più che ne fa, sempre in questa seconda edizione, uno degli interlocutori secondari dei due dialoghi della *Repubblica* e delle *Leggi*.

44. Nella seconda edizione vi sono alcuni cambiamenti nella seconda parte derivati dall'aggiunta di dialoghi come *Della Bellezza et gratia* (interlocutori Anton Francesco degli Albizi, Giulia Gonzaga, Mario Viscanto), che alterano la fisionomia politico-morale della prima edizione.

45. Prefazione a Massimiliano Sforza, non numerata, penultima pagina.

46. Carte Clv nella ed. 1526. Dei due personaggi, il soldato è naturalmente poco conosciuto. Sul secondo, abbiamo una curiosa testimonianza nella vita di Francesco da Diacceto, il filosofo, scritta da un Euphrosinus Lapinius non meglio identificato, il quale, contro le narrazioni degli storici che accusano il Diaccettino di aver svelato per ingenuità e leggerezza la congiura contro il cardinale Giovanni de' Medici, poi Leone X: "Iacobus Iacetius,... cuius admirabile ingenium non solum in bonis literis gravioribusque disciplinis eluxit, verum etiam animus nunquam perterritus, in ipsoque capitis periculo altissimus adeo constans confirmatusque fuit, ut antequam ipse ob aliena scelera... securi a lictore percuteretur, elegiacis versis iisque elegantissimis mortem suam prosecutus, ingenii sui monumenta reliquit" (F. Diaccetii, *Opera*, Basileae 1563, Vita). Questi versi del Diaccettino, come veniva chiamato, sono stati pubblicati da P. Piccolomini (il quale nota come il Diaccettino dovesse a Giovanni de' Medici una "lettura" nello Studio Fiorentino) nel "Giornale Storico della Letteratura Italiana", XXXIX, 327-34; e dal Tommasini, *op. cit.*, II, 1087, il quale non vi trova che pietà cristiana. Il seguente distico mostra invece evidente il platonismo fiorentino: "Est tamen in nobis mens incorrupta; manetque | Spiritus: abruptos nesciet illa dies..." La mente incorruttibile non si accorgerà neppure della morte. E Iddio accoglierà non la mente, ma lo "Spiritus", che tradurremmo con "animo": "Hunc, Pater omnipotens, summis heu respice ab astris | Terrenisque precor substrahe blanditiis..." L'invocazione a Gesù Cristo è fatta con le seguenti parole, che possono ricordare la devozione savonaroliana del sangue di Cristo: "Tu quoque demissus, cuius pervulnera sanguis | Remedium nostris attulit vulneribus..."

47. Carte CXI r.

48. Carte XXI r.

49. Carte XXII r.

50. Francesco da Diacceto aveva già cominciato un'opera sincretistica in questo senso. Cfr. la prefazione di Th. Zwinger alla citata edizione delle opere del Diacceto stesso. Invece il biografo italiano, Benedetto Varchi, nell'edizione dei *Tre libri d'Amore*, Venezia 1561, 196, celebra il Diacceto per avere saputo riunire vita contemplativa e vita attiva: "Egli, ancora che filosofo e della setta Platonica, prima entrò e poi non si ritirò dalle faccende civili.

51. Ca. XXXVII r.

52. Ca. XLIV.

53. Ca. XLIV.

54. Ca. XLVII r.

55. XLIX r.

56. Ca. XLIX r. Ma non si tratta delle leggi di Salone sibbene di una imitazione dalle Dodici Tavole in quanto allo stile, e di scarso interesse. A ca. XXXVIII v, all'inizio del Dialogo, il B. si richiama esplicitamente a Platone.

57. Ca. LVIII r.

58. Ca. LXVII r.

59. Ca. LXV r.

60. Ca. LXXIII r.

61. E il Brucioli dà particolare rilievo a questo motivo, dichiarando esplicitamente che "il primo grado a pervenire alla felicità della bene ordinata Republica" è "la

buona educatione de' giovani", "la cura di bene instruire la gioventu con ottime leggi" (Carte XLIII); "La buona dispositione et consuetudine de' giovani cittadini è causa di rendere piu perfetta la Città, et di stabilirla, et stabilita di conservarla" (Ca. XLIIIv)

62. Ca. XLIIIv.

63. Ca. LIIIv e r.

64. Ca. XIIIv. Il Brucioli attribuisce grande importanza alla definizione della legge "acciò che essendo da referire tutte le cose a quella, alcuna volta erriamo per l'imperitia del parlare, et non conosciamo la forza delle parole, per le quali noi dobbiamo diffinire le leggi» (Ca. XXXIXr).

65. *De ingenuis moribus*. Copia non datata Bibl. Naz. Roma 70.3.A.50.3, C. 18v (dopo la metà).

66. Cf. D. Gnoli, *Un giudizio di lesa romanità sotto Leone X*, Roma 1891. V. Cian, *Due brevi di Leone X in favore di C. Longolio*, in "Giornale Storico della lett. Italiana", XIX, 373; Th. Simar, C.de Longueil, Musée Belge, XV, n. 1.

67. Questo modo di unire motivi filosofici, politici, e letterari in uno nella "retorica", la "tanto honorata Rhetorica" come dice il Brucioli (XCIV) appare evidente in uno scritto del tardo platonismo fiorentino, che qui ci interessa appunto per la curiosa commistione di elementi. Pompeo della Barba da Pescia, nei suoi *Discorsi filosofici sopra il platonico e divin sogno di Scipione*, Venezia 1553, chiama infatti "platonico" Marco Tullio; e così introduce il suo commentario di carattere metafisico-astrologico: "Avendo animo Marco Tullio di eccitare et accendere gli animi generosi de li cittadini romani a beneficar la patria, et a conservare et accrescere la republica... " (Ca. 9v): dove alla narrazione filosofica viene attribuita la funzione della retorica.

68. Carte LIVr.

69. G.B. Gelli, *Scritti Scelti*, Milano 1906, 202; cfr. *Opere*, ed. A. Gelli, Firenze 1855, 293, dove si fa dire: "L'orto de' Rucellai, dove tu, quando potevi tal volta penetrare in maniera alcuna, stavi con quella reverenza e attenzione a udirli parlare tra loro, che si ricerca proprio a gli oracoli". (Il Gelli nomina: Bernardo Rucellai, Francesco da Diacceto, Giovanni Carracci, Giovanni Corsi, Piero Martelli, Francesco Vettori e "altri letterati").

70. Gelli, *Scritti scelti*, cit., 202.

71. Cfr. Chabod, *Del principe*, cit., 49 sgg.

72. Le tre "corone": Dante, Petrarca, Boccaccio.

73. Gelli, *Opere*, cit., 310.

74. G. Saitta, *L'Educazione dell' Umanesimo in Italia*, Venezia 1927, 67, 208.

75. L. Alamanni, *Versi e prose*, ed. cit., I, 245 (Satira III).

76. Cfr. lo scritto del Machiavelli sulla lingua fiorentina (*Opere*, ed. Mazzoni e Casella, Firenze 1929, 770: *Discorso o dialogo intorno alla lingua*) contro il concetto di Dante di una lingua italiana e non fiorentina. "Alcuni, meno inhonesti, vogliono che la sia toscana; alcuni altri inhonestissimi, la chiamano italiana".



pdf realizzato da Associazione Engramma
e da Centro studi classicA Iuav
progetto grafico di Silvia Galasso
editing a cura di Silvia Galasso
Venezia • luglio 2011

www.engramma.org



la rivista di **engramma**

marzo **2016**

134 • Machiavelli: un uso sovversivo della tradizione classica

Editoriale

Monica Centanni, Peppe Nanni

Cantimori e Machiavelli

Delio Cantimori, Nota introduttiva di Monica Centanni e Silvia De Laude

Cantimori e Machiavelli. Nota introduttiva alla riedizione dei saggi: Rhetoric and Politics in Italian Humanism (1937) e Retorica e politica nell'Umanesimo italiano (1937; 1992)

Monica Centanni, Silvia De Laude

Rhetoric and Politics in Italian Humanism (October 1937)

Delio Cantimori, translated by Frances Yates

Retorica e politica nell'Umanesimo italiano (1992)

Delio Cantimori

Machiavelli lettore di Lucrezio

Sergio Bertelli, Nota introduttiva di Monica Centanni

Una scoperta di Sergio Bertelli: Machiavelli lettore di Lucrezio. Nota introduttiva alla riedizione dei due saggi sul Vat. Ross. 844 (Bertelli 1961; Bertelli 1964)

Monica Centanni

Noterelle machiavelliane: un codice di Lucrezio e Terenzio (1961)

Sergio Bertelli

Ancora su Machiavelli e Lucrezio (1964)

Sergio Bertelli

Machiavelli, l'umanesimo e l'amore politico

Guido Cappelli

Tucidide e Machiavelli

Luciano Canfora

Machiavelli e i suoi lettori novecenteschi

Luciano Canfora

Il giudizio di Machiavelli su Scipione l'Africano: la fine di un mito repubblicano?

Enrico Fenzi

Machiavelli di fronte al testo antico (Livio, Cicerone, Platone)

Riccardo Fubini

"Cattivi maestri": Machiavelli e i classici

Peppe Nanni