

CENTRO EUROPEO DI STUDI SU UMANESIMO E RINASCIMENTO ARAGONESE

CESURA

5

IVISTA

2026



CESURA - Rivista
5 (2026)

Direttore responsabile - Editor-in-chief

Fulvio Delle Donne (Univ. di Napoli Federico II)

Giunta di Direzione - Board of Associate Editors

Florence Bistagne (Univ. Avignon - Inst. Univ. de France); Guido Cappelli (Univ. Napoli Orientale), Bianca de Divitiis (Kunsthistorisches Institut in Florenz-Max Planck Inst. - Univ. Napoli Federico II), Francesco Storti (Univ. Napoli Federico II), Jaume Torró Torrent (Univ. Girona)

Consiglio di Direzione scientifica - Scientific Advisory Board

prof. Pietro Colletta (Univ. Palermo), prof. Claudia Corfiati (Univ. Bari), prof. Alejandro Coroleu (ICREA - Univ. Autonoma Barcelona), prof. Roberto Delle Donne (Univ. Napoli Federico II), prof. Montserrat Ferrer Santanach (Univ. Autonoma Barcelona), prof. Eugenia Fosalba Vela (Univ. Girona), prof. Clara Fossati (Univ. Genova), prof. Giuseppe Germano (Univ. Napoli Federico II), prof. Isabella Lazzarini (Univ. Torino), prof. Antonietta Iacono (Univ. Napoli Federico II), prof. Albert Lloret (Univ. Massachusetts Amherst), prof. Francesco Montuori (Univ. Napoli Federico II), prof. Lorenzo Miletta (Univ. Napoli Federico II), prof. Rafael Ramos Nogales (Univ. Girona), prof. Clémence Revest (CNRS - Centre Norbert Elias, Marseille - Avignon), prof. Francesco Senatore (Univ. Napoli Federico II), prof. Sebastiano Valerio (Univ. Foggia), prof. Juan Varela (Univ. Complutense Madrid), prof. Francesco Paolo Tocco (Univ. Messina), prof. Carlo Vecce (Univ. Orientale Napoli)

Comitato editoriale - Editorial and Production Staff

Cristiano Amendola (KU Leuven), Teofilo De Angelis (Scuola Superiore Meridionale), Giovanni De Vita (Univ. Orientale), Martina Pavoni (Univ. Basilicata); Nicoletta Rozza (Univ. Napoli Federico II)

<https://www.cesura.info>

<https://rivista.cesura.info>

CENTRO EUROPEO DI STUDI SU UMANESIMO E RINASCIMENTO ARAGONESE

CESURIA RIVISTA

5 - 2026



Centro Europeo di Studi su Umanesimo
e Rinascimento Aragonese



Basilicata University Press

Tutti i testi pubblicati sono vagliati, secondo le modalità del “doppio cieco” (*double blind peer review*), da non meno di due lettori individuati nell’ambito di un’ampia cerchia internazionale di specialisti.

All published articles are double-blind peer reviewed at least by two referees selected among high-profile scientists, in great majority belonging to foreign institutions.

Volume curato da Cristiano Amendola e Martina Pavoni

<https://rivista.cesura.info>

ISSN: 2974-637X

Prima edizione / First edition: 2026

Published in Italy

License Creative Commons Attribution - Non Commercial - No Derivatives 4.0
International



Gli Autori mantengono il copyright sui loro contributi

Authors retain the copyright

Centro Europeo di Studi su Umanesimo e Rinascimento Aragonese – CESURA

Via Cretaio 19

I - 80074 Casamicciola Terme (NA)

<https://www.cesura.info>

Basilicata University Press – BUP

Università degli Studi della Basilicata

Biblioteca Centrale di Ateneo

Via Nazario Sauro 85

I - 85100 Potenza

<https://bup-books.sharepress.it>

CONFRONTI

*Riscritture del Quattrocento.
Per una rilettura delle due Italie
attraverso le fonti storiche e letterarie*

MARTA CELATI

*Una nuova idea di leadership nella letteratura quattrocentesca:
la felicitas come categoria politica,
tra Napoli e Milano*

*A new idea of leadership in fifteenth-century literature: felicitas as a political category,
between Naples and Milan*

Abstract: *This article examines the notion of felicitas as a political attribute which is often associated with the figures of princes and condottieri in Italian humanist literature. This concept is recovered from the classical tradition and adapted to a new historical and political context, where it appears imbued with dense ideological implications. The essay concentrates on texts produced in the cultural areas of Naples and Milan and devoted to building the ideal representation of two of the most illustrious princes-condottieri in fifteenth-century Italy: Alfonso of Aragon and Francesco Sforza. The political leader is celebrated through the description of his successful and virtuous profile in the historical dimension. The concept of felicitas becomes an innate trait of the ruler and is able to encapsulate his outstanding achievements in the military and political fields.*

Keywords: *Renaissance Political Thought, Italian Humanist Literature, Naples, Milan, Felicitas*

Received: 01/10/2025. Accepted after internal and blind peer review: 01/07/2026

marta.celati@unipi.it

Introduzione

Nella letteratura politica del XV secolo trova piena rappresentazione, e allo stesso tempo definizione, una nuova idea di *leadership*, delineata nell'ambito dei generi più diversi, non solo in trattati e opere storiografiche, ma anche in testi poetici, oratori, epistolari. Questa rinnovata immagine dell'autorità politica e militare è rispondente alla fisionomia che stavano assumendo le nuove forme di potere emergenti negli stati italiani ed è plasmata, su un piano ideologico, sulla base della riattualizzazione di principi della

tradizione classica, condensati nell'idea di *virtus*, posta a fondamento dei processi di legittimazione¹. Questo complesso fenomeno, che investe trasversalmente le realtà territoriali della penisola (pur con diverse specificità), è stato racchiuso nella definizione di Umanesimo politico: denominazione in grado di infrangere i rigidi schematismi e le classificazioni, spesso arbitrarie, che erano derivate dall'assunzione generalizzata dell'ormai superata categoria storiografica di Umanesimo civile e dalla netta demarcazione, spesso nei fatti inconsistente, stabilita tra fronti ideologici repubblicani e monarchici². Una conferma, invece, della trasversalità dei principali cardini concettuali che animano il pensiero politico umanistico, formulato in una delle sue espressioni più compiute e vivide tramite il mezzo letterario, viene proprio dal variegato *corpus* delle opere prodotte da storici, poeti, letterati e uomini di cultura, spesso impegnati anche in un'attiva collaborazione al fianco delle autorità politiche.

In questo eterogeneo insieme di testi, tra i concetti più spesso evocati e più pregnanti a livello politico-ideologico emerge l'idea

¹ Su questi fenomeni e l'evoluzione del pensiero politico nell'Umanesimo e nel Rinascimento italiano si veda ora in particolare J. Hankins, *Virtue Politics. Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*, Cambridge, Massachusetts - London 2019 (traduzione italiana: *La politica della virtù: formare la persona e formare lo Stato nel Rinascimento italiano*, trad. S. U. Baldassarri e D. Downey, Roma 2022); G. Cappelli, *Maiestas: politica e pensiero politico nella Napoli aragonese (1443–1503)*, Roma 2016; F. Delle Donne - G. Cappelli, *Nel Regno delle lettere. Umanesimo e politica nel Mezzogiorno aragonese*, Roma 2021.

² Sull'Umanesimo politico, di cui una delle principali declinazioni è stata riconosciuta nell'Umanesimo monarchico, si veda Cappelli, *Maiestas* cit.; Delle Donne - Cappelli, *Nel Regno* cit.; per il radicale ripensamento della categoria di Umanesimo civile, stabilita a partire dalla celebre monografia di Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton 1955, si veda J. Hankins, *The "Baron Thesis" after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni*, «Journal of the History of Ideas», 56/2 (1995), pp. 309-338; Id., *Exclusionist Republicanism and the Non-Monarchical Republic*, «Political Theory», 38/4 (2010), pp. 452-482; *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, cur. J. Hankins, Cambridge 2000; G. Cappelli, *Conceptos transversales: República y monarquía en el Humanismo político*, «Res publica», 21 (2009), pp. 51-69; G. Pedullà, *Humanist Republicanism: Towards a New Paradigm*, «History of Political Thought», 41/1 (2020), pp. 43-95.

di *felicitas* (a cui è dedicato questo saggio), ancora per nulla o poco studiata in questa prospettiva. Il motivo della scarsa attenzione finora prestata a questa nozione, pur centrale (come si vedrà) nella letteratura del periodo, va forse cercato anche nella marginalizzazione in cui, ancora fino a gran parte del secolo scorso, si è venuta a trovare una grossa fetta della produzione umanistica di ambito principesco (signorile, o monarchico): una produzione schiacciata dall'attenzione maggiore prestata dalla critica (soprattutto di matrice anglosassone) alla tradizione identificata come "repubblicana" e dalla conseguente ottica "fiorentino-centrica", egemonica per lungo tempo (anche alla luce dell'influenza esercitata dalla categoria già citata di *Civic Humanism*)³. Questa impostazione storiografica ha fatto sì che venissero trascurati molti dei testi che si configurano invece come veicolo, ma anche terreno di definizione, delle ideologie più rappresentative dell'Italia quattrocentesca, ovvero quelle di natura principesca. In questo ampio perimetro rientrano la maggior parte delle opere dell'epoca, che però sono state spesso frettolosamente accostate alle categorie del puro encomio, o del servilismo cortigiano (considerate con lenti offuscate da sistemi valoriali della contemporaneità, sovrapposti anacronisticamente a fonti del passato). La mancanza di uno studio e di una riflessione critica sul concetto umanistico di *felicitas* (che ora si vogliono proporre in questa sede) può quindi trovare spiegazione proprio in questo quadro critico, trattandosi, come si vedrà, di una categoria ideologica dalla funzione celebrativa e legittimante che definisce la *leadership* politica. Del resto, se l'orizzonte culturale di ambito signorile/monarchico (o oligarchico, nei casi dei governi repubblicani) è sicuramente quello predominante nell'Italia di quel periodo, e sarà quello più influente nell'evoluzione delle teorie dello stato moderno nei secoli suc-

³ Questi orientamenti della critica, ancora dominanti fino agli ultimi decenni del secolo scorso (derivati soprattutto dall'indirizzo storiografico della "Scuola di Cambridge") sono ora oggetto di profondi ripensamenti: per una ricostruzione di questo quadro storiografico si veda in particolare Pedullà, *Humanist Republicanism* cit. (e per gli avanzamenti della ricerca in questo campo si vedano gli studi citati alla nota precedente).

cessivi, molti dei valori e principi che animano l'Umanesimo politico sono a ben vedere comuni alle varie realtà della penisola e mostrano una dimensione teorica condivisa da autori diversi, attivi in centri diversi. È questo un aspetto che proprio il concetto di *felicitas* mette bene in luce, poiché viene spesso associato alle autorità politiche e militari dell'epoca come tratto caratterizzante all'interno di testi prodotti nelle realtà più diverse – da Napoli a Milano (sulle quali si concentra questo saggio), da Firenze a Roma a Bologna, ecc. Questo aspetto contribuisce a dimostrare l'inconsistenza delle distinzioni stabilite spesso dalla critica in modo arbitrario tra fronti monarchici e repubblicani⁴.

L'idea di *felicitas* viene recuperata nell'Umanesimo dalla tradizione antica, in particolare latina, per essere rilanciata e arricchita da nuove sfumature semantiche e rinnovate accezioni valoriali⁵. Merita di essere approfondita anche perché si tratta di un attributo accostato con notevolissima frequenza a principi e condottieri, ma, sebbene la sorprendente ricorrenza di questo termine-concetto (cui si aggiunge l'aggettivo derivato *felix*) possa far pensare all'adozione di puri orpelli retorici, un'analisi accurata dei contesti testuali mostra come il suo impiego diventi spesso espressione di valenze e significati ideologici più profondi. Come si vedrà, infatti, il recupero del complesso concetto classico di *felicitas* (che in volgare viene trasferito in diverse traduzioni: "prosperità", "fortuna", "felicità") può condensare in sé alcuni aspetti

⁴ Per citare solo alcuni esempi, l'idea di *felicitas* è centrale nell'orazione in volgare di Bartolomeo Scala con cui il 29 giugno 1472 a Firenze viene celebrato Federico di Montefeltro per la famosa espugnazione di Volterra (l'orazione si legge in Bartolomeo Scala, *Humanistic and Political Writings*, ed. A. Brown, Tempe 1997, pp. 205-209; a essa si aggiunge una lettera a Montefeltro datata 11 luglio 1472 interamente dedicata al tema della *felicitas*. Ivi, pp. 32-34); e ancora, sul finire del secolo l'umanista bolognese Filippo Beroaldo il Vecchio scriverà un intero trattato intitolato *De felicitate* (su cui cfr. F. Diamanti, "Pauca, opinor non ingrata, super felicitate". Rileggere il "De felicitate" di Filippo Beroaldo seniore, 1495, «Bibliomanie. Letterature, storiografie, semiotiche», 55/2 (2023), pp. 1-28).

⁵ Vd. *infra*, n. 7.

distintivi dell'idea di potere che si afferma nel corso del XV secolo, diventando allo stesso tempo il riflesso e la sintesi di una nuova concezione dell'autorità politica⁶.

La nozione di *felicitas* si presentava già in epoca romana complessa e sfaccettata, abbracciando un campo semantico e un perimetro filosofico molto vasto: la sua rilevanza a livello politico è stata ricostruita più ampiamente proprio per l'antichità classica, ma, come si è accennato, non è stata riconosciuta, né approfondita per quanto riguarda la sua trasposizione nell'epoca pre-moderna⁷. Se la portata semantica del termine è molto ampia e incorpora un vasto orizzonte etico, religioso e filosofico, come testimoniano le opere di vari umanisti che si sono occupati del con-

⁶ In questo articolo si usa sempre il latino *felicitas* per mantenere la complessità semantica del termine nell'originale latino.

⁷ Sull'idea di *felicitas* in epoca classica e in particolare nella Roma antica si veda E. Wistrand, *Felicitas imperatoria*, Göteborg 1987; H. Erkell, *Augustus, Felicitas, Fortuna. Lateinische Wortstudien*, Göteborg 1952; A. Eckert, *Good Fortune and the Public Good: Disputing Sulla's Claim to be Felix*, in *Institutions and Ideology in Republican Rome. Speech, Audience and Decision*, cur. H. Van der Blom, C. Gray, C. Steel, Cambridge 2018, pp. 283-298. Negli studi sull'Umanesimo e sul Rinascimento italiano, attenzione specifica è stata dedicata al concetto più generale di felicità a livello filosofico in C. Trinkaus, *In our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Chicago 1970; e in Id., *Adversity's Noblemen: The Italian Humanists on Happiness*, New York 1965 (in cui si considera anche la dimensione sociale dell'attività degli umanisti ma senza includere la sfera politica che investe l'idea di *felicitas*); per la storia del concetto di felicità nella filosofia rinascimentale si veda D. A. Lines, *Happiness, Renaissance Concept of*, in *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, cur. M. Sgarbi, Cham 2019, DOI: 10.1007/978-3-319-02848-4_199-1; A. Poppi, *Happiness*, in *Rethinking virtue, reforming society: new directions in Renaissance ethics, c. 1350–c. 1650*, cur. D. A. Lines, S. Ebbesmeyer, Turnhout 2013, pp. 243-275. Una monografia dedicata alla storia dell'idea politica di *felicitas* nell'Umanesimo e nel Rinascimento italiano, dal XIV al XVI secolo, è in preparazione da parte di chi scrive.

cetto più generale di “felicità” in relazione alla vita umana, tuttavia il suo significato politico deve essere ancora esplorato e compreso nelle sue più estese implicazioni⁸.

Il termine già nella classicità, pur nella sua stratificazione semantica, corrispondeva principalmente a un attributo delle personalità al potere, inizialmente associato soprattutto a comandanti militari e presto anche a capi politici, con una sovrapposizione delle due sfere. Nella Roma repubblicana la nozione di *felicitas* era inoltre legata a prerogative religiose e indicava il sostegno divino che favoriva alcuni *duces* dell'esercito, celebrati proprio in quanto *felices* nel rituale del *triumphus* dopo le vittorie⁹. Quindi viene a stabilirsi una saldatura tra la dimensione bellica, religiosa e politica, con complesse ricadute ideologiche. Peraltro, questa valenza del sostantivo trova una precisa corrispondenza etimologica nel suo significato originario di “fertilità” e “prosperità” nel mondo naturale (che permane in alcuni contesti testuali, come attesta ad esempio Plinio il Giovane *Epist.* III 19, 5-6), con il richiamo a un'innata energia vivificatrice. Tuttavia, se a partire da questa corrispondenza il termine *felicitas* viene considerato in vari casi semplicemente un sinonimo di “fortuna”, in realtà già nella Roma antica diventa decisivo il ruolo giocato dalla virtù umana nel determinare chi potesse essere considerato autenticamente *felix*, eletto da un favore superiore che lo innalzava a questo *status* privilegiato¹⁰. A dimostrazione di ciò, un esempio emblematico è costituito dall'orazione di Cicerone *Pro lege Manilia* in lode di Pompeo, modello recuperato per la prima volta da Petrarca come veicolo di un nuovo prototipo ideale di *leadership* militare nella famosa epistola *Sen.* IV, 1 a Luchino dal Verme del 1364, vero e proprio *speculum ducis*:

⁸ Su queste opere di matrice filosofica cfr. Trinkaus, *In our Image* cit.; Id., *Adversity's Noblemen* cit.

⁹ Su questo aspetto cfr. Wistrand, *Felicitas* cit., pp. 11-25 (in particolare, 22-25); e H. S. Versnel, *Triumphus: An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden 1970, pp. 361-370.

¹⁰ Si veda Wistrand, *Felicitas* cit., pp. 18, 35-43.

[...] a Tullio dictum esse [...] “Ego – inquit – sic existimo, in summo imperatore quattuor has res inesse oportere, scientiam rei militaris, virtutem, auctoritatem, felicitatem”¹¹.

La fonte classica è poi oggetto di un amplissimo riuso nell’Umanesimo, tanto che il famoso riferimento alla *felicitas* come tratto distintivo del *dux* ideale, insieme alla *scientia militaris*, alla *virtus* e all’*auctoritas*, diventa uno dei luoghi più citati nella letteratura quattrocentesca in relazione a questi temi¹². Ma nel pensiero ciceroniano viene evidenziata la funzione determinante della virtù nell’acquisizione di questo stato di “elezione” e “prosperità”, come conferma l’unica definizione di *felicitas* data dal re-tore latino a noi pervenuta tramite Ammiano Marcellino (Cic., *Epist. frg.*, II 5 M., apud Amm., *Res gest.*, XXI 16, 13):

Ut Tullius quoque docet, crudelitatis increpans Caesarem in quadam ad Nepotem epistula: “neque enim quicquam aliud est felicitas” inquit “nisi honestarum rerum prosperitas. Vel ut alio modo definiam: felicitas est fortuna adiutrix consiliorum bonorum, quibus qui non utitur, felix esse nullo pacto potest”.

Anche in questo caso, il passo è spesso impiegato da umanisti e letterati. Una delle riprese più significative si ha nel *De infelicitate principum* di Poggio Bracciolini, il celebre *speculum-principis* “in negativo” in cui la *felicitas*, o meglio il suo opposto, diventa il fulcro di tutto il discorso politico dell’autore, che illustra i tratti dell’uomo di stato ideale in un continuo ribaltamento e in una contrapposizione con la figura antitetica e speculare del tiranno¹³.

¹¹ Francesco Petrarca, *Res seniles*, libri I-IV, ed. S. Rizzo, con la collaborazione di M. Bertè, Firenze 2006, pp. 263-291: 268. Sulla concezione petrarchesca della figura del condottiero vedi *infra*.

¹² Un riferimento all’ampio utilizzo del passo nell’Umanesimo in Hankins, *Virtue Politics* cit., p. 265.

¹³ L’edizione del testo è in Poggio Bracciolini, *De infelicitate principum*, ed. D. Canfora, Roma 1998; sulle fonti dell’opera e in particolare sul passo in questione cfr. D. Canfora, *La topica del “principe” e l’uso umanistico delle fonti in Poggio Bracciolini*, «Humanistica Lovaniensia», 45 (1996), pp. 1-92: 18. Per la valenza del dialogo poggiano come *speculum principis* rovesciato cfr. G. Cappelli, *Introduzione*, in Giovanni Pontano, *De principe*, ed. G. Cappelli,

La definizione ciceroniana unisce inscindibilmente la dimensione della fortuna a quella della virtù, in un'ottica che sarà ulteriormente estremizzata a partire dall'età augustea e diverrà poi il fulcro della nozione di *felicitas imperatoria* per tutta l'epoca successiva, in cui si stabilisce la definitiva coincidenza tra *leadership* militare e politica enucleata nella valenza polisemantica del termine *imperator*¹⁴.

Il sottile equilibrio nella relazione tra virtù e fortuna, con uno sbilanciamento verso il polo della virtù, permane nella nozione umanistica di *felicitas*, che viene riproposta come una delle qualità peculiari del principe ideale e, come vedremo, diventa espressione di una sua inclinazione naturale al successo, realizzata grazie al favore divino. Infatti, nei molti testi quattrocenteschi incentrati sulle gesta di principi e condottieri (o principi-condottieri), celebrati e legittimati dalla loro azione politica e militare, la *felicitas* è vista come una predisposizione all'attuazione della virtù, che, come si è detto, è il fattore legittimante di ogni potere. Questo attributo, rilanciato in una prospettiva fortemente ideologica, funge da emblema di un principe sostenuto dalla fortuna proprio in ragione dell'eccezionalità della sua virtù, in un'ottica che miscela una visione provvidenzialistica e, allo stesso tempo, altamente personalistica del potere politico, concepito come derivazione ma anche manifestazione dell'affermazione individuale del *leader*.

Nella ricezione del concetto classico filtra anche l'idea di un'estensione della "prosperità" goduta dal capo politico all'intera società da lui governata, con un passaggio della proprietà individuale a una *felicitas* pubblica, che è il riflesso della concezione

Roma 2003, pp. XCI-XCII; e per la definizione umanistica del concetto di "tiranno", come modello negativo e speculare a quello di principe ideale, G. Cappelli, *Classicismo e tirannide nell'Italia umanistica*, in *The Prince and the Condottiero in Italian Humanism and Renaissance: Literature, History, Political Theory, and Art*, cur. M. Celati, M. Pavlova, Oxford - New York 2025, pp. 149-181.

¹⁴ Wistrand, *Felicitas* cit., pp. 35-78.

altamente organicistica dello stato dominante sia nel pensiero antico che in quello umanistico¹⁵. Il nesso tra la dimensione personale e quella comunitaria è evidenziato da varie *auctoritates*, da Cicerone nelle *Philippicae* (II 26, 64) a Plinio il Giovane nel *Panegyricus Traiani* (72), da Seneca nel *De clementia* a Svetonio nelle *Vitae dei Cesari* (*Aug.* 58).

La *felicitas*, quindi, garantita dal favore degli dei al comandante vittorioso e poi al *princeps*, viene a coincidere anche con il benessere e la floridezza di cui è investito l'intero stato come emanazioni del suo *caput*. Dunque, nella letteratura umanistica, come vedremo, in continuità con questa prospettiva classica, la *felicitas* appare come il nucleo simbolico che concentra in sé, e veicola, sia l'immagine di una autorità militare appoggiata da una forza divina, sia l'idea di un'affermazione personale e politica, da cui derivano il successo e la gloria conseguiti dal *leader*, estese poi nella prosperità goduta da tutto il suo popolo.

Sono numerose le opere quattrocentesche, appartenenti a generi diversi, che attestano un impiego del termine-concetto *felicitas* rilevante ai fini di un approfondimento della sua valenza in età umanistica (un utilizzo attestato sia in latino che nei diversi esiti delle traduzioni volgari, oltre che nelle derivazioni aggettivali e avverbiali del sostantivo e, più in generale, nelle varie espressioni lessicali che rimandano a questo campo semantico). È infatti un'epoca in cui tale attributo è spesso ascrivito a principi e/o condottieri per costruire la loro rappresentazione legittimante. L'analisi presentata in questo saggio si concentra su alcuni casi di testi

¹⁵ Sul principio dell'organicismo politico tra Medioevo e Umanesimo si veda in particolare G. Cappelli, "*Corpus est res publica*". *La struttura della comunità secondo l'umanesimo politico*, in *Principi prima del Principe*, cur. L. Geri [= «Studi (e Testi) Italiani», 29 (2012)], pp. 117-131; E. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino 1989, pp. 190-267; J. M. Najemy, *The Republic's Two Bodies: Body Metaphors in Italian Renaissance Political Thought*, in *Language and Images of Renaissance Italy*, cur. A. Brown, Oxford 1995, pp. 237-262; A. Gamberini, *The Body Politic Metaphor in Communal and Post-Communal Italy: Some Remarks on the Case of Lombardy*, «Early Science and Medicine», 25/1 (2020), pp. 8-21; e più in generale G. Briguglia, *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Milano 2006.

particolarmente significativi relativi al contesto del Regno di Napoli e del Ducato di Milano, due dei principali centri di potere principesco in Italia (nel primo caso prettamente monarchico), accomunati da più aspetti e prospettive ideologiche rispetto a quanto è stato finora rilevato negli studi¹⁶. I testi su cui si focalizza l'indagine sono dedicati a due delle figure di principi-condottieri (o condottieri-principi) più celebri del XV secolo, paradigmatiche per la delineazione di un'idea di autorità intessuta anche tramite i fili della rappresentazione letteraria, che funge da fulcro della consacrazione politica: Alfonso d'Aragona e Francesco Sforza. I loro profili, ideali e reali allo stesso tempo, sono associati all'idea luminosa di *felicitas* nell'opera di più di un umanista.

Dal comandante militare al princeps (e viceversa): immagini e funzioni della felicitas

La sofisticata costruzione dell'articolato sistema di politica culturale su cui Alfonso d'Aragona aveva eretto il suo dominio sul Regno di Napoli, a partire dalla conquista nel 1442, vedeva coinvolti letterati e intellettuali esponenti della più avanzata avanguardia umanistica. Un ruolo privilegiato è svolto da Antonio Panormita, al quale si affiancano figure come Lorenzo Valla e Bartolomeo Facio, storiografi di corte (e non solo), impegnati con opere diverse nella elaborazione di una storiografia monarchica ufficiale, che, nell'impostazione teorica faciana di un'*historia* fortemente politica e militante (esito che prevarrà sulla proposta alternativa di Valla), diventerà un modello influente ad ampio raggio nella

¹⁶ È stata ad esempio rilevata da Gary Ianziti l'influenza che il modello della storiografia monarchica aragonese, di impianto legittimante, può aver esercitato sulla nascita della produzione storiografica sforzesca di ambito cancelleresco: G. Ianziti, *Humanistic Historiography under the Sforzas: Politics and Propaganda in 15th Century Milan*, Oxford 1988, pp. 5-6.

letteratura umanistica¹⁷. In particolare, nella produzione di Facio si individua un' incisiva delineazione del ritratto del principe-condottiero *felix*, che riassume i presupposti ideologici più fondanti del nuovo potere aragonese.

Come vedremo, l'opera in cui si staglia con maggiore nettezza il profilo del sovrano contraddistinto dalla *felicitas* è costituita dai *Rerum gestarum Alfonsi regis libri*, il racconto storiografico della lunga guerra di conquista del Regno e della vittoria di Alfonso, scritto per incarico dello stesso sovrano e portato a compimento nel 1457 sotto la supervisione del Magnanimo e dell'amico Panormita¹⁸. Ma Facio anche nel suo *De viris illustribus*, commissionato ancora da Alfonso e composto tra il 1455 e il 1457, mette in rilievo la *felicitas* come tratto caratteristico sia dei principi che dei condottieri contemporanei¹⁹. Questi ultimi vengono inclusi

¹⁷ Sulla storiografia aragonese si veda ora Delle Donne - Cappelli, *Nel Regno* cit., pp. 43-71; e G. Ferraù, *Il tessitore di Antequera. Storiografia umanistica meridionale*, Roma 2001; F. Tateo, *I miti della storiografia umanistica*, Roma 1990; G. Albanese, *A redescoberta dos historiadores antigos no Humanismo e o nascimento da historiografia moderna: Valla, Facio e Pontano na corte napolitana dos reis de Aragão*, in *Antigos e modernos: diálogos sobre a (escrita da) história*, Atti del Convegno internazionale (São Paulo, 2-7 settembre 2007), cur. F. Murari Pires, São Paulo 2009, pp. 277-329. Su Panormita si veda ancora Delle Donne - Cappelli, *Nel Regno* cit., pp. 50-55; la sua più importante opera dedicata ad Alfonso è edita in Antonio Panormita, *Alfonsi regis dicta aut facta memoratu digna*, ed. F. Delle Donne, Firenze 2024. Le edizioni dei principali testi della storiografia monarchica aragonese sono: Lorenzo Valla, *Gesta Ferdinandi regis Aragonum*, ed. O. Besomi, Padova 1973; Bartolomeo Facio, *Rerum gestarum Alfonsi regis libri*, ed. D. Pietragalla, Alessandria 2004; Antonii Panormitae *Liber rerum gestarum Ferdinandi regis*, ed. G. Resta, Palermo 1968. Più in generale sulla storiografia umanistica si veda R. Black, *The New Laws of History*, «Renaissance Studies», 1/1 (1987), pp. 126-156; M. Regoliosi, *Riflessioni umanistiche sullo "scrivere storia"*, «Rinascimento», 31 (1991), pp. 3-37; e Ianziti, *Humanistic Historiography* cit.

¹⁸ Il testo si legge in Facio, *Rerum gestarum Alfonsi* cit.; sull'umanista e la sua opera si veda G. Albanese, *Studi su Bartolomeo Facio*, Pisa 2000.

¹⁹ Il trattato si legge in Bartholomaei Facii *De viris illustribus liber*, ed. Laurentius Mehus, Florentiae 1745: ristampa anastatica in *La storiografia*

dall'umanista nella tradizione letteraria *de viris illustribus*, segnando un'importante novità, anche in ragione del valore che viene attribuito a questa categoria a livello politico, visto che proprio a costoro viene riconosciuta una funzione decisiva nell'instaurazione di nuovi sistemi governativi nelle società dell'Italia quattrocentesca²⁰. Se già Filippo Villani nella sua opera *De origine civitatis Florentiae et eiusdem famosis civibus* aveva inserito anche tre uomini d'armi tra i profili dei personaggi illustri della contemporaneità da lui ricordati (Farinata degli Uberti, Guido Guerra e Niccolò degli Acciaiuoli, anche se quest'ultimo è rievocato soprattutto per il suo ruolo di gran siniscalco alla corte napoletana)²¹, tuttavia la valorizzazione nel testo del ruolo e della posizione dei *vir militaris ordinis* è meno esplicita e marcata rispetto a quanto accade nel trattato di Facio (anche se nella redazione finale del testo di Villani, una *Prefatio ad viros rei militari insignes* giustifica la presenza di questi ritratti specificando che sono posizionati nella parte finale dell'opera in ragione dell'importanza della categoria).

Quello che fa Facio nel suo *De viris illustribus* è attribuire una condizione di *felicitas* non solo, implicitamente, al re di Napoli,

umanistica, Atti del Convegno internazionale di studi (Messina, 22-25 ottobre 1987), cur. A. Di Stefano *et al.*, II, Messina 1992. Uno dei più autorevoli manoscritti che tramandano il testo, allestito nello *scriptorium* di corte dal famoso copista Jacopo Curlo e supervisionato dall'autore stesso, è il Vat. lat. 13650. Sull'opera si veda l'importante studio di G. Albanese, *Lo spazio della gloria. Il condottiero nel "De viris illustribus" di Facio e nella trattatistica dell'Umanesimo*, in Albanese, *Studi cit.*, pp. 215-255 (sul codice trascritto da Curlo, p. 215). Sul trattato si veda inoltre H. Schadee, *Alfonso the Magnanimous of Naples as Portrayed by Facio and Panormita: Four Versions of Emulation, Representation and Virtue*, in *Portraying the Prince in the Renaissance: The Humanist Depiction of Rulers in Historiographical and Biographical Texts*, cur. P. Baker, R. Kaiser, M. Priesterjahn, J. Helmuth, Berlin - Boston 2016, pp. 95-118; P. Baker, *Collective Biography as Historiography: the "De viris illustribus" of Bartolomeo Facio*, in Id., *Biography, Historiography, and Modes of Philosophizing: the Tradition of Collective Biography in Early Modern Europe*, Leiden - Boston 2017, pp. 121-133.

²⁰ Su questa novità Albanese, *Lo spazio cit.*, pp. 215-217.

²¹ La prima redazione del testo si data al 1381 e la versione definitiva tra il 1395 e il 1397: Filippo Villani, *De origine civitatis Florentiae et eiusdem famosis civibus*, ed. G. Tanturli, Padova 1997, pp. 413-424.

ma anche agli altri più celebri comandanti militari presentati nella sezione del testo specificamente intitolata *De copiarum ducibus*. Questo capitolo, centrale nella seconda parte del trattato di argomento prettamente politico, segue la sezione dedicata ai privati cittadini e precede quella finale incentrata sui principi, non a caso culminante nel ritratto di Alfonso, incarnazione di tutti i tratti che delineano il perfetto capo politico e militare. Più in generale, l'opera, nella sua tensione idealizzante e realistica allo stesso tempo, è mirata a presentare un preciso programma etico-politico²², raffigurando uno stato organicistico ideale in una sorta di *speculum societatis*. Si tratta di un prototipo statale che si profila già nel proemio all'intero trattato e in quello che introduce la sezione specifica *De quibusdam civibus privatis*, in cui il ruolo dei governanti è esplicitamente equiparato a quello dei medici, profilando un'equivalenza tra la cura della *salus* dell'organismo statale e del corpo fisico dei suoi membri:

Nam ut medicorum est bonae civium valetudini consulere eamque prudentia atque artibus suis conservare, ita principum virorum est bene respublicas gubernare, ac tueri²³.

Oltre alla rivendicazione di un modello di società fondato sull'organicismo, principio cardine dell'Umanesimo politico italiano e soprattutto aragonese²⁴, il trattato dà forma allo scenario tipico dell'Italia quattrocentesca, in cui le autorità emergenti trovano un appoggio indispensabile proprio nei condottieri: Facio, ad esempio, menziona il caso più emblematico di Filippo Maria Visconti, che consolidò il suo dominio grazie al sostegno ricevuto in particolare dai capitani Francesco Carmagnola e Niccolò

²² Su questo aspetto del testo cfr. ancora Albanese, *Lo spazio* cit., pp. 232-234.

²³ Si cita da Facii *De viris* cit., p. 52 (il passo non è contenuto nel codice Vat. lat. 13650 a causa di una lacuna: cfr. Albanese, *Lo spazio* cit., p. 235, in cui è riportato il brano). In tutte le citazioni è stata rispettata la veste grafica della fonte introducendo la punteggiatura e l'uso delle maiuscole secondo la consuetudine moderna e correggendo eventuali evidenti errori.

²⁴ Vd. *supra*, n. 15.

Piccinino.²⁵ In altri casi, invece, questa nuova tipologia di potere viene a coincidere con l'ascesa strabiliante di condottieri che diventano loro stessi principi, come dimostra l'esempio paradigmatico di Francesco Sforza, che conquista Milano nel 1450. Non è una casualità che il suo profilo chiuda il capitolo sui comandanti, fungendo quasi da congiunzione con la sezione successiva (e ultima) dedicata ai governanti. In questo ritratto, in cui le qualità del capitano ideale si sovrappongono alle doti esibite dallo Sforza nel teatro reale della storia, la *felicitas* è centrale e, infatti, la descrizione si chiude proprio con il riferimento esplicito a questo attributo, da cui poi si passerà direttamente al capitolo finale dedicato ai capi politici:

Felicite inter perrara exempla reponendus, tum imperio ac rebus gestis, tum Philippi, Alphonsi, ac Ferdinandi eius filii affinitatibus²⁶.

La *felicitas* del signore di Milano, emblema della fulgida ascesa del comandante militare divenuto principe, è sottolineata come elemento che condensa tutte le caratteristiche che identificano l'archetipo del perfetto capitano, risultante anche dalle biografie precedenti: sigillo della gloria e del potere raggiunti dal *leader* in ragione del suo successo, prova concreta delle sue doti. Nel passo Facio riconnette la *felicitas* con le *res gestae* del condottiero e con il suo *imperium*, riconoscendola anche come marchio specifico dei più potenti principi dell'epoca, Filippo Maria Visconti, Alfonso e Ferdinando d'Aragona, che la condividono proprio con i capi militari (e i due aragonesi lo sono anche in prima persona).

Come specifica Facio nei proemi che aprono rispettivamente il capitolo *De copiarum ducibus* e quello precedente *De quibusdam civibus privatis*, la società esemplare che descrive è fatta di uomini il cui impegno politico si fonda sulle loro imprese e sulla fama guadagnata grazie a esse, in una parabola esistenziale in cui individui formidabili hanno avuto la "virtù come guida" e la "fortuna

²⁵ Vat. lat. 13650, cc. 59r-60r (Facii *De viris* cit., p. 126); cfr. Albanese, *Lo spazio* cit., p. 236.

²⁶ Vat. lat. 13650, c. 57r (Facii *De viris* cit., p. 67). Sul ritratto faciano dello Sforza si veda ancora Albanese, *Lo spazio* cit., p. 242.

come compagna”, parole che enucleano proprio il significato di *felicitas*:

Erit itaque proposito instituto nostro conveniens...claros copiarum duces memorare...qui fama et rebus gestis praecelluerunt²⁷.

Consentaneum videbatur ut, post Medicorum mentionem, de paucis quibusdam privatis civibus, qui duce virtute, comite fortuna ad amplissimam dignitatem evecti sunt, verba faceremus²⁸.

Nella combinazione di virtù e fortuna, sorgente primaria di un'autorità legittima, risuona la famosa definizione ciceroniana di *felicitas* tramandata da Ammiano Marcellino²⁹, in cui questo attributo viene fatto derivare da entrambi i fattori, ma con una maggiore incidenza riconosciuta alla virtù, poiché la *felicitas* autentica si ha solamente quando le forze imperscrutabili della fortuna sono al sostegno di «consiliorum bonorum» (in una polemica implicita con coloro la cui ascesa personale non coincide con condizioni altrettanto favorevoli per la loro patria)³⁰.

Il *De viris illustribus*, quindi, offre la rappresentazione di una nuova concezione della figura del condottiero fondata su rinnovati principi ideologici e valoriali, enucleati nei concetti di *virtus*, *res gestae*, e appunto *felicitas*: come ricostruito da Gabriella Albanese, questa rivalutazione del capitano militare come protagonista nell'affermazione di nuovi poteri poggia sulla valorizzazione delle categorie della gloria e del successo, che esprimono la realizzazione della virtù umana nel dominio della politica. Si compie dunque gradualmente una complessa operazione ideologica di ri-

²⁷ Vat. lat. 13650, f. 49v (Facii *De viris* cit., p. 59).

²⁸ Facii *De viris* cit., p. 59 (il brano non è presente nel manoscritto Vat. lat. 13650 a causa della citata lacuna, per la quale vedi nota 23).

²⁹ Il passo è citato nella sezione I di questo saggio.

³⁰ Questa polemica nella Roma antica aveva riguardato, ad esempio, Silla (cfr. Eckert, *Good Fortune* cit.) ed era stata ripresa poi anche da Poggio nel *De infelicitate principum*. Bracciolini, *De infelicitate* cit., p. 33 (le fonti da cui è tratta la riflessione sono: Val. Max., *Facta et dicta memorabilia*, IX 2, 1; Sen., *Dial.*, I 3, 7-8; III 20, 4; X 13, 6-8).

concettualizzazione dell'idea classica di *gloria*, intesa come conseguimento risultante dalla concretizzazione delle qualità del singolo,³¹ in un fitto intreccio con la nozione affine e correlata di *felicitas*, elevata a fattore determinante che giustifica l'acquisizione del potere.

Come si è accennato, questo ripensamento parte da Petrarca, che, dopo travagliate riflessioni sul ruolo dei nuovi capitani militari nel magmatico scenario storico italiano e in generale sull'opportunità di elevare figure della contemporaneità a modelli etico-politici, produce un vero e proprio *speculum ducis* nell'epistola a Luchino Dal Verme del 1364 (*Sen.* IV, 1). Qui recupera e riattualizza per la prima volta la *Pro lege Manilia* ciceroniana citando letteralmente il passo, poi divenuto canonico nell'Umanesimo, che pone la *felicitas* come qualità con cui culmina il profilo del condottiero ideale. Ma Petrarca va oltre nel suo riuso consapevole della fonte antica e combina la figura del *dux* classico con il profilo cristiano del *miles Christi*: un'immagine composita che, poi ulteriormente rielaborata nella letteratura quattrocentesca, rinforza l'idea di successo provvidenziale già implicita nel concetto di *felicitas*³².

Un simile profilo di *leader* affiora anche nel *De viris illustribus* di Fazio, nel ritratto di Alfonso a chiusura dell'opera, con l'elevazione del Magnanimo a comandante ideale di una crociata, in realtà mai realizzata³³. Questo ruolo, presentato come giustificato dai suoi successi, innalza il *princeps-dux* a guida dell'esercito cristiano e a potenziale dominatore del Mediterraneo, in un'immagine che, come vedremo, sarà finemente costruita da più tessere della politica culturale alfonsina e non solo³⁴. Nella biografia finale di Alfonso il concetto di *felicitas* pervade implicitamente il

³¹ Sulla questione cfr. Albanese, *Lo spazio* cit.

³² Per un'ampia analisi del pensiero di Petrarca sulla nuova figura del condottiero si rimanda ancora ivi, pp. 218-227.

³³ Vat. lat. 13650, cc. 65r-v (Fazio *De viris* cit., p. 78).

³⁴ Su questa rappresentazione di Alfonso vedi in particolare la sezione III; in generale sulle opere dedicate al Magnanimo incentrate su questi temi si veda G. Albanese, *La storiografia umanistica e l'avanzata turca: dalla caduta di Costantinopoli alla conquista di Otranto*, in *La conquista turca di Otranto (1480)*

ritratto e sostanza la sontuosa immagine che sugella il trattato, presentando il re di Napoli come capitano cristiano e unificando nella medesima figura la funzione di *princeps*, esplicitata nella sua azione di governo, e quella di comandante vincente, comprovata dalla guerra di conquista del Regno:

Alphonsus rex Aragonum multis magnificisque rebus gestis gloriosus [...] Magnus opibus, major auctoritate a Calixto Pontifice unus ex omnibus regibus delectus est, cui bellum adversus Maomettum Turcarum principem maximum et opulentissimum demandet³⁵.

Proprio la biografia conclusiva, quindi, fornisce nel finale il modello più alto, concreto e idealizzato allo stesso tempo, di autorità politica e militare, completando la complessa architettura del sistema statale dipinto da Facio nell'intera opera. Infatti il ritratto di Alfonso incorpora tutte le componenti di quella nuova forma di potere evocata dall'umanista, fondato su un successo tanto straordinario da poter innalzare chi lo raggiunge a divenire esecutore materiale di un disegno superiore, di matrice anche religiosa: in questa idea di sostegno divino elargito a chi lo merita e finalizzato alla realizzazione di un preciso programma politico (che troveremo anche in altre opere) sta ancora l'essenza della *felicitas*, evidente anche nelle connotazioni classiche della *felicitas imperatoria*.

tra storia e mito, Atti del Convegno internazionale di studio (Otranto - Muro Leccese, 28-31 marzo 2007), cur. H. Houben, I, Galatina 2008, pp. 319-352; J. Molina Figueras, *Contra Turcos. Alfonso d'Aragona e la retorica visiva della crociata*, in *La battaglia nel Rinascimento meridionale*, cur. G. Abbamonte, J. Barreto, T. D'Urso, A. Perriccioli Saggese, F. Senatore, Roma 2011, pp. 97-110. Si veda inoltre J. Domenge Mesquida, *Santos guerreros aliados de Alfonso el Magnánimo: «Els benaventurats Sant Miquel e Sant Jordi, protectors nostres»*, «Cesura - Rivista», 4/2 (2025), pp. 469-507 (con riferimento anche all'idea di un progetto militare sostenuto dal favore divino). Sulla politica anti-ottomana di Alfonso cfr. B. Figliuolo, *La Terrasanta nel quadro della politica orientale di Alfonso V d'Aragona*, «Nuova Rivista Storica», 100/2 (2016), pp. 483-515.

³⁵ Vat. lat. 13650, cc. 65r-v (Facii *De viris* cit., pp. 76, 78).

Sull'identificazione di Alfonso come capo ideale di una tanto attesa crociata viene posta particolare enfasi da parte di Facio anche nel libro conclusivo, X, dei suoi *Rerum gestarum Alfonsi regis libri*³⁶ (e come vedremo anche nei testi di altri autori), in cui, ancora una volta, questa investitura avviene in ragione dei risultati che il sovrano aveva ottenuto nella sua carriera e, quindi, della sua *felicitas*, menzionata esplicitamente nell'opera storiografica in alcuni passaggi di particolare rilievo. La presentazione del Re di Napoli come migliore comandante possibile di un esercito anti-turco avviene attraverso le parole attribuite all'ambasciatore papale Domenico Capranica, un emissario diretto della più alta autorità religiosa, a cui viene fatto pronunciare un lungo discorso (al cospetto dello stesso Alfonso) contenente il riferimento a tutte le qualità essenziali del perfetto condottiero elencate nel celebre passo ciceroniano della *Pro lege Manilia*, tra le quali, all'apice della descrizione, svetta la *felicitas*:

Duce enim et auctore opus est [...] Te autem uno neminem aptiorem ad tantum imperium gerendum arbitrantur omnes, ad te summo consensu hanc praefecturam deferunt. Vident in te omnia abunde esse quibus eiusmodi imperatorem praeditum esse oporteat: summam scilicet belli scientiam, egregiam virtutem, amplissimam auctoritatem, maximam felicitatem³⁷.

Ma la *felicitas* è al centro anche di alcune delle rappresentazioni più ideologicamente pregnanti di Alfonso nell'opera storiografica faciana, mirata a ricostruire le vicende della lunga attività bellica del nuovo re, coronata dalla vittoria e dal trionfo a Napoli. Nel libro VII, nel cuore ideale dell'opera, è collocata la narrazione del momento conclusivo della conquista, che culmina con il riferimento esplicito alla *felicitas* del principe-condottiero:

Per hunc modum Alfonsus Neapoli, urbe nobilissima ac vetustissima, anno demum ab initio belli uno et vigesimo potitus est: in

³⁶ Facio, *Rerum gestarum Alfonsi* cit., pp. 533-551.

³⁷ Ivi, pp. 536-538. Per il passo ciceroniano cfr. Cic., *Manil.*, 28, si veda la sezione I dell'articolo.

quo nescias profecto magis ne eius fortitudinem an constantiam an clementiam caeterasque virtutis laudes an felicitatem admirere³⁸.

Qui la *felicitas* evoca l'idea di un successo determinato da Dio e conclude in un crescendo un elenco di virtù (con una strutturazione retorico-sintattica simile all'orazione ciceroniana su Pompeo), diventando la manifestazione ultima del valore personale del sovrano, continuamente esemplificato nel testo nel racconto delle sue imprese.

Facio aveva già dato una definizione di *felix* nel *De verborum proprietate* (del 1436 ca.), nella sezione *De differentiis verborum*, in cui specifica che “chiamiamo felix chi è nato sotto una prospera stella” («felicem prosper<o> sidere natum dicimus»)³⁹, sottolineando il peso della sorte nel determinare questa condizione innata. Ma la sinergia con la sfera della virtù emerge chiaramente nel testo storiografico e in particolare nel ritratto di Alfonso, che segue proprio il passo citato poco sopra ed è l'unico presente nel testo (poiché, in ragione dell'appartenenza dell'opera al genere storiografico, essa non poteva contenere eccessivi inserti encomiastici, ma doveva plasmare l'immagine eroica del protagonista attraverso il resoconto delle sue azioni):

Namque in aggrediendis rebus impiger, nec labore ullo defatigabatur nec periculo cedebat ulli [...] In bello gerendo adeo constans ut eum nec calamitas ulla accepta, nec pecuniae inopia, nec belli diuturnitas [...] ab incepto revocaverit. In victoria adeo clemens et moderatus ut de ea laude possit cum quovis antiquorum principum

³⁸ Ivi, p. 300.

³⁹ Il trattato fu pubblicato con il titolo *De verborum copia et elegantia libri II*, da Eucharius Silber a Roma, l'11 luglio 1487 (ISTC ic00687500); un autorevole testimone manoscritto dell'opera è il ms. 839 della Biblioteca Universitaria di Valencia (il brano alla c. 71r): si veda M. Bulleri, *Storiografia come ufficialità alla corte di Alfonso il Magnanimo*, in Albanese, *Studi cit.*, p. 86; e più in generale sul trattato cfr. P. Viti, *Facio, Bartolomeo*, in *Dizionario biografico degli Italiani* (da ora DBI), dir. da A. M. Ghisalberti, M. Pavan, F. Bartocchini, M. Caravale, XLIV, Roma 1994, pp. 113-121, partic. 114, 118; G. Abbamonte, *Considerazioni sulla presenza dei modelli classici nella narrazione storica di Bartolomeo Facio*, «Reti Medievali Rivista», 12/1 (2011), pp. 107-130: 108.

decertare. Clementiae par facilitas ac liberalitas erat: famis, sitis, frigoris calorisque inaudita patientia [...]. Ad haec litterarum amor [...] Has tantas regis virtutes consilii magnitudo, rebus belli, pacis pariter, apta aequabat⁴⁰.

Il ritratto offre un'intensa ricostruzione delle doti del sovrano, richiamando, anche implicitamente, le virtù che erano (e saranno negli anni successivi) oggetto di accurata definizione nella teoria politica umanistica, in particolare in area aragonese, e che venivano riconosciute come tratti caratterizzanti del perfetto governante, soprattutto nell'ambito del fortunato genere degli *specula principum* (fortitudine, costanza, clemenza, liberalità, sapienza, prudenza, moderazione, ecc.)⁴¹.

È soprattutto alle qualità che rientrano nel perimetro della fortitudine che viene assegnato un rilievo particolare nella narrazione di Facio, in cui emerge, non a caso, il ruolo giocato dal fattore che regola il rapporto di ogni individuo con la fortuna: la *fortitudo* infatti ha una valenza bifronte e corrisponde alla capacità di resistere alla sorte avversa e di non insuperbire nelle circostanze favorevoli. L'umanista sostiene che anche le situazioni più disperate possono portare a un inaspettato esito positivo e devono essere sopportate con coraggio. Questo è ciò che accadde, ad esempio, quando Alfonso subì la famosa sconfitta militare di Ponza, nel 1435, e venne catturato da Filippo Maria Visconti, in una disfatta che divenne memorabile, ma, secondo Facio, fu il preludio della futura *felicitas* del Magnanimo:

Ea vero clades [...] fortunae tamen plurimum adscribi potest [...] Sed quis credat eam cladem tantum postea felicitatis Alfonso allaturam fuisse? Angimur miseri mortales, si quid nobis contingat adversi, exitus rerum ignari quos summus deus sibi uni praescitos esse

⁴⁰ L'intero ritratto di Alfonso si legge in Facio, *Rerum gestarum Alfonsi* cit., pp. 300-302 (da cui è tratto il passo citato).

⁴¹ Sugli *specula principum* umanistici si veda F. Gilbert, *The Humanist Concept of the Prince and The Prince of Machiavelli*, in Id., *History: Choice and Commitment*, Cambridge - London 1977, pp. 91-114; Hankins, *Virtue Politics* cit.; e sulla produzione aragonese, Cappelli, *Maiestas* cit.; e Delle Donne - Cappelli, *Nel Regno* cit., pp. 99-166.

voluit, cum omnia quaecunque accidunt in potiore[m] partem accipiend[a] sint. Siquidem ea clades, qua Alfonsus omni spe potiundi regni sibi orbatus esse videbatur, ad postremum eius victoriae causa extitit⁴².

Il passo esplicita come nel percorso verso il successo, e quindi verso la *felicitas*, il *leader* debba mantenere una fede incondizionata nell'insondabile volere divino, espresso dalle misteriose ragioni del fluttuare della fortuna, anche quando le circostanze sembrano non lasciare speranza. Infatti, in linea con la definizione cicero-niana di *felicitas* tramandata da Ammiano, Facio la considera dispensata da Dio in ragione della virtù eccelsa dell'individuo: se il termine, quindi, viene tradizionalmente interpretato come un semplice sinonimo di "fortuna", nella ricezione umanistica, in continuità con la tradizione classica, esso va oltre questa dimensione, rappresentando una sorta di innata predisposizione del principe all'affermazione personale e alla prosperità, che si irradia a ciò che lo circonda e va a coincidere con un disegno superiore, in questo caso la realizzazione di un ideale politico.

Questi principi ideologici sono veicolati in qualche modo anche nella famosa celebrazione del trionfo di Alfonso del 26 febbraio 1443, immortalato in varie fonti letterarie e artistiche (dall'*Alfonsi regis triumphus* di Panormita, al poema *Triumphus Alfonsi regis* di Porcelio de' Pandoni, al simbolo architettonico per eccellenza che riproduce l'evento nel famoso arco trionfale di Castel Nuovo di Francesco Laurana)⁴³. Anche Facio include una descrizione della complessa cerimonia nel suo testo storiografico, dipingendo un trionfo *more maiorum*, in cui sono fondamentali per l'elaborazione del messaggio ideologico racchiuso nel complesso

⁴² Facio, *Rerum gestarum Alfonsi* cit., p. 178.

⁴³ Il testo di Panormita è pubblicato in Panormita, *Alfonsi regis* cit., pp. 300-310, e con traduzione italiana in Antonio Panormita, *Alfonsi regis triumphus*, ed. F. Delle Donne, Potenza 2021; l'opera di Pandoni è edita in Porcelio de' Pandoni, *Triumphus Alfonsi regis Aragonei devicta Neapoli*, ed. A. Iacono, Firenze 2023. Sul trionfo di Alfonso si veda in particolare F. Delle Donne, *Alfonso il Magnanimo e l'invenzione dell'Umanesimo monarchico*, Roma 2015, pp. 103-144; A. Iacono, *Il trionfo di Alfonso d'Aragona tra memoria classica e propaganda di corte*, «Rassegna storica salernitana», 26/51 (2009), pp. 9-57.

rituale non solo i parallelismi ma anche le divergenze con il modello classico, come ha illustrato Fulvio Delle Donne⁴⁴.

È importante evidenziare che già il trionfo della Roma antica nasceva proprio come celebrazione ufficiale e pubblica della *felicitas* riconosciuta all'*imperator* o al *princeps* vittorioso ed era questa una delle principali funzioni della cerimonia originaria⁴⁵: un aspetto finora trascurato in relazione al contesto dell'Italia quattrocentesca, in cui si assiste a una significativa riproposizione del modello del trionfo classico (a partire dal recupero alfonsino), sia a livello di vero e proprio rituale, sia in ambito letterario, iconografico e antiquario (come mostrerà anche il caso relativo a Francesco Sforza, discusso nella sezione IV)⁴⁶. Facio, come si è visto, poco prima della sua narrazione del trionfo, aveva posto l'attenzione proprio sulla *felicitas* come attributo caratteristico del suo sovrano, alla fine del racconto della conquista del regno, prima del ritratto del Magnanimo. Del resto, la dimensione imperiale che avvolge l'intero evento, rimarcata da Facio nella sua *historia*, è un elemento che viene accostato ripetutamente alla figura di Alfonso nella costruzione della sua politica culturale e, conseguentemente, nell'edificazione dei presupposti della sua sovranità⁴⁷.

Una delle parti performative del trionfo napoletano che allude più significativamente al concetto di *felicitas*, anche senza esplicitarlo apertamente, è costituita dal corteo dei Fiorentini e dal sonetto che il personaggio di Cesare alla sua guida, ricordato

⁴⁴ Facio, *Rerum gestarum Alfonsi* cit., pp. 310-312. Su questo aspetto del trionfo cfr. Delle Donne, *Alfonso* cit., pp. 103-104, 139-142.

⁴⁵ Vd. Wistrand, *Felicitas* cit., pp. 11-25; Versnel, *Triumphus* cit., pp. 361-370.

⁴⁶ Sulla fortuna del modello del trionfo classico nel Medioevo e nel Rinascimento italiano cfr. A. Pinelli, *Feste e trionfi: continuità e metamorfosi di un tema*, in *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, cur. S. Settis, II, *I generi e i temi ritrovati*, Torino 1985, pp. 279-350: si fa qui riferimento anche alla modalità di riuso di archetipi classici che, se talvolta aderisce al "principio di disgiunzione" teorizzato da Panofsky (secondo cui il meccanismo di riappropriazione di un tema antico prevede spesso l'adozione di uno schema formale contemporaneo), in vari casi per quanto riguarda il modello del trionfo ripropone invece l'impianto classico anche a livello formale (p. 292).

⁴⁷ Si veda Delle Donne - Cappelli, *Nel Regno* cit., pp. 73-96; su questo aspetto vedi anche la sezione III di questo articolo.

da Facio, rivolge direttamente ad Alfonso, simboleggiando una connessione diretta con l'*exemplum* romano⁴⁸. Il sonetto in volgare, in cui il Magnanimo è appellato «Cesare novello», dopo la presentazione delle principali virtù principesche (le quattro cardinali e tre teologali: giustizia, fortezza, temperanza, prudenza; fede, speranza, carità), chiama in causa i due principali ingredienti della *felicitas*, enfatizzando, però, il peso della virtù rispetto a quello della fortuna. A essere particolarmente valorizzata come fattore di governo è ancora la sfera della fortitudine: una delle principali componenti che, come abbiamo visto, portano all'acquisizione della *felicitas* anche nella prospettiva dei *Rerum gestarum Alfonsi regis libri*. Nel sonetto si afferma che la moderazione deve accompagnare costantemente il sovrano, ancor più quando è sostenuto dalla fortuna, forza a cui egli non deve affidarsi perché per definizione mutevole. Alfonso è chiamato poi «re di pace», formula a lui frequentemente associata, anche in latino nelle miniature incipitarie di due dei codici che tramandano l'*historia* di Facio prodotti nello *scriptorium* di corte (il ms. 831, della Biblioteca Riccardiana di Firenze, f. 1r; e il ms. M485, della Biblioteca universitaria di Valencia, f. 1r)⁴⁹. La *iunctura* «rex pacis» enuclea il compimento dell'azione del principe-condottiero, che nei manoscritti viene rappresentato a cavallo nella sua veste di conquistatore ed è parallelamente innalzato a portatore e garante di una *pax augustea*.

L'operato del *princeps* aragonese coincide quindi con la pacificazione del Regno dopo un logorante conflitto e può essere ricondotto all'orizzonte più ampio della *felicitas imperatoria* classica,

⁴⁸ Facio menziona questo elemento performativo nell'ambito della sua descrizione del trionfo in Facio, *Rerum gestarum Alfonsi* cit., p. 312. Si veda Delle Donne, *Alfonso* cit., pp. 123-128, 132-136. Il sonetto è pubblicato in B. Croce, *I teatri di Napoli*, cur. G. Galasso, Milano 1992, p. 18.

⁴⁹ Su questi codici e più in generale sulla tradizione manoscritta e a stampa dell'opera, cfr. Facio, *Rerum gestarum Alfonsi* cit., pp. XXIV-XLII; sui due manoscritti si veda anche Delle Donne - Cappelli, *Nel Regno* cit., p. 77.

estesa a tutto il popolo⁵⁰. I valori della *concordia* e della *pax* vengono potentemente valorizzati anche nella *performance* dello stesso *triumphus*, in cui, come specifica Facio, la *clementia* di Alfonso è sottolineata dalla scelta di non sancire la sottomissione della popolazione conquistata, secondo il modello romano, ma di avanzare nella processione al fianco dei rappresentanti della nobiltà del Regno, includendoli come parte attiva del rituale⁵¹. Nei *Rerum gestarum Alfonsi regis libri* la descrizione di questa variazione rispetto al cerimoniale antico si apre con un richiamo all'aspetto decisivo che ha permesso ad Alfonso di ricevere la più alta forma di celebrazione nel trionfo, la "grandiosità delle sue imprese", con un rimando ancora all'idea di *felicitas*.

Ma Facio compie un ulteriore passaggio nel rappresentare un potere fondato sul successo personale del principe. Infatti nella frase che chiude in una *climax* il ritratto di Alfonso, nucleo ideologico dell'intera opera, dichiara apertamente che il Magnanimo era così *felix* che la fortuna stessa sembrava obbedire al suo volere:

Ita porro felix fortunatusque ut perraris cladibus acceptis, ipse unus omnium regum fortunam in potestate habuisse videatur⁵².

Troviamo una simile dichiarazione anche in una lettera del 23 luglio 1448 all'amico Panormita in cui Facio menziona l'importante vittoria di Baratti del 1448, una delle vicende più memorabili che avevano segnato il lungo conflitto: nell'epistola questa è definita la "vittoria navale del nostro re *felicissimus*" e si riferisce che Panormita chiamava Alfonso «*fortunae filium*», una fortuna che "sembrava fare tutto ciò che Alfonso voleva":

Non utar multis in scribenda ad te navali victoria felicissimi regis nostri... Fuit haec victoria profecto provinciae maior atque amplior: hac enim clade Plumbinenses omnem spem maritimi auxilii

⁵⁰ Per questa valenza della *felicitas* nella letteratura classica cfr. Wistrand, *Felicitas* cit., pp. 44-62.

⁵¹ Facio, *Rerum gestarum Alfonsi* cit., p. 312.

⁵² Ivi, p. 302.

dicatur amisisse. Quo facto necesse est ut in regis potestatem perveniant[...]. Recte sane hunc regem nostrum saepe dixisti fortunae filium. Videtur enim mihi fortuna facere quae ille vult omnia⁵³.

Già nel 1445 Facio si era espresso in maniera simile nella dedica al Magnanimo del suo *De humanae vitae felicitate*, un vero e proprio trattato filosofico in cui l'umanista affronta la questione della felicità umana in una visuale più ampia, fuori dal terreno politico, ponendola in relazione con riflessioni più generali sui concetti di *summum bonum*, di piacere e di beatitudine eterna, e guardando alla problematica della relazione tra vita attiva e contemplativa, all'interno di confini filosofici più vasti ed eterogenei.⁵⁴ Ma nella sezione proemiale del testo contenente l'omaggio ad Alfonso, Facio chiama direttamente in causa la valenza politica della *felicitas* e celebra il sovrano designandolo proprio come *felix*, sottolineando, già allora, che egli aveva dimostrato di raggiungere successi tanto sorprendenti da far sembrare che la fortuna fosse sotto il suo controllo:

Quis factis illustrior? Quis praeterea in gerendis rebus felicior? Cum enim cogito quantopere tibi fortuna faverit in amplificando paterno regno, tu profecto unus mihi videris non solum cui faveat, sed etiam obtemperet ipsa fortuna⁵⁵.

Questa visione magnificatoria del *princeps*, come si vedrà, farà capolino anche nella letteratura di area milanese. L'idea di un potere fortemente personalistico, enucleato nel principio della *felicitas*, è amplificata fino alla sua massima estremizzazione: quella che prospetta il dominio della virtù umana sulle oscillazioni della fortuna, un approdo che, come si illustrerà, è fertile di implicazioni dottrinali nello sviluppo della teorizzazione politica quattrocentesca.

⁵³ La lettera è tramandata dal codice Vat. lat. 3372, cc. 24v-25r: il brano è citato anche in ivi, p. 591.

⁵⁴ L'*editio princeps* del testo è in Bartholomaei Facii *De vitae felicitate*, Antuerpiae, ex officina Christophori Plantini, 1556; sull'opera si veda Trinka, *In our Image* cit., pp. 173-178, 200-229.

⁵⁵ Il brano è citato in M. Bulleri, *Alfonso il Magnanimo nelle lettere pubbliche e private del suo storiografo di corte Bartolomeo Facio*, in Albanese, *Studi* cit., pp. 80-92: 84, in cui il riferimento è tratto dal codice Lat. XI 80 (3057) della Biblioteca Marciana di Venezia, c. 5v.

Nelle dichiarazioni iperboliche di Facio viene veicolata una concezione dell'essere umano e dell'autorità politica che riecheggia la celebre idea dell'uomo *faber fortunae suae*, che (in una generalizzazione forse troppo semplicistica) sarà considerata come la sintesi del pensiero rinascimentale nella sua espressione più ottimistica.

La dimensione cristiana della felicitas e il principe come leader militare della crociata

La *felicitas*, come si è accennato, viene in più occasioni posta al centro della celebrazione di Alfonso come comandante ideale di un esercito anti-ottomano, diventando il tratto identificativo del perfetto *dux* cristiano. Tale caratterizzazione anima alcuni testi rivolti al Magnanimo da Biondo Flavio tra il 1452 e il 1453, che invitano il sovrano ad assumere questo importante ruolo (ancor prima delle opere di Facio): l'*Oratio coram serenissimo imperatore Frederico et Alphonso Aragonum rege*, scritta per la visita a Napoli dell'imperatore Federico III nel 1452 in occasione delle sue nozze con la nipote di Alfonso, Eleonora del Portogallo (una circostanza da cui il Magnanimo uscì quasi come il vero imperatore)⁵⁶; e il *De expeditione in Turchos*, un'epistola-trattato di ambito militare e geo-politico inviata al sovrano aragonese nel 1453, in seguito alla caduta di Costantinopoli⁵⁷. In entrambe le opere viene assegnato un rilievo primario alla *felicitas* del Magnanimo: elemento che potenzia la sua immagine sia di *imperator* che di principe cristiano sostenuto da Dio.

Nell'*Oratio* Biondo tesse l'elogio di Alfonso ricordando i punti principali su cui si regge la sua lode: le più importanti imprese militari del sovrano, compiute sia nello scontro con il nemico ottomano sia nella guerra da cui era scaturito il suo dominio sul territorio italiano; inoltre il suo celebre trionfo e il benessere

⁵⁶ Il testo è pubblicato, con ampia introduzione, in Blondus Flavius, *Oratio coram serenissimo imperatore Frederico et Alphonso Aragonum rege inclito Neapoli in publico conventu habita*, ed. G. Albanese, append. ed. P. Pontari, Roma 2015.

⁵⁷ L'opera si legge in Blondus Flavius, *De expeditione in Turchos*, edd. G. Albanese, P. Pontari, Roma 2018.

portato a tutto il Regno⁵⁸. Già nella ricostruzione iniziale delle gesta alfonsine, l'umanista allude all'idea di *felicitas* riconoscendo il contributo combinato della fortuna e della virtù come fattori essenziali al raggiungimento del successo:

Et quidem secunda, prospera et fortunata, ut ita dixerim, fortuna semper hactenus es usus, multaque et magna dedisti virtutis et probitatis tuae documenta...⁵⁹

Qui, l'enfatica figura etimologica «fortunata...fortuna», associata all'aggettivo «prospera», enfatizza lo straordinario favore ricevuto da Alfonso grazie a un intervento superiore che aveva appoggiato la sua virtù. Successivamente, nella *laudatio*, Biondo menziona l'evento che consacra pubblicamente l'invincibilità e il potere del Magnanimo: il trionfo che, come specifica l'autore, fu celebrato *more maiorum* e che, come si è visto, corrisponde fin dall'antichità al riconoscimento ufficiale della *felicitas* del *dux* o *princeps*.

Biondo, procedendo nell'argomentazione alla base del suo elogio, sottolinea la nuova condizione di prosperità irradiata da Alfonso al suo popolo e ribadisce gli sfolgoranti risultati che hanno segnato la sua ascesa politica come dimostrazione della sua *felicitas*:

Magna haec, Alphonse rex, virtuti tuae faventis fortunae, magna, inquam, atque evidentia sunt argumenta. Sed in nullo praedictorum neque ipsis in omnibus qui tibi prospere contigerunt eventibus, tua magis declarata et orbi manifestata est perpetua felicitas [...].⁶⁰

Dunque la lode raggiunge il suo apice presentando la sinergia tra la virtù e la fortuna del *princeps*: quest'ultima è considerata la forza che lo sorregge in ragione delle sue doti, in una prospettiva che rimarca implicitamente il peso maggiore del valore individuale nell'attribuzione dell'appellativo *felix*. Biondo, inoltre, adotta la formula «perpetua felicitas», che è attestata anche nella *Vita Augusti* di Svetonio (58), in particolare nel passaggio in cui ad Augusto viene assegnato il titolo di *pater patriae* (ma anche in *Aug.* 94):

⁵⁸ Blondus Flavius, *Oratio* cit., pp. 141-145.

⁵⁹ Ivi, pp. 141-142.

⁶⁰ Ivi, p. 146.

una *iunctura* che, richiamando una concezione organicistica dello stato, definisce una condizione di rigogliosità estesa alla comunità politica a partire dalla *felicitas* principesca. Del resto, sono numerose le fonti classiche che tracciano una correlazione tra la *felicitas* privata e quella pubblica⁶¹ e, in particolare, in più di una rappresentazione del governo di Augusto questa immagine viene sovrapposta a quella dell'instaurazione di una nuova età aurea di pace e floridezza: una condizione che poi sarà spesso associata al potere imperiale anche nelle fasi successive⁶².

È proprio sulla sofisticata trasposizione di questa prospettiva classica nella realtà quattrocentesca che si edifica una parte consistente della politica culturale aragonese. Essa proietta una precisa connotazione imperiale, di impronta romana, sul dominio alfonso nel Regno di Napoli, spesso dipinto come una nuova era di giustizia e prosperità e corrispondente a un territorio estremamente vasto, retto dall'unico vero sovrano presente nella penisola italiana⁶³. La continuità con il modello illustre degli imperatori romani è tracciata in varie fonti: a esempio, nell'epistola inviata dallo stesso Biondo ad Alfonso il 13 giugno 1443 per fargli avere i primi otto libri delle sue *Historiarum ab inclinatione Romanorum imperii Decades*⁶⁴; in maniera ancor più significativa, nel proemio al IV e ultimo libro degli *Alfonsi regis dicta aut facta* di Panormita, con un richiamo diretto agli imperatori romani di origine spagnola⁶⁵; e sul fronte artistico, nell'assunzione di una pre-

⁶¹ Vedi sezione I.

⁶² Wistrand, *Felicitas* cit., pp. 63-78.

⁶³ Sull'orizzonte imperiale in cui è inscritta l'immagine di Alfonso e del suo regno nell'ambito della politica culturale aragonese si veda Delle Donne - Cappelli, *Nel Regno* cit., pp. 73-96; Delle Donne, *Alfonso* cit., pp. 103-115, 145-165; Tateo, *I miti* cit., pp. 137-179; Ferraù, *Il tessitore* cit., pp. 43-80.

⁶⁴ B. Nogara, *Scritti inediti e rari di Biondo Flavio*, Roma 1927, pp. 147-153: 150; cfr. Delle Donne, *Alfonso* cit., pp. 9-12.

⁶⁵ «Sola Hyspania Romae atque Italiae imperatores ac reges dare solita est. At quales imperatores aut quales reges? Traianum, Adrianum, Theo-

cisa simbologia iconografica nelle medaglie commissionate a Pisanello raffiguranti Alfonso con connotati imperiali, combinati all'emblematico aggettivo *divus* (e l'elenco potrebbe proseguire)⁶⁶.

La rilevanza del concetto di *felicitas* emerge con ancor più evidenza nell'epistola-trattato di Biondo *De expeditione in Turchos*. Qui l'autore recupera la duplice accezione militare e politica del termine classico, ma, allo stesso tempo, intensifica entrambi gli aspetti inscrivendoli in un orizzonte marcatamente cristiano. Seguendo il modello della *Pro lege Manilia*, esplicitamente richiamato in più contesti dell'opera, Biondo riflette con particolare attenzione sul concetto di *felicitas*, soffermandosi sull'interpretazione che ne dà Cicerone e meditando, in un passaggio di notevole rilievo, sull'esitazione che costui aveva avuto sulla possibilità di attribuire o meno questo *status* glorioso sulla base di meriti autentici; tuttavia, in un contrasto comparativo con la fonte, l'umanista arriva a presentare Alfonso come il vero capo militare e politico che, questa volta senza dubbio, è degno di essere insignito dell'appellativo *felix*:

Iam vero in extrema imperatoriarum virtutum, quae tibi, serenissime rex, insunt enarranda commendandaque, felicitate scilicet tua, confidentius et sine timiditate possum dicere quod M. Cicero in suo imperatore dubitavit affirmare: magnam tibi et iucundam prosperitatem in gerendis rebus, quam vocant fortunam, semper affuisse, ab illo tributam optimo Deo nostro in cuius potestate et manibus omnis potestas et gloria, omnes reges et regna consistunt⁶⁷.

In un dialogo ideale con il modello classico, quindi, Biondo fornisce una vera e propria definizione di *felicitas*: è la qualità caratterizzante del *princeps*, manifestata e allo stesso tempo raggiunta

dosium, Archadium, Honorium, Theodosium alterum, postremo Alfonso, virtutum omnium vivam imaginem, qui cum superioribus his nullo laudationis genere inferior extet, tum maxime religione, id est vera illa sapientia, qua potissimum a brutis animalibus distinguimur, longe superior est atque celebrior»: Panormita, *Alfonsi regis* cit., p. 281.

⁶⁶ Si veda J. Barreto, *La majesté en images: portraits du pouvoir dans la Naples des Aragon*, Rome 2013, pp. 95-96; Delle Donne, *Alfonso* cit., pp. 162-163.

⁶⁷ Blondus Flavius, *De expeditione* cit., p. 305.

con le sue imprese, derivata dalla fortuna e corrispondente a un favore elargito da Dio, che regola l'ascesa e la caduta dei regni e che, come viene specificato poco oltre, assiste gli individui virtuosi che si procurano il suo aiuto.

In un passo successivo, la fonte di Cicerone è oggetto di una ulteriore rimodulazione. La *felicitas* assume infatti una connotazione imperiale e in essa viene amplificata la valenza provvidenziale già implicita nella classicità nel riconoscimento del ruolo decisivo giocato dalle forze divine, qui trasferito nel dominio della religione cristiana, con la raffigurazione di Alfonso come esecutore del volere di Dio, scelto in ragione delle sue doti:

Quin etiam in te declaravit ipse idem optimus Deus noster quod Sacrae eius tradunt Litterae, diligentibus se omnia in bonum felicitatemque cooperari, cum tu proelio...in maritimo superatus, non ruinam... incurristi, sed fundamenta iecisti solidiora Regno tuo Italicensi celerius capiendo⁶⁸.

Oltre alla rievocazione dell'*exemplum* storico della sconfitta di Ponza, come si è visto menzionato in termini simili anche da Fazio, l'enfasi posta sulla prospettiva religiosa è evidenziata dal recupero della fonte cristiana dell'*Epistola ai Romani* di San Paolo (8, 28), introdotta a fecondare e riconcettualizzare il terreno classico del discorso politico⁶⁹:

Scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti.

L'evoluzione a cui va incontro l'idea di *felicitas* nel testo di Biondo, tramite la mescolazione con la tradizione cristiana, è emblematicamente testimoniata dalle parole rivolte ad Alfonso

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Per l'identificazione di questa fonte cfr. *ivi*, p. 306. Più in generale, sulla commistione tra virtù classiche e cristiane nella costruzione del profilo ideale del Magnanimo si veda F. Delle Donne, *Virtù cristiane, pratiche devozionali e organizzazione del consenso nell'età di Alfonso d'Aragona*, in "Monasticum regnum". *Religione e politica nelle pratiche di governo tra Medioevo ed Età moderna*, cur. G. Andenna, L. Gaffuri, E. Filippini, Münster 2015, pp. 181-197.

all'inizio dell'*explicit* dell'epistola, sede di particolare risalto retorico, in cui sono riassunte tutte le qualità più alte del perfetto *dux* prescritte da Cicerone e possedute dal Magnanimo, per questo investito del ruolo di guida ideale della guerra più decisiva, quella santa:

[...] te dignissimum fore omnium, qui tanto bello, tanto muneri praeficiaris, quippe cui omnia adsint imperatoribus bellorum ducibus necessaria: belli gerendi peritia singularis, virtus eximia, auctoritas in saeculo unica et, quae a Deo sit tributa, felicitas solidissima⁷⁰.

Qui, nel richiamo delle ciceroniane *scientia militaris*, *virtus*, *auctoritas* e *felicitas*, quest'ultima racchiude l'immagine, tratteggiata in tutta l'opera, di una prosperità garantita da Dio che va oltre la fortuna per sfociare in una condizione provvidenziale goduta dal sovrano: una caratterizzazione che, come abbiamo visto anche in alcune affermazioni iperboliche di Fazio, finisce per conferire al *princeps* una statura quasi sovra-umana, quella di un'autorità superiore, invitata qui ad assumere l'incarico più alto anche a livello militare come capitano dell'esercito cristiano.

Ma la designazione di Alfonso a comandante ideale di una crociata torna anche in altre opere. Un esempio emblematico è costituito dalla lettera di Giannozzo Manetti a papa Callisto III del 1455. Si tratta di una sorta di *speculum ducis* incentrato sulla lode del sovrano aragonese, che viene rappresentato come *optimus dux* da eleggere a *leader* delle forze anti-ottomane: un'opera che probabilmente riprende l'operazione letteraria di Biondo ed è anch'essa plasmata sul modello classico della *Pro lege Manilia*⁷¹. Inoltre, si deve ricordare il commento di Enea Silvio Piccolomini al testo che più di ogni altro costituisce la colonna portante su

⁷⁰ Blondus Flavius, *De expeditione* cit., p. 306.

⁷¹ L'opera, tramandata con il titolo *Epistola ad Calistum III summum pontificem exhortatoria ut Alfonsum bello adversus Turcum imperatorem preficeret Iannotii Manetti*, è pubblicata e analizzata in P. Botley, *Giannozzo Manetti, Alfonso of Aragon and Pompey the Great: A Crusading Document of 1455*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 67 (2004), pp. 129-156. Si veda inoltre S. U. Baldassarri, *Giannozzo Manetti e Alfonso il Magnanimo*, «Interpres», 29 (2010), pp. 43-95.

cui si edifica l'immagine idealizzata di Alfonso e si erigono i presupposti ideologici della sua sovranità: gli *Alfonsi regis dicta aut facta* di Panormita. Il commento di Piccolomini, come ha illustrato Fulvio Delle Donne, prefigura per Alfonso la futura celebrazione di un trionfo che sarà ancora più glorioso di quello napoletano del 1443 e che lo innalzerà ai più solenni onori se vincerà la guerra santa che è chiamato da più voci a condurre⁷². Anche se ciò non avverrà mai, questa investitura sostanzia la fortificazione di una solida legittimità politica, in cui il rituale del trionfo aveva giocato un ruolo fondamentale e, come mostra Piccolomini, continuava a giocarlo anche in una proiezione futura, mantenendo implicitamente anche la sua antica funzione primaria di consacrazione ufficiale della *felicitas*. Del resto, nei manoscritti che tramandano gli *Alfonsi regis dicta aut facta* l'opera è spesso accompagnata dal già citato testo dedicato al trionfo del 1443 (l'*Alfonsi regis triumphus*), a sua volta preceduto da un'orazione attribuita ad Alfonso relativa proprio all'organizzazione di una spedizione anti-turca, collocata a seguire i *Dicta aut facta*: la rielaborazione del discorso che il sovrano pronunciò il 26 agosto 1455 in un consiglio ufficiale riunitosi a Napoli⁷³. Si compone quindi un trittico in cui si staglia un *princeps* augusteo e cristiano allo stesso tempo.

Un'altra delle opere in cui il concetto di *felicitas* torna centrale nella formulazione dell'elogio del Magnanimo come guida militare nello scontro con gli infedeli è l'*Alfonseis* (1455-1456) di Matteo Zuppardo, notaio siciliano legato alla corte napoletana: un poema epico dedicato alla narrazione delle imprese belliche compiute da Alfonso nei conflitti combattuti contro gli Ottomani tra il 1455 e la fine del 1456⁷⁴. L'opera è elaborata tramite una sofisticata operazione di mitologizzazione del re-*dux* con riferimento a questo specifico campo di battaglia e rappresenta quindi una tessera importante nel mosaico della ramificata produzione letteraria umanistica dedicata alla rappresentazione esemplare del so-

⁷² Il testo si legge in Panormita, *Alfonsi regis* cit., pp. 315-366: 365.

⁷³ Ivi, pp. 143-147; l'orazione alle pp. 297-299.

⁷⁴ Il poema è pubblicato in Matteo Zuppardo, *Alfonseis*, ed. G. Albanese, Palermo 1990.

vano aragonese. Nel poema, dopo l'ampia narrazione dei principali eventi storici e bellici che lo avevano visto come protagonista, nell'ultimo libro, il X, viene inserito un elogio conclusivo del Magnanimo che ruota interamente attorno al riconoscimento e alla celebrazione della sua *felicitas*. In particolare, nei versi 52-77, Zupardo insiste enfaticamente sulla reiterazione anaforica dell'aggettivo *felix*, che compare in ben 13 occorrenze in 25 versi: questo termine (direttamente associato alla *maiestas* del principe, come risulta nei vv. 53 e 68, aperti da «*felix maiestas*») è costantemente ripetuto in questa ampia porzione del poema ed è spesso strategicamente collocato in posizione incipitaria nei versi in cui si trova.⁷⁵ In un passaggio centrale di questa *laudatio*, viene tracciata anche una *comparatio* con i due *exempla* classici di Alessandro e Filippo di Macedonia, addirittura superati dal re aragonese proprio sul terreno della *felicitas* e dei suoi componenti costitutivi primari, la virtù e le imprese (vv. 64-67):

Vicit Alexandrum genitor virtute Philippus,
sed patrem natus gestis per proelia rebus;
at tu cui terris similem Natura negavit
virtute et gestis sepelis cum rebus utrumque⁷⁶.

Dunque, l'eternizzazione del profilo di Alfonso, forgiato tramite il canale dell'epica, viene completata al culmine dell'opera con un richiamo incessante alla proprietà principesca della *felicitas*, che appare, ancora una volta, come il tratto che connota le vittorie del condottiero e il suo potere militare e politico, in diretta correlazione, anche qui, con l'immagine specifica del *dux* cristiano, protagonista di tutto il poema.

È significativo che la *felicitas* tornerà come contrassegno della figura del *princeps* virtuoso anche in opere prodotte durante il regno dell'erede di Alfonso, il figlio Ferdinando d'Aragona, come mostra emblematicamente, per fare un esempio, la biografia intitolata *Incliti Ferdinandi regis vita et laudes*, composta e stampata a Roma nel 1472 dall'umanista-tipografo di origine siciliana Gio-

⁷⁵ Ivi, p. 263.

⁷⁶ *Ibid.*

vanni Filippo De Lignamine, formatosi presso la corte aragonese⁷⁷. E anche in questo testo, ancora una volta, il riconoscimento della *felicitas* del sovrano è combinato alla sua elevazione a capitano di una futura guerra santa, fino a diventare emblema dell'affermazione massima del *princeps*, della sua persona e del suo governo⁷⁸.

La felicitas come attributo distintivo di un nuovo potere politico

La rappresentazione poliedrica del *leader felix* – capitano e principe, dominatore della fortuna e irradiatore della sua prosperità alla società da lui retta – ricompare in una forma finemente articolata nell'opera che ci offre forse una delle più efficaci celebrazioni umanistiche di Francesco Sforza: l'*Oratio parentalis de divi Francisci Sphortiae Mediolanensium ducis felicitate* di Francesco Filelfo⁷⁹. La lunga orazione è scritta e recitata dall'autore per la commemorazione del Duca di Milano nel primo anniversario della sua morte, il 9 marzo 1467, nella cerimonia ufficiale allestita da Bianca Maria Sforza e dal figlio e ormai nuovo signore Galeazzo Maria⁸⁰. Il testo immortalava uno dei più illustri condottieri divenuti principi nel panorama italiano, l'incarnazione forse più iconica degli ideali quattrocenteschi della gloria e dell'affermazione personale, che manifestano e materializzano un'elevazione dal piano militare a quello politico.

⁷⁷ L'*editio princeps* (ancora la più completa edizione del testo) è Giovanni Filippo De Lignamine, *Incliti Ferdinandi regis vita et laudes* [Roma: Johannes Philippus de Lignamine] 1472 (ISTC il00214500). Sull'opera si veda M. Celati, *Giovanni Filippo De Lignamine e l'edizione della Vita et laudes Ferdinandi regis, tra storia, politica e arte tipografica*, «Bulettno dell'Istituto storico italiano per il Medioevo», 126 (2024), pp. 349-401.

⁷⁸ De Lignamine, *Incliti Ferdinandi regis vita et laudes* cit., cc. C1r-v, C3v-C4r-v.

⁷⁹ L'opera è edita in J. De Keyser, *Francesco Filelfo and Francesco Sforza. Critical Edition of Filelfo's "Sphortias", "De Genuensium deditione", "Oratio parentalis" and His Polemical Exchange with Galeotto Marzio*, Hildesheim - Zürich - New York 2015, pp. 243-297.

⁸⁰ Sulla composizione e recitazione del testo cfr. *ivi*, pp. XXII-XXIII.

L'opera è interamente mirata alla dimostrazione della *felicitas* dello Sforza. Nella costruzione argomentativa di Filelfo, il duca viene descritto come accompagnato in eterno da questo dono, in ragione della sua straordinaria virtù, che si era concretizzata nel grandioso successo conseguito nella sua vita terrena con le molte gesta compiute, ricordate nell'ampia sezione storiografico-narrativa del testo; ma l'umanista si impegna a provare anche la natura inesauribile della felicità del suo signore, che godrà di una beatitudine perpetua nella vita ultraterrena. Ai fini di questa dimostrazione l'orazione incorpora una sezione filosofica incentrata sul tema dell'immortalità dell'anima, che si presenta quasi come un trattatello in miniatura, andando a conferire all'opera, in congiunzione con la parte più estesa prettamente storica (coincidente con una lunga *narratio*), un aspetto ibrido e trasversale a livello di genere, tra oratoria, storiografia e trattatistica⁸¹. Questa porzione di matrice filosofica è forgiata in una fitta trama di richiami alla tradizione classica, greca e latina, cristiana e araba (da Platone e Aristotele a Cicerone, Averroè, Avicenna, e altri), a conferma dell'impostazione eclettica e sincretica del pensiero filelfiano, mentre sul piano letterario si aggiungono ancora altri modelli, tra cui Plutarco, Svetonio, e nuovamente Cicerone⁸². La riflessione

⁸¹ Nell'ampia sezione dedicata alla narrazione storica Filelfo quasi certamente riversò i materiali che aveva raccolto sia per la composizione della *Sphortias* (poema incompiuto su cui cfr. G. Bottari, *La Sphortias*, in *Francesco Filelfo nel quinto centenario della morte*, Atti del XVII Convegno di studi maceratesi (Tolentino, 27-30 settembre 1981), Padova 1986, pp. 459-493), sia per la stesura, concepita intorno al 1452, di un'opera storiografica sullo Sforza che tuttavia non fu mai realizzata o comunque a noi non è pervenuta, se non nella forma di indicazioni progettuali contenute in alcune epistole: sull'intera questione si veda G. Ianziti, *Filelfo storico*, in *Francesco Filelfo, Opere storiche e politiche*. I. *Filelfo e la storia*, cur. G. Albanese, P. Pontari, Firenze 2017, pp. 3-22.

⁸² Su questo approccio da parte di Filelfo nell'uso delle fonti e nel recupero dei paradigmi filosofici classici si veda J. Hankins, *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, Pisa 2009, pp. 147-155; C. Bianca, *Auctoritas e veritas: il Filelfo e le dispute tra platonici e aristotelici*, in *Francesco Filelfo nel quinto centenario* cit., pp. 207-247; J. Kraye, *Francesco Filelfo on Emotions, Virtues and*

sull'anima contribuisce anche a rinforzare la valenza consolatoria del testo, sempre in diretta sinergia con la sua finalità politica: si delinea infatti uno scenario in cui i Milanesi, a cui si rivolge Filelfo, non dovranno affliggersi per la perdita del loro principe, poiché egli vive eternamente nella *felicitas* più alta, quella celeste, e ha lasciato il suo governo nelle mani di un erede che ha una diretta continuità nella virtù con il padre, in grado di mantenere la *felicitas* pubblica già effusa all'intero stato.

Dunque si intersecano e si rinforzano vicendevolmente la dimensione consolatoria, quella storica e quella filosofica nel terreno onnicomprensivo della celebrazione politica. Questa è orientata non solo a glorificare il signore ormai scomparso, che ancor più dopo la sua morte può essere elevato a figura di *pater patriae* (formula più volte usata nel testo) e a uno *status* quasi divinizzato, ma è volta anche a ratificare, con una fine operazione letteraria, il diritto di Galeazzo Maria a governare, in una congiunzione diretta con il suo predecessore. Tale riconoscimento viene fondato sulle stesse basi su cui si era costruita la giustificazione (più che mai necessaria) del potere acquisito da parte del capostipite del dominio sforzesco.

Nel cuore di questo raffinato quadro ideologico viene posta proprio l'idea di *felicitas*, perno dell'intera impalcatura dell'orazione e oggetto primario della trattazione, come mostra già il titolo emblematico, che mette in luce la rilevanza di questo concetto nella riflessione politica filelfiana. Si tratta del connotato che identifica l'essenza del principe-*dux*, il concentrato della sua virtù performata nella storia e l'elemento in grado di incarnare l'idea di un potere principesco ideale, autorizzato dalla naturale predisposizione del suo esecutore alla supremazia. Inoltre, nella traiettoria tracciata dall'umanista, la *felicitas* di Francesco Sforza viene profusa all'intero stato e all'erede, quasi in un'eternizzazione della sua condizione eccezionale in tutte le emanazioni possibili. L'orazione commemora ufficialmente il duca ormai scomparso come *pater* del nuovo signore e dell'intera patria, in una

Vices: A Re-examination of his Sources, «Bibliothèque d'humanisme et Renaissance», 43/1 (1981), pp. 129-140; e G. Claessens, *Filelfo's Plato: Always Already There*, in *Filelfo Man of Letters*, cur. J. De Keyser, Leiden 2019, pp. 45-64.

consacrazione del governo dell'intera dinastia sforzesca attraverso la mitizzazione del suo fondatore. Già l'*exordium* sottolinea che la prosperità connaturata al *caput* viene riversata su tutto il corpo sociale, dimostrando come la concezione politica di Filelfo sia imbevuta da una visione fortemente organicistica, innestata su un'ideologia principesca alla base di molte sue opere, soprattutto a partire dal trasferimento a Milano nel 1439⁸³:

In sola profecto illius vita atque animi magnitudine summaque sapientia, tantam spem sibi florentissima nostra res publica virique omnes boni collocarant, ut perpetuam se felicitatem adeptos opinarentur⁸⁴.

La *felicitas* della popolazione milanese è definita *perpetua*, con una *inunctura* che, come abbiamo visto, è attestata nella *Vita Augusti* di Svetonio (*Aug.* 58; 94) ed era già stata ripresa da Biondo nella sua *Oratio* del 1452. Ma nel mosaico di fonti classiche recuperate da Filelfo, un posto di rilievo spetta all'*Etica* di Aristotele: è da qui che è tratta la definizione di *felicitas* inserita dall'umanista subito dopo l'*exordium*, che presenta la felicità terrena come il frutto delle qualità dell'individuo, ovvero le virtù del corpo e dell'anima e i beni procurati dalla fortuna (*Etica* 1098b12-15):

Volunt ergo viri sapientissimi humanam quam vocamus felicitatem bonis his contineri, quorum altera sunt extra nos, altera vero in nobis. Et haec sane partim corpori, partim animo sunt tributa. Illa vero subiecta fortunae esse arbitrantur [...].⁸⁵

È poi nella lunga sezione storiografica del testo che le vicende della biografia sforzesca sono narrate come prova tangibile della piena affermazione del condottiero-principe nella realtà "effettuale" della politica. Ma nel calibrare il sottile equilibrio tra virtù

⁸³ Sulla visione organicistica e statalista che scorre sotterranea nel pensiero di Filelfo si veda anche Hankins, *Virtue Politics* cit., pp. 351-363 (in un'analisi dedicata all'influenza dei modelli spartani nella produzione politica dell'umanista). Sull'ideologia principesca prevalente nella sua opera dal '39 cfr. M. Celati, *Filelfo e Carlo Gonzaga: l'"Oratio de laudibus illustris Karoli Gonzagae", tra storia, oratoria e teoria politica*, in Filelfo, *Opere storiche* cit., pp. 127-144.

⁸⁴ De Keyser, *Francesco Filelfo* cit., p. 243.

⁸⁵ Ivi, p. 245.

e fortuna, anche il testo di Filelfo assegna un ruolo prioritario alla virtù, che è considerata il fattore in grado di garantire al *leader* l'appoggio divino da cui scaturiscono i suoi successi, in un perfetto accordo tra valore della persona e intervento della sorte:

Quis enim ambigat viro fortissimo eidemque prudentissimo secunda omnia contingere oportere? Favet enim Deus auxilioque est semper iustis coeptis sanisque conatibus, cunctos in se sperantis amplectitur ac fovet...⁸⁶

Inoltre, nell'ottica di Filelfo, è nella sfera dell'azione, quindi nell'attuazione materiale delle doti del singolo, che si può giungere alla massima manifestazione della *virtus*: un pensiero teorizzato più compiutamente nel trattato *De morali disciplina* (1473-1475)⁸⁷. Ma tale principio è pervasivo anche nell'orazione, non solo a livello concettuale, ma anche nella strategia argomentativa, basata sull'esemplificazione del valore dello Sforza nel racconto delle sue imprese; inoltre trova la massima concretizzazione nella scelta stessa dell'elemento a cui è dedicato tutto il testo, la *felicitas*, il segno materiale del connubio tra virtù e azione.

Come si è iniziato a mostrare, alcune prospettive che innervano l'*Oratio parentalis* la accomunano alle rappresentazioni della *felicitas* principesca che abbiamo visto nella letteratura aragonese. In particolare, una tangenza si individua nel rilievo in cui è posta l'operazione di pacificazione condotta sul territorio milanese. Nel testo filelfiano si pone notevole enfasi nella descrizione della realtà florida e sicura a cui dà vita lo Sforza, sottolineando, anche in questo caso, il raggiungimento di una *pax* che rimanda a quella augustea, coordinata tradizionalmente alla *felicitas imperatoria*:

Sub firmissimo tuo tutissimoque praesidio vitam quieti omnes securique agebamus. Te non Italia modo sed universa Romana Ecclesia exterique reges, quibus ulla aut vis aut iniuria impenderet, subsidio sibi esse ac saluti arbitrabantur⁸⁸.

⁸⁶ Ivi, pp. 247-248.

⁸⁷ Su quest'opera e la riflessione filosofica filelfiana vedi la bibliografia alla nota 82.

⁸⁸ De Keyser, *Francesco Filelfo* cit., p. 243.

Questa rappresentazione contraddistingue varie opere filelfiane dedicate alla figura del nuovo duca e, più in generale, gran parte della produzione letteraria milanese incentrata sulla celebrazione del condottiero conquistatore, ritratto come l'unico capace di sedare i conflitti che avevano lacerato Milano negli anni della Repubblica Ambrosiana (1447-1450) e in grado di ristabilire una condizione di *concordia* e *securitas* in tutto il ducato e addirittura nell'intera penisola⁸⁹.

Tra le varie parti dell'*Oratio* in cui viene dipinto questo scenario merita particolare attenzione l'ampio brano in cui Filelfo affronta il tema del trionfo, che abbiamo visto già centrale nella politica culturale aragonese e direttamente congiunto, per tradizione, all'attribuzione della *felicitas* al comandante vittorioso. L'umanista, con un inserto autoreferenziale, fa riferimento all'orazione ufficiale che egli stesso recitò nel marzo 1450 a Monza, dove lo Sforza si era provvisoriamente trasferito per negoziare le condizioni del suo nuovo governo, dopo la conquista di Milano con il suo ingresso in città il 26 febbraio⁹⁰. Nel brano viene ricordato l'invito che la cittadinanza rivolse al condottiero affinché celebrasse un trionfo, in una cerimonia che avrebbe suggellato pubblicamente la sua investitura a nuovo signore, onorandolo per i suoi «virtutum meritis» e per la sua «multarum rerum gestarum gloria», gli ingredienti essenziali della *felicitas*:

Hic igitur cum nomine Mediolanensis reipublicae solus ex omnibus oratoribus quemadmodum a publicis magistratibus Mediolani constitutum fuerat, orationem ad Franciscum Sphortiam, qui adhuc se Moguntiae continebat, habuisset quam magis potuisset ad persuadendum accommodatam, ut pro immortalium suarum virtutum

⁸⁹ Su questa produzione storiografica cfr. Ianziti, *Humanistic Historiography* cit.; e sul periodo della Repubblica ambrosiana si veda F. Cognasso, *Il ducato visconteo e la Repubblica ambrosiana (1392-1450)*, in *Storia di Milano*, VI, Milano 1955, pp. 385-448.

⁹⁰ Questa orazione è riprodotta nell'opera di Lodrisio Crivelli intitolata *Series triumphi Francisci Sfortiae*, tramandata nel codice AC. X. 32, della Biblioteca Braidense di Milano, cc. 1-9 e nel manoscritto Chig. I. V. 175 della Biblioteca Apostolica Vaticana, cc. 29-32. Cfr. Ianziti, *Humanistic Historiography* cit., p. 38.

meritis, pro tot tamque multarum rerum gestarum gloria, si vellet universis civibus rem facere gratam et periucundam, triumphali curru urbem ingrederetur more maiorum [...]»⁹¹.

Francesco Sforza, tuttavia, rinunciò a un vero e proprio trionfo, secondo la ricostruzione di Filelfo spinto da mitezza e clemenza, qualità politiche (soprattutto la seconda) che assumono una posizione di primaria importanza nel sistema umanistico delle virtù di governo⁹². La presa del potere fu invece decretata da un ingresso ufficiale in città, immortalato anche nei *Carmina* di Filelfo II, 3 e III, 4⁹³. Nonostante in questo caso si tratti in qualche modo di un trionfo mancato, questo elemento rituale permane come passaggio dirimente nella raffinata costruzione umanistica di un'immagine idealizzata della *leadership*. Essa è plasmata tramite il recupero della tradizione classica – fatta di modelli letterari, *exempla* storici, e rituali performativi – per rappresentare in un nuovo contesto storico le prerogative di un potere in fase di affermazione. Secondo Filelfo, nel caso dello Sforza il trionfo viene quindi completamente ripensato in una forma semplificata e privata dei tradizionali connotati ideologici più umilianti per la popolazione conquistata (come già era avvenuto con il precedente alfonso del 1443). Ma l'attenzione posta sull'episodio nell'*Oratio parentalis* mostra come questo momento (e ciò che lo circonda) mantenga la sua rilevanza tradizionale come riconoscimento pubblico della *felicitas*, che, pur non menzionata esplicitamente in questo passaggio del testo, è il tema portante dell'intera opera.

Nell'*Oratio*, il nuovo duca viene rappresentato in questa fase cruciale della sua parabola politica tramite le sue stesse parole, riportando il discorso che egli avrebbe rivolto alla popolazione

⁹¹ De Keyser, *Francesco Filelfo* cit., p. 289.

⁹² Si veda A. Colombo, *L'ingresso di Francesco Sforza in Milano e l'inizio di un nuovo principato*, «Archivio storico lombardo», 32/1 (1905), pp. 297-344; 32/2 (1905), pp. 33-101. Sulla centralità della clemenza e della giustizia nella teoria politica umanistica si veda Cappelli, *Introduzione* cit., pp. LXXIII, LXXIX-LXXXI.

⁹³ L'edizione è in Francesco Filelfo, *Carminum libri*, ed. V. Dadà, Alessandria 2020.

milanese per presentare la missione da lui perseguita, ovvero l'instaurazione di un'era di pace in cui ogni conflitto dovrà essere placato e sarà ugualmente *dulce* "dominare ed essere dominato":

"Absit, inquit, ut ego in patriam meam tam liberaliter veluti revocatus, triumphans ingrediar. Quod si me cupitis pro benignitate vestra maxime honoratum, operam date ut omnia pacata inter vos esse offendam. Cessent civiles omnes discordiae. Extinguantur omnia odiorum incendia. Iniuriae omnes mea gratia condonentur. Quod ut etiam ipsi et privatim faciatis et publice, ego primus quidquid est adversus me meosque perpetratum aut iniuste aut pervicaciter, non ignosco solum, sed omnes rogo atque oro ut sempiterna id oblivione ex animo deleatis mecumque in posterum ita mutuis certetis officiis, ut et vinci et vincere aequae sit dulce". Ita divinus ille princeps locutus est. Et quae locutus est, re ipsa praestitit. Quo factum est ut et omnis civiles discordias e medio sustulerit et ulciscendi flamas omnis extinxerit et inimicos omnis reddiderit sibi amicissimos adeo, ut eius obitum non secus doluerint ac parentis⁹⁴.

Viene così efficacemente descritto un programma politico che sarà alla base della giustificazione del potere del nuovo signore. L'orizzonte ideologico che impregna il testo filelfiano permea anche altre opere di area milanese, finalizzate a sorreggere il diritto dello Sforza a governare tratteggiando il profilo di un capitano virtuoso e capace, non più condottiero macchiatosi di disonorevoli cambi di fronte, ma comandante vittorioso e *princeps* pacificatore⁹⁵. Sotto questo profilo una tangenza diretta lega questa produzione al famoso documento noto come *translatio*, l'atto con cui l'11 marzo 1450 il popolo milanese consegnava la sovranità politica sul ducato nelle mani del conquistatore, giustificando tale operazione sulla base degli stessi principi ricordati anche

⁹⁴ De Keyser, *Francesco Filelfo* cit., pp. 289-290.

⁹⁵ Un caso emblematico è costituito dai testi del giurista e umanista Lodrisio Crivelli, legato a Filelfo fino al 1461 (anno in cui i loro rapporti iniziarono a deteriorarsi): un'*Oratio* in lode dello Sforza, che fu recitata a Monza nel marzo 1450 e che nell'*exordium* evidenzia subito la *felicitas* del condottiero, e la *Series triumphi Francisci Sfortiae*, testo dedicato alla descrizione dell'ingresso del nuovo signore a Milano; le opere sono tramandate congiunte nei codici citati alla nota 90.

nella letteratura del periodo⁹⁶. Tra i vari esempi rilevabili, si può citare anche l'ode II, 3 nei *Carmina* di Filelfo, composta a ridosso della conquista sforzesca (ma oggetto poi di articolati interventi revisori), in cui nella trasposizione poetica è la stessa personificazione della città a ringraziare colui che viene dipinto come il suo salvatore. La legittimazione poggia anche qui sul riconoscimento unanime del valore dello Sforza, accolto con gratitudine da tutta la cittadinanza per averla introdotta in una splendente età dell'oro: una ricostruzione idealizzante in cui riecheggia uno dei modelli classici più influenti nell'intera raccolta poetica filelfiana, i *Carmina* di Orazio, e soprattutto il *Carmen saeculare*⁹⁷. Vari componimenti oraziani (es. 4, 4; 4, 14; 4, 15) mitizzano l'epoca augustea in un affresco encomiastico pervaso dall'idea di *felicitas*, che restituisce la rappresentazione di una prosperità dal duplice volto: quella elargita al *princeps* per volere divino e quella poi effusa all'intero stato. Il profilo dell'individuo sostenuto da una forza superiore, in un fertile intreccio tra virtù e fortuna, si staglia in alcuni versi dell'ode filelfiana, vv. 41-50: in particolare «si tibi soli polus est uterque/ rebus in cunctis pius et benignus,/ si Deus tecum tua semper unus/ signa tuetur» (vv. 45-48)⁹⁸.

Ma tra gli elementi di tangenza che, come abbiamo visto, avvicinano il profilo del *princeps-dux* dipinto da Filelfo a quello tratteggiato in alcuni testi dedicati ai sovrani aragonesi si rileva anche nella rappresentazione del capitano ideale di un esercito anti-turco, a cui si assegna l'alto compito della difesa della Cristianità. Proprio alla questione del conflitto con gli Ottomani l'umanista torentino aveva dedicato alcune opere protrettiche⁹⁹ e nell'*Oratio parentalis* riapprofondisce il tema innestandolo nella discus-

⁹⁶ Cfr. Ianziti, *Humanistic Historiography* cit., pp. 28-31.

⁹⁷ Sul modello oraziano cfr. Filelfo, *Carminum libri* cit., Introduzione, pp. XLIX-LXV.

⁹⁸ Ivi, p. 218.

⁹⁹ Su questa produzione di Filelfo si veda M. Meserve, *Nestor denied. Francesco Filelfo's advice to princes on the crusade against the Turks*, «Osiris», 25 (2010), pp. 47-65; P. Pontari, *Filelfo e la scrittura della storia: epistole storiche, orazioni politiche e biografie*, in Filelfo, *Opere storiche e politiche* cit., pp. 23-59, in partic. pp. 26-42.

sione della *felicitas*. Nella parte finale del testo, infatti, viene ricordato un episodio avvenuto durante la Dieta di Mantova del 1459 che vede protagonista il duca di Milano, la cui immagine di princeps *felix* si completa con la rappresentazione del suo profilo di comandante di una crociata tanto agognata da papa Pio II. La proiezione di questo ruolo sulla figura dello Sforza avviene tramite la sua stessa voce, nel discorso che egli avrebbe pronunciato durante il Concilio. Filelfo riporta il contenuto di un'orazione che, in realtà, fu lui stesso a comporre e recitare: infatti, dopo essere stato nominato oratore ufficiale, giunse a Mantova come accompagnatore del suo signore il 17 settembre 1459 e il giorno successivo espose il suo discorso in nome del duca, ricevendo, secondo le fonti, apprezzamenti da parte di Pio II¹⁰⁰. L'umanista sottolinea la dedizione dello Sforza alla causa cristiana, che lo differenzia da altre figure di capi di stato assenti dalla Dieta e lo contrassegna per la sua generosità e il suo coraggio, dimostrati dalla volontà di mettersi incondizionatamente al servizio del papa, senza lasciarsi intimorire dal pericolo di perdere la vita:

At solus Franciscus Sphortia non oratores misit, sed ipsemet venit cum universa aula et illustri sua illa nobilitate, quae universam Romanam Curiam illustraret. Is, inquam, Franciscus sua illa gravissima et maiestatis plena oratione praesens coramque pollicitus est non solum expositum ire facultates omnis atque vires suas ad propulsandam et profligandam vim omnem conatusque Turcorum, sed iturum etiam sese cum exercitu pro ipsius summi pontificis voluntate, neque ullum non modo imperatoris, sed ne militis quidem aut laborem aut vitae periculum omissurum pro libertate atque amplificatione et splendore fidei Christianae¹⁰¹.

¹⁰⁰ Il testo si legge in Francesco Filelfo, *Collected Letters (Epistolarum libri XLVIII)*, ed. J. De Keyser, IV, Alessandria 2015, pp. 1764-1785. Sull'orazione cfr. Pontari, *Filelfo* cit., pp. 34-42. Sul ruolo dello Sforza si veda inoltre A. Menniti Ippolito, *Francesco I Sforza, duca di Milano*, in DBI, L, Roma 1998, pp. 1-15; M. Simonetta, *Il duca alla Dieta: Francesco Sforza e Pio II*, in *Il sogno di Pio II e il viaggio da Roma a Mantova*, Atti del Convegno internazionale (Mantova, 13-15 aprile 2000), cur. A. Calzona, E. P. Fiore, A. Tenenti, C. Vasoli, Firenze 2003, pp. 247-285.

¹⁰¹ De Keyser, *Francesco Filelfo* cit., p. 296.

La comunanza più significativa tra la prospettiva filelfiana e quella che anima alcuni dei testi di area napoletana, però, sta forse nell'estrema tensione a cui è portata l'idea di *felicitas*. Infatti, come abbiamo visto nel caso di Facio, anche Filelfo compie un ulteriore passo nell'enfatizzare la tendenza innata del *leader* all'affermazione personale. Infatti, in alcuni brani che segnano una *climax* nel tessuto celebrativo dell'*oratio*, la brillante parabola militare e politica dello Sforza viene vista come aderente a un disegno del destino, in un'apoteosi dell'immagine del suo successo che arriva a profilare la figura di un individuo capace di dominare la fortuna stessa:

Tanta erat sapientia nostri principis, tantum omnibus in rebus consilium, tanta moderatio, tanta gravitas, ut non solum nihil unquam pateretur adversi, sed fortunae ipsi tanquam dominaretur, quidquid vel magnum vel appetendum in vita sit, in sua potestate usque habuisse videatur¹⁰².

Dunque, con un ribaltamento degli equilibri, il sostegno della fortuna alla virtù del principe è tale che costui sembra potersene servire a suo piacimento. Questa visione irrobustisce la nozione di *felicitas* anche in un passo in cui l'autore afferma che il signore di Milano poté godere di una vita così felice e prospera da far ritenere di poter persino controllare le forze ingovernabili del fato secondo il suo arbitrio:

Satis ut opinor modo ostendimus quae in hac vita mortalium optari cuiquam felicitas potest, eam ita uni Francisco Sphortiae contigisse, ut fieri maior nulla quiret accessio. Nam et animi bonis et corporis unus omnium polluit maxime. Fortunam habuit semper splendidissimis virtutibus suis adeo in rebus omnibus obsequentem, ut ea pro arbitrio uti videretur¹⁰³.

Nell'*Oratio parentalis*, quindi, l'opera in cui la *felicitas* diventa a tutti gli effetti il simbolo della *leadership* principesca, sembra compiersi quella traiettoria umanistica di recupero, riattualizzazione e amplificazione delle componenti più rilevanti della nozione classica, rilanciata come marchio caratterizzante dei nuovi poteri

¹⁰² Ivi, p. 278.

¹⁰³ Ivi, p. 295.

quattrocenteschi, in una fase ancora dominata da un limpido spirito ottimistico, o potremmo dire da un “sogno umanistico”, fiducioso nella possibilità dell’azione dell’uomo anche nella politica.

Conclusioni

Come si è visto, con la dilatazione della componente umana nel bilanciamento tra gli ingredienti che concorrono alla definizione della *felicitas* si compie un passaggio decisivo, che sancisce l’esaltazione di questo attributo politico come prova del dominio del principe sulla fortuna, con implicazioni non secondarie nell’evoluzione di una concezione individualistica del potere in epoca umanistica. Questa torsione della *felicitas* al suo grado estremo, infatti, innalza chi la possiede a una sfera superiore e amplifica l’idea di un potere personalistico legittimato dalla virtù umana. Proprio nella rappresentazione di questa eccezionalità del principe, la personalizzazione del potere è portata al suo apice, fino a lambire l’estremo opposto, al punto in cui le qualità superiori del governante, che lo distinguono dal resto degli individui e sono intrinseche alla sua natura, lo elevano al di sopra della condizione mortale, in un processo in cui riecheggia la nozione di virtù eroica aristotelica (Arist. *Etica* VII, 1145 a15-25).

Dunque, una sovranità fondata su elementi puramente umani, ovvero le doti del singolo, viene ad acquisire tratti e prerogative di un potere sovra-umano, che arriva a essere equiparato a un’autorità di natura semi-divina ed è esercitato da un *leader* che evolve sempre più in un *princeps deo similis*: si assiste quindi a una radicalizzazione della dimensione della sacralità del potere che traspare anche nella riflessione teorico-dottrinale elaborata più in generale nella trattatistica quattrocentesca¹⁰⁴. Del resto, Filelfo

¹⁰⁴ Su questo fenomeno si veda in particolare G. Cappelli, «*Deo similis*»: la «dignità del principe» nell’*Umanesimo politico*, in *La dignità e la miseria dell’uomo nel pensiero europeo*, Atti del convegno internazionale (Madrid, 20-22 maggio 2004), cur. G. Cappelli, Roma 2006, pp. 167-180. Gli aspetti che contribuiscono a rendere *deo similis* la figura del *princeps*, insieme ad altri elementi

nell'*Oratio parentalis* definisce Francesco Sforza *divus*, attributo frequentemente impiegato in testi simili di matrice encomiastica, ma che non ripropone semplicemente una mera consuetudine retorica e si tinge, bensì, di una valenza ideologica più profonda. La grandiosità del successo conseguito dal principe riflette e, allo stesso tempo materializza, la sua inclinazione all'affermazione personale, che è vista come connaturata alla sua natura e produce una condizione di prosperità tanto eccelsa da risultare nella deumanizzazione del *leader*. In questo processo la sua figura va a coincidere con il compimento di un disegno divino, in una spirale che arriva fino a proiettarlo al di sopra di questa volontà superiore, oltre la fortuna stessa. Si sta dunque compiendo quel processo di "spersonalizzazione del potere" a partire da una personalizzazione massima e di "transustanziazione del monarca nello Stato", che ha illustrato Guido Cappelli nella sua fondamentale rilevanza teorica e dottrinale e che sarà decisivo nella progressiva formulazione del concetto di Stato moderno¹⁰⁵.

Parallelamente, la gravidanza ideologica acquisita dal concetto di *felicitas* nella sua modulazione quattrocentesca mostra anche come la predominanza della sfera dell'etica nella teoria politica umanistica (riconosciuta tradizionalmente dalla critica) è anch'essa oggetto di un processo di estremizzazione e trasformazione, che risulta nell'incorporazione di una forma di realismo. Esso si evidenzia nella centralità che viene assegnata nella produzione letteraria alla materializzazione della virtù dell'individuo, in particolare del capo militare o politico: questa più alta realizzazione delle potenzialità del singolo coincide proprio con la *felicitas*

analizzati nel presente saggio come tratti distintivi del profilo umanistico del leader ideale, si possono in parte trovare nella cultura politica bizantina nell'immagine del perfetto *basileus*: si tratta di una concezione in cui filtrano la tradizione monarchica ellenistica e quella romana, che confluiscono nell'orizzonte cristiano dando vita a un'idea di potere autocratico di ascendenza divina, incarnato nell'imperatore; questi è dotato di virtù innate donate da Dio ed esercita una sovranità suprema e assoluta, risultante nella sua incontestabilità giuridica (per questi temi si rimanda a S. Ronchey, *Lo Stato bizantino*, Torino 2002, pp. 77-102).

¹⁰⁵ Cappelli, «*Deo similis*» cit., p. 180.

e non a caso è spesso oggetto di racconti di carattere storiografico, mirati a dare una rappresentazione fattuale del compimento della virtù nell'azione nel terreno tangibile della storia.

Tracciando un parallelismo, si potrebbe forse intravedere una simile dinamica di infiltrazione di una componente di realismo (con le specificità che esso assume in questo peculiare contesto storico) nell'importanza che progressivamente acquisisce, nello stesso periodo, la nozione di *maiestas*. Anch'essa è percepita come essenza del nuovo potere principesco e, nelle rappresentazioni che ne vengono date, appare come un concetto articolato e astratto, ma illustrabile solo nella sua manifestazione concreta nel dominio fisico della politica e nelle espressioni visibili delle azioni umane, come mostrano le trattazioni dedicate a questo tema nel *De principe* di Pontano e nel *De maiestate* di Maio¹⁰⁶. Dunque, la legittimazione dell'autorità si fonda non solo sulla virtù ma anche, e forse soprattutto, sulla sua attuazione: una *virtus*, che, nonostante l'attenzione posta sul piano della sua esternazione, rimane comunque sempre il riflesso della natura più autentica dell'individuo e non può venire simulata. Nel veicolare queste complesse prospettive di pensiero, la *felicitas* racchiude in sé alcuni degli aspetti più distintivi, e ancora in evoluzione, che animano nel profondo la teoria e la prassi del potere nell'epoca umanistica.

¹⁰⁶ Pontano, *De principe* cit.; Giuniano Maio, *De maiestate*, ed. F. Gaeta, Bologna 1956; si veda Cappelli, *Maiestas* cit.

