

APPUNTI PER IL CORSO DI STORIA DELLA FILOSOFIA MORALE 2013/14

(a cura del prof. Ciccarelli)¹

I

“Non v'è maggiore ostacolo alla retta intelligenza d'una cosa che accettare come vero o al contrario spregiare ciò che è ovvio e in superficie. Il problema che si presenta alla superficie delle cose, e solo alla superficie delle cose, è il cuore delle cose” (STRAUSS 5)²

Si tratta di vedere anzitutto come questa massima sottenda le osservazione che Strauss fa nell'Introduzione. S. (= Strauss) comincia con l'esporre una “vieta e semplicistica opinione” “opinione antiquata ed ingenua” (*old-fashioned and simple opinion*) che espone chi la sostiene alla ironia: si tratta evidentemente dell'ironia del sapiente, di colui che la sa lunga, che quindi non si ferma alla superficie delle cose. La superficie a cui Strauss fa qui riferimento è quello che immediatamente si constata ad una ricognizione dell'insegnamento di Machiavelli: quel che si constata è che M. raccomanda la malvagità.

Il modo in cui S. introduce questa opinione lascia intendere che ad essa inerisce un problema, che questa superficie presenta un problema. Per ora non sappiamo quale sia il problema, Strauss si limita a far osservare che M. non è il primo ad aver esposto un tale insegnamento, che tale insegnamento lo troviamo già nei personaggi di Platone e di Tucidide e che, però, a differenza di questi ultimi che presentano queste opinioni in modo indiretto, cauto e soprattutto non in prima persona, M. le afferma in prima persona.

(STRAUSS 1-2):

“Certo M. non fu il primo ad esprimere opinioni come queste citate. Queste opinioni appartengono ad una maniera di pensare ed agire che è antica quanto la società stessa. Ma M. è stato il filosofo che ha prestato il peso del suo nome ad ogni modo di pensare ed agire politicamente che è antico come la stessa società, tanto che il suo nome è stato usato comune-

1 Per superare l'esame di Storia della filosofia morale, occorre studiare:

N. Machiavelli, *Il principe* (è consigliabile procurarsi una edizione commentata: ad esempio, N. Machiavelli, *Il Principe ed altri scritti*, introduzione e commento di G. Sasso, La Nuova Italia, Firenze 1963. Di questa edizione sono disponibili le fotocopie presso la Libreria C.U.E.C., via Is Mirrionis,1 (all'interno dell'area dell'Università tra le scalette e il cancello di ingresso)).

L. Strauss, *Pensieri su Machiavelli*, tr. dall'originale inglese di G. De Stefano, Giuffrè, Milano 1970 (solo le pagine 1-92). Nel seguente sito si trova la copia in pdf di questo testo oramai ormai esaurito: <https://skydrive.live.com/?cid=068FBE69856FA31E&id=68FBE69856FA31E%211006#cid=068FBE69856FA31E&id=68FBE69856FA31E%211011> Per la comprensione del libro di Strauss (e per correggere numerose imprecisioni della traduzione), lo studente potrà avvalersi degli *Appunti per le lezioni* che verranno messi a disposizione entro la fine del corso nella stessa pagina internet.

G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Il pensiero politico*, ed. il Mulino, 1993 (solo il quinto capitolo, pagine 294-438). Nel sito sopra indicato si trova copia in pdf di questa parte del libro di Sasso.

2 LEGENDA

La sigla STRAUSS sta per: L. Strauss, *Pensieri su Machiavelli*, Milano 1970; il numero indica la pagina da cui è tratta la citazione. STRAUSS 5 significa, dunque: pagina 5 del testo di Strauss.

S. sta per: Strauss.

M. sta per: Machiavelli

P (o P.) sta per: Nicolò Machiavelli, *Principe*. La lettera P seguita da un numero sta per l'indicazione del capitolo del Principe. Ad esempio, P5 significa: quinto capitolo del Principe.

D sta per: N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*. Il numero romano immediatamente successivo sta per il libro dei Discorsi a cui si fa riferimento, mentre il numero arabo sta per il capitolo del libro.

Dunque, ad esempio, D III, 12 sta per: dodicesimo capitolo del terzo libro dei *Discorsi*.

mente per indicare tale modo. Egli è riconosciuto come esempio classico di come non si dovrebbe pensare ed agire politicamente. Callie e Trasimaco, che espressero pure malvagie teorie a porte chiuse, sono figure platoniche, e gli ambasciatori ateniesi, che espongono la stessa dottrina nell'isola di Melos in assenza della gente comune, sono personaggi degni di Tucide. Machiavelli proclama apertamente e trionfalmente una dottrina corrottrice, che antichi scrittori hanno insegnato segretamente oppure con chiari segni di dissenso. Egli dice in proprio nome cose irritanti che antichi scrittori hanno detto per bocca dei loro personaggi (1). Solo Machiavelli ha osato esprimere la cattiva dottrina in un libro, ed in nome proprio.

Se facciamo attenzione possiamo già qui intravedere il problema inerente alla superficie delle cose che S. andrà mano mano approfondendo: il sorgere, il nascere, la genesi o anche l'origine o il motivo, la base dell'insegnamento di M. Strauss pone dunque un *problema di comprensione storica*. Senonché, quello che è importante non lasciarsi sfuggire è qui la natura della comprensione storica che Strauss cerca di compiere. La mia tesi è che la comprensione storica in Strauss è *comprensione fenomenologica*. Cioè: in tanto qualcosa è *compreso storicamente*, in quanto se ne afferra la *genesì fenomenologica*. Naturalmente questa è soltanto una semplice definizione che non ci dice per ora gran che. Non sappiamo ancora che cosa significhi comprensione fenomenologica, comprensione storica intesa come comprensione fenomenologica: spero che la cosa si andrà chiarendo. Cominciamo con il fissare una prima caratteristica di quello che intendo per comprensione fenomenologica. Una comprensione fenomenologica è una comprensione che ritiene di non aver capito quel che c'è da comprendere se non afferra il *motivo* di quel che ha da comprendere. La comprensione fenomenologica mira al *motivo*, all'*intenzione* a ciò che *l'autore vuole dire*. Al proposito, occorre notare che il libro di Strauss si articola in quattro paragrafi: c'è l'*Introduzione*, poi c'è un capitolo intitolato "*Il duplice carattere della dottrina di Machiavelli*", poi ci sono due lunghi capitoli intitolati:

Il proposito di Machiavelli: Il principe (*Machiavelli's Intention: The Prince*)

L'intento di Machiavelli: I Discorsi (*Machiavelli's Intention: The Discourses*)

Il quarto si intitola: L'insegnamento (*Teaching*) di Machiavelli

Dalla lettura infatti emerge che il primo capitolo sta in una relazione mediata con l'ultimo capitolo. Primo e ultimo capitolo recano il titolo *teaching*, "insegnamento" o "dottrina", meglio "insegnamento" perché nel termine insegnamento dà maggior evidenza all'elemento del voler dire, della volontà di dire quel che si dice: un insegnamento è qualcosa di più di una dottrina, è una dottrina, ossia è un contenuto, ma è anche una indicazione che viene data mediante una certa dottrina, una indicazione a fare o non fare una certa cosa. Dicevo che c'è una certa simmetria nella titolazione di questi capitoli che viene occultata dalla scelta del traduttore di cambiare le parole. Il primo e l'ultimo contengono la parola *teaching*, dunque insegnamento, quel che Machiavelli ha inteso dire. Il titolo del primo capitolo però suggerisce una cosa un po' diversa: suggerisce che l'insegnamento è duplice (*twofold*), non è un unico insegnamento, ci sono due insegnamenti, ci sono due volontà di dire. Il titolo dell'ultimo capitolo invece suggerisce che c'è un insegnamento di M., che c'è l'insegnamento di M. Tra questi due titoli, tra il titolo che parla di duplicità di insegnamento e quello che parla di insegnamento puro e *semplice* ("duplice" e "semplice" sono due parole apparentate. "Semplice" viene da *semel*, "una volta", più il tema di *plectere*, "piegare" = piegato una sola volta; duplice, *twofold*, due pieghe)

Dunque è chiaro che al centro dell'attenzione di Strauss c'è l'intenzione di M.. Intenzione che si duplica conformemente ai titoli delle due opere principali di M.: il *Principe* e i *Discorsi*. Quali siano queste due intenzioni è presto detto: l'intenzione del *Principe*, il voler dire del *Principe*, il *motivo*

del principe è il principato, la forma politico-costituzionale monarchica; l'intenzione, il voler dire dei *Discorsi* è invece la repubblica, la forma politica costituzionale repubblicana. E' infatti noto a tutti che le due opere di M. si occupano appunto l'una dei principi, l'altra delle repubbliche. Tuttavia, come vedremo Strauss problematizzerà radicalmente questa bipartizione. Già questi titoli ce lo fanno capire: S. parte dall'indicazione di una duplicità, dunque vi sono due direzioni che hanno per così dire una radice comune, poi separa le due intenzioni nei capitoli secondo e terzo e torna poi a riunificarle nel quarto capitolo.

Ma lasciamo per un momento queste complicazioni, Queste osservazioni erano solo per farvi vedere come Strauss punti decisamente alle intenzioni, ai motivi: *egli comprende M. mettendone a tema i motivi*. Questo – suggerivo io – perché appunto una comprensione fenomenologica, una comprensione storica intesa come comprensione fenomenologica non può che essere comprensione dei motivi, delle intenzioni del testo. Senonché qui sorge inevitabilmente un problema: dove vado a ricercare i motivi? Quello che trovo in testo è sempre e comunque ciò che è detto, non il motivo di ciò che è detto. Anche quando l'autore di un testo apre per così dire una parentesi, o fa una avvertenza o una premessa e dice per quale motivo si sta dicendo quel che sta dicendo, ebbene in questo caso l'autore non può fare a meno di dire qualcosa: il motivo del suo dire rientra inevitabilmente in ciò che è detto. In altre parole, l'autointerpretazione di un autore è essa stessa un testo da interpretare, non esce dalla dimensione del testo, anche se pretende di farlo. Ne risulta allora che il motivo per cui un autore dice quel che dice è inaccessibile? Oppure che è irrilevante? Una parte dell'ermeneutica contemporanea (secondo Strauss tutto il pensiero contemporaneo) è persuasa e vuole persuaderci proprio di questo. La tesi è cioè che un testo è del tutto indipendente dal suo autore, dalle intenzioni del suo autore. Una delle tesi più estreme in questa direzione è quella dello strutturalismo francese. Quel che voglio suggerirvi è che Strauss costituisce una interessante alternativa a questa deriva strutturalista dell'ermeneutica, pur non essendo certo un positivista [per Strauss il positivismo non è altro che l'altra faccia dello stesso atteggiamento].

L'ipotesi di Strauss, che sorregge tutte le sue letture, è che questa dimensione dei motivi, la quale consente di comprendere storicamente un testo un insegnamento un “messaggio”, sta nel testo. Non ci sta però come una *parte* di testo. Strauss non è così ingenuo da ritenere che quello che un autore dice esplicitamente di sé sia la chiave di tutto quel che dice. Proprio al contrario, quel che un autore dice di sé è sempre ambivalente, va sempre preso *cum grano salis*, o 'con le molle'. Dunque dove sta l'intenzione dell'autore? Come facciamo a comprendere storicamente un testo, posto che per comprendere storicamente un testo occorre afferrarne i motivi che lo sottendono, occorre dunque accedere ad una dimensione che, per così dire, 'non si vede'? Il motivo del testo, l'intenzione dell'autore, secondo Strauss, sta “*fra le righe*”. Vi leggo alcuni passaggi del testo, che probabilmente non vi risulteranno gran che intellegibili, ma che chiariscono comunque questo essere “*fra le righe*” dell'intenzione del testo:

STRAUSS 30-31

Machiavelli non va fino alla fine; egli non rivela la fine; egli non rivela interamente la sua intenzione (38).
Ma egli la accenna. È indispensabile discutere alcuni esempi dei modi che Machiavelli usa per accennare ciò che non può dire espressamente. Quasi alla fine dei *Discorsi* (III, 48) egli nota, dopo

L'esempio è questo. Si tratta del capitolo 48° del III libro dei Discorsi. Questo capitolo dà il seguente consiglio di arte militare: quando si vede fare ad un nemico un manifesto errore, uno sbaglio grossolano, quando insomma il nemico ti presta il fianco in un modo così chiaro da suscitare sospetto, dice M. nell'intestazione del capitolo “si debbe credere che vi sia sotto un inganno”, cioè bisogna stare in guardia perché questo potrebbe essere un tranello. Poi, nel corpo del

capitolo, M. fa alcuni esempi tratti da Livio, dunque dalla storia romana, e dai fatti più recenti. Uno di questi esempi, che secondo Strauss è l'esempio principale, anche perché viene fatto in un altro luogo dei Discorsi (II, 29), è il celeberrimo episodio del cosiddetto sacco di Roma del 390 a. C. da parte dei Galli (i Franciosi, come li chiama Machiavelli). Qui, nel capitolo 48° del III libro (ma non nell'altro capitolo in cui fa riferimento a questo stesso episodio), Machiavelli afferma che i francesi dopo aver sconfitto i romani ad Allia, un fiume che stava a 20 km da Roma, erano arrivati a Roma ed avevano visto che le porte erano sguarnite. Machiavelli prende qui questo come un esempio di un manifesto errore, ossia di un errore intenzionale dei Romani, come un tranello di cui i Francesi si sarebbero accorti, decidendo di non entrare subito, perché appunto sospettavano che si trattasse di un tranello. Prima di entrare aspettarono tutta la notte:

D III, 48:

I Franciosi, avendo vinto i Romani ad Allia, e venendo a Roma, e trovando le porte aperte e senza guardia, stettero tutto quel giorno e la notte senza entrarvi, temendo di fraude, e non potendo credere che fusse tanta viltà e tanto poco consiglio ne' petti romani, che gli abbandonassono la patria.

Ora, Strauss nota che Machiavelli nell'altro capitolo pone il medesimo episodio in una prospettiva completamente diversa: in D II, 29, infatti, M. dice che i Romani lasciarono sguarnite le porte per viltà, dunque non per tendere un tranello. Che fosse un tranello è tanto poco vero che infatti, come è universalmente noto a tutti, i Galli entrarono a Roma, massacrarono l'intero senato ecc. ecc. Dunque, l'esempio di M. è sbagliato: il fatto a cui si riferisce non prova affatto che di fronte ad un errore manifesto bisogna essere sospettosi perché sotto c'è "fraude": i Romani fecero un errore gravissimo e ne pagarono duramente le conseguenze. Ora osserviamo come Strauss interpreta questo passaggio dei Discorsi: STRAUSS 31- 32:

... un errore manifesto, ci sarà sempre al disotto la no-
 de (40). Quello che è importante è il fatto che Machiavelli, nel
 atto di parlare di errori manifesti, commette egli stesso un errore
 manifesto. Egli fa proprio quello che, secondo lui, talvolta fanno
 i nemici. La sua azione cessa dall'essere assurda se egli stesso è
 un nemico, un nemico intelligente. Possiamo noi dubitare che

egli sia un nemico? Come amico e padre di modi e ordini nuovi
 egli è di necessità il nemico dei modi e degli ordini antichi,
 perciò anche il nemico dei suoi lettori, che non avrebbero a im-
 rare da lui se non fossero seguaci dei modi e ordini antichi. L'
 azione di Machiavelli è una specie di guerra. Alcune cose che
 egli dice in materia di strategia e di tattica nella condotta ordi-
 naria della guerra si applicano alla sua peculiare tattica e stra-
 tegia in ciò che possiamo chiamare la sua guerra spirituale. Com-
 mettendo un fallo manifesto quando parla di tali falli manifesti
 come frode nascosta, egli ci fa intendere che sotto il suo error
 manifesto c'è un tradimento, o che i suoi errori manifesti son-
 intenzionali: essi indicano la sua intenzione.

Giungiamo a questa soluzione procedendo al...

STRAUSS 32-33

L'opera di Machiavelli è ricca di errori gravi di ogni specie
 citazioni errate, inesattezze circa nomi o eventi, generalizzazio-
 affrettate, omissioni inescusabili e così via. È regola di comu-
 prudenza, il « credere » che questi errori siano intenzionali e
 ogni caso porsi il quesito che cosa l'errore possa significare.

caso più semplice di errore consapevole si ha quando l'autore si contraddice espressamente, e specialmente se la contraddizione in termini sia contenuta in una e medesima pagina.

Nei *Discorsi*...

STRAUSS 34-35

... e niente altro che la forza (44).

Un autore può rivelare la sua intenzione con i titoli dei suoi libri. I titoli delle due opere di Machiavelli non ci rivelano niente, sotto questo aspetto. Lo stesso è quasi egualmente vero delle intestazioni dei capitoli, che occupano un posto intermedio fra i titoli dei libri e il loro contenuto. Noi abbiamo notato che le intestazioni dei capitoli dei *Discorsi*, per non dire di quelli del *Principe*, mostrano a stento qualcosa della qualità audace del suo pensiero (45). Nel discutere un passaggio dei *Discorsi* (III, 48) noi abbiamo osservato una differenza impressionante tra la regola di condotta esposta nella intestazione e la regola quale è stabilita nel corpo del capitolo: la regola quale risulta dalla intestazione non stimola il pensiero, mentre quella espressa nel capitolo eccita il pensiero per non dire l'indignazione. L'intestazione di I, 48 dice: « Chi vuole che uno magistrato non sia dato ad un vile, o ad un tristo, lo faccia domandare o ad un troppo vile e troppo tristo, o ad un troppo nobile e troppo buono ». L'argomento del capitolo porta alla conclusione che il popolo se si inganna sulle cose generali, dei particolari non s'inganna. Ma alla fine del capitolo precedente Machiavelli dice che il passo I, 48 è inteso a mostrare come il senato romano procedeva nell'ingannare il popolo quanto alla distribuzione degli onori e delle cariche fra i candidati, cioè rispetto ai particolari. L'intestazione di I, 13 suona: « Come i Romani si servirono della religione per ordinare la città, e per seguire le loro imprese e ordinare tumulti »; l'intestazione non fornisce la minima indicazione sul fatto che il corpo del capitolo tratta soprat-

tutto della questione come la nobiltà romana usava la religione per controllare la plebe. Nell'intestazione di I, 26, Machiavelli parla di:

STRAUSS 37-38

... e quasi di giorno.

Con una contraddizione voluta un autore dice cose incompatibili, o, più generalmente, cose diverse circa lo stesso oggetto a persone diverse, e in alcuni casi, alle stesse persone, in stadi di-

versi della loro intelligenza. Ma il parlare diversamente a gente diversa si può chiamare (ironia) nel senso originario della parola (49). Quale che possa essere il rapporto tra ironia e parodia in generale, certamente delle parodie sottili possono compiere le funzioni dell'ironia in stretto senso. *Discorsi* II, 12 è una parodia di questa specie, una parodia sommersa delle dispute scolastiche. Machiavelli discute qui la questione se sia meglio, quando si teme di essere assalito, attaccare il nemico nel suo paese o aspettarlo nel proprio paese. La discussione si compone di quattro parti: argomenti tratti da autorità dell'uno e dell'altro lato, argomenti di ragioni per l'uno e l'altro lato, una soluzione basata su una distinzione e una difesa di questa soluzione contro un argomento avversario. È la parodia di una disputa scolastica, sia perché applica la procedura scolastica a un soggetto non scolastico, sia perché la autorità suprema in favore della alternativa migliore è una « favola poetica »; il luogo della Bibbia è preso dalle favole poetiche. Sembrerebbe che Machiavelli abbia dedotto dalle origini umane, non divine, della religione biblica cui aveva alluso sette capitoli prima, che l'insegnamento dogmatico della Bibbia abbia il valore cognitivo delle favole poetiche (50).

II

Stavamo parlando dell'opinione tradizionale con cui Strauss esordisce, l'opinione antimachiavelliana secondo cui Machiavelli sarebbe stato “maestro di malvagità”. Potreste chiedervi: ma che cosa c'entra ora tutto questo discorso sull'intenzione dell'autore che – secondo l'ipotesi di Strauss che vi ho esposto – sta non fuori del testo, ma nel testo e tuttavia ci sta in modo non esplicito, tra le righe – cosa c'entra tutto questo con questa richiamo di Strauss ad una opinione tradizionale su Machiavelli? Potreste cioè replicare che le opinioni sull'insegnamento di Machiavelli non stanno nei testi di Machiavelli, stanno semmai in altri testi, ad esempio, nei tanti testi antimachiavelliani che sono stati scritti contro di lui. Dunque, *perché mai*, volendo comprendere l'insegnamento di Machiavelli, e quindi volendo comprenderne le intenzioni, *dovremmo prestare attenzione alle opinioni* che si sono formate dopo di lui? Ebbene, si tratta qui di fare attenzione alla *funzione* – per così dire – *'fenomenologica'* - *che svolge questo richiamo di Strauss all'opinione dei denigratori di Machiavelli*. L'insegnamento di M. - la cosa che sta a tema nel libro di Strauss – *si presenta, appare, si mostra in un certo modo*.

La prima domanda che sembra porsi Strauss è: come si caratterizza l'apparire, il mostrarsi dell'insegnamento di Machiavelli? Nell'ottica di questa domanda, Strauss inizia con il menzionare una “opinione antiquata ed ingenua” (*old-fashioned and simple opinion*): Machiavelli è un maestro di malvagità, insegna il male. Dunque l'attenzione di Strauss si sta dirigendo anzitutto non all'insegnamento di M., o comunque non esclusivamente all'insegnamento di Machiavelli, ma *al modo in cui l'insegnamento di M. anzitutto si presenta*. I due aggettivi usati da Strauss *old-fashioned and simple* per caratterizzare questa opinione, la caratterizzano appunto come una *opinione immediata*: immediata sia nel senso che è un modo immediato in cui qualcosa si dà, privo di mediazioni, di presupposti: l'aggettivo *simple* significa appunto, non complesso, non sofisticato, ingenuo. L'aggettivo *old-fashioned* rinvia ad un altro significato di immediatezza: immediatezza come precedenza temporale: immediato è ciò che è primo: la prima opinione, prima nel senso più immediata e più antica, circa l'insegnamento di Machiavelli. Perché Strauss sta dicendo questo? Forse perché anche lui è convinto che Machiavelli sia un maestro di malvagità? Questo libro di Strauss appartiene al genere letterario dell'antimachiavellismo?

Non credo che sia così, anche se potrebbe sembrare. Sono troppe le attestazioni di stima disseminate nel libro che lasciano capire che S. è tutt'altro che un antimachiavelliano. In realtà, capiamo che cosa Strauss vuole fare con questo richiamo all'antimachiavellismo, se guardiamo a quello a cui vi sto invitando a guardare, e cioè che Strauss si interessa al modo in cui si dà ciò che sta mettendo a tema. Ora, abbiamo visto che questo modo di darsi, modo di apparire dell'insegnamento di M. è immediato e primo nel senso di più antico. Se osserviamo l'elenco degli insegnamenti di M. che Strauss fa nel primo capoverso a pagina 1, ci rendiamo conto che l'insegnamento di M. si presenta con il carattere della scandalosità. L'aggettivo che continuamente userà Strauss nel libro è, non tanto scandaloso (forse lo usa qualche volta, ma non è l'aggettivazione prevalente) ma “shocking”, “scioccante”.

Si tratta nuovamente di una caratterizzazione che attiene al modo di darsi. Una cosa non è di per sé scioccante, è scioccante in quanto viene colta, percepita, in quanto appare. Ora, che cos'è scioccante? Scioccante è qualcosa di inaspettato, qualcosa che sorraggiunge senza avvertire e che proprio per questo viene avvertito come minaccioso. Possiamo qui cogliere un altro significato dell'“opinione antiquata ed ingenua” con cui S. esordisce: si tratta dell'opinione che sorge quale immediata reazione di indignazione, indignazione che dà espressione ad uno shock. Qui possiamo osservare la stessa cosa che ho osservato prima. Strauss si interessa costantemente al modo in cui si dà ciò di cui sta parlando. Ne risulta che le “opinioni” elencate nel primo capoverso, quelle opinioni

su cui si basa l'opinione antiquata e semplicistica, non sono la cosa più importante: la cosa più importante è il fatto che quelle stesse opinioni sono state comunicate in un certo modo.

III

Leggiamo in STRAUSS 2:

	mente per indicare tale modo. Egli è riconosciuto come esempio classico di come non si dovrebbe pensare ed agire politicamente. Callicle e Trasimaco, che espressero pure malvagie teorie a porte chiuse, sono figure platoniche, e gli ambasciatori ateniesi, che espongono la stessa dottrina nell'isola di Melos in assenza della gente comune, sono personaggi degni di Tucidide. Machiavelli proclama apertamente e trionfalmente una dottrina corrottrice, che antichi scrittori hanno insegnato segretamente oppure con chiari segni di dissenso. Egli dice in proprio nome cose irritanti che antichi scrittori hanno detto per bocca dei loro personaggi (1). Solo Machiavelli ha osato esprimere la cattiva dottrina in un libro, ed in nome proprio.
--	---

Facciamo attenzione: quel che qui S. sta mettendo in rilievo è che il contenuto dell'insegnamento di Machiavelli, per un verso, ci appare come una ripetizione di cose già dette, per altro, invece non è una ripetizione. I consigli malvagi di M. non sono poi tanto diversi dalle considerazioni dei Meli nel celebre dialogo con gli Ateniesi in Tucidide o da quello che dicono personaggi platonici come Callicle o Trasimaco. *Ciò che li rende diversi è il modo in cui sono esposti dall'autore.* L'opinione antiquata ed ingenua è proprio questo che ci fa capire: la reazione di indignazione, i denigratori di M. ci mostra qualcosa: mostra *il modo in cui è apparso l'insegnamento di Machiavelli.* L'insegnamento di M. è apparso, quando si è prodotto, come scioccante, perché mai nessuno aveva prima di M. osato esprimere a proprio nome quel che pure era noto a tutti, ma veniva comunicato in modo cauto, con degli accorgimenti, con chiari segni di dissenso, quasi a volerlo negare nell'atto stesso in cui veniva comunicato. Questa reazione scioccata dei primi lettori di M. ci dice qualcosa sull'origine dell'insegnamento di M., sulla sua genesi. Essa è preziosa proprio per accedere alla dimensione dei motivi ossia dell'origine dell'insegnamento di M. Cioè: questo shock destato dall'insegnamento di M. è, per così dire, la registrazione, il sismografo, la registrazione sismografica di un evento: è appunto a questo evento, questo "venir alla presenza" dell'insegnamento di M. che costituisce propriamente il problema di Strauss. Potremmo dire: la comprensione storica che Strauss intende compiere è comprensione dell'insegnamento di M. allo *status nascendi*. Strauss si interessa all'atto di nascere, di venir fuori, di uscire dalla segretezza, dunque di affrancarsi da quelle cautela in cui le medesime opinioni espresse dai personaggi di Platone o da quelli di Tucidide erano rimaste avvolte.

Dopo questo richiamo all'opinione iniziale riguardo a M., S. fa riferimento ad un altro modo di interpretare il pensiero di M., quello degli studiosi del nostro tempo. Si tratta di una tesi interpretativa "sofisticata", non ingenua, non *simple*, come quella antiquata. Gli studiosi del nostro tempo considerano M. non uno che voleva insegnare ad essere malvagi, ma un patriota, uno che voleva che l'Italia fosse salvata dagli stranieri. Dello stesso tipo, allo stesso genere di opinioni sofisticate, non ingenua è l'opinione secondo cui M. era uno scienziato della politica (il "Leonardo della politica", come diceva Holschki, un celebre interprete di Machiavelli), uno scienziato della società. Riguardo a questo atteggiamento interpretativo, Strauss avverte (STRAUSS 2):

	<p>Tuttavia questo vieto e semplice verdetto, per quanto giusto, non è esauriente. La sua insufficienza giustifica in qualche misura le vedute più sofisticate adottate dagli studiosi del nostro tempo. Machiavelli ci dicono, è tanto poco un teorico del male, da essere un patriota appassionato o uno studioso scientifico della società, o tutte e due le cose insieme. Ma' ci si può domandare se gli studiosi alla moda non sbagliano più gravemente di quelli della semplice ed antica maniera, o se ciò che sfugge agli eruditi più aggiornati non sia molto più importante di ciò che sfugge agli ingenui studiosi della vecchia maniera, per quanto possa essere vero che qualcosa di essenziale, che è ignorato dagli scrittori alla moda sia inadeguatamente analizzata e quindi male interpretata dai critici nobili ed ingenui. Non sarebbe il solo caso in cui « una piccola filosofia » (2) genera enormi errori, dai quali resta immune la folla dei non filosofi.</p>
--	---

Dunque, in sostanza, per S. sembra voler prendere una posizione critica tanto nei confronti dei vecchi quanto dei nuovi. Ad entrambi sfugge qualcosa di essenziale: sembrerebbe che entrambi facciano il medesimo errore, ma in senso inverso: gli uni si fermano alla superficie e trascurano il cuore delle cose, gli altri vanno al cuore delle cose e trascurano la superficie. Certo è però che per Strauss all'opinione più sofisticata sfugge qualcosa di più essenziale: questi interpreti “si sbagliano più gravemente”. Dunque l'opinione tradizionale, l'opinione che nasce dall'indignazione per i terribili consigli di M. per Strauss è più interessante. Per capire perché occorre leggere il seguente passo (STRAUSS 4):

	<p>Non si può vedere il vero carattere del pensiero di Machiavelli se non ci si libera della influenza del pensiero di Machiavelli stesso. Ad ogni fine pratico ciò significa che non si può apprezzare il vero carattere del pensiero di Machiavelli, se non si riacquista per sé ed in sé l'eredità premoderna del pensiero occidentale, insieme biblico e classico. Per far giustizia a Machiavelli occorre guardare da un punto di vista premoderno verso un Machiavelli interamente inaspettato e sorprendente, che è nuovo e strano, piuttosto che guardare retrospettivamente dall'oggi verso un Machiavelli che è divenuto antico e proprio nostro, e pertanto quasi buono. Questo modo di procedere è necessario anche per una comprensione meramente storica. Machiavelli conosceva</p>
<p>Al posto di “che è emerso qual e dopo di lui”, leggi: “che è emerso come se fosse dietro alle sue spalle”</p>	<p>il pensiero premoderno; esso lo precedeva. Egli non avrebbe potuto conoscere il pensiero del nostro tempo, che è emerso, quale è, dopo di lui. che emersa come se fosse dietro alle sue spalle</p>

Concentriamoci ora su quel Strauss dice quando comincia:

“Per fare giustizia a Machiavelli occorre guardare da un punto di vista premoderno verso un Machiavelli interamente inaspettato e sorprendente, che è nuovo e strano, anziché guardare retrospettivamente a partire dall'oggi (*look backward from today*) verso un Machiavelli *who has become old and our own*, che è ormai divenuto vecchio e che fa parte di noi, e quindi quasi buono”

Si tratta di un passo decisivo per capire l'attitudine di Strauss verso M. ed in generale verso ogni pensiero che ha studiato. Un atteggiamento che di nuovo possiamo caratterizzare come fenomenologico in senso sia husserliano sia heideggeriano: nessuno forse più di Heidegger ha praticato questo sguardo verso gli autori come nuovi ed inaspettati. Uno che non è *backward from today*, che “guarda all'indietro dall'oggi”, ossia, in parole semplici, col proposito di attualizzare, di vedere che cosa un autore anticipa. Questa affermazione contiene diverse implicazione che vanno pazientemente analizzate. Cominciamo con il notare quello che dovrebbe risultarvi chiaro a partire dalle considerazioni che ho fatto fin qui. Strauss dice che bisogna guardare ad un M. interamente inaspettato e sorprendente, che è nuovo e strano (*strange*, anche: *straniero*). Si tratta appunto di

quello che ho detto prima: Strauss è interessato alla dottrina di M. in *statu nascendi*, nell'atto in cui viene alla presenza. Quando nasce la dottrina di M. è nuova e strana, è inaspettata e sorprendente. Capiamo dunque perché quell'opinione antiquata ed ingenua è per Strauss così importante: è essa, con l'indignazione che da essa promana, a darci un M. interamente nuovo e strano: “strano”, *strange* qui nel senso, evidentemente, di “estraneo”, che non ci appartiene, che addirittura ci repelle, appunto perché non è nostro.

Strange sta evidentemente in opposizione al successivo *our own*: M. - questo dovremmo ora cercare di capirlo meglio, è diventato parte di noi (*our own* = *nostro stesso, nostro proprio*: qui si potrebbe addirittura forse tradurre: *è diventato noi stessi*), ossia è diventato *old*, vecchio, antico, non è più nuovo e sorprendente. Questo modo di procedere, ossia guardare al testo che leggiamo non dall'oggi, ossia come non più sorprendente, – prosegue Strauss – è richiesto anche per una comprensione puramente storica. Perché? Perché una comprensione puramente storica deve procedere così, deve disporsi rispetto all'oggetto come qualcosa di sorprendente, ossia di nuovo e di straniero? Perché una comprensione puramente storica non deve guardare *backward from today*? Perché non deve cercare di “attualizzare” il testo, dunque di guardarlo dall'oggi?

Strauss dice: Machiavelli conosceva il pensiero che lo precedeva, non poteva conoscere il pensiero che viene dopo di lui, o meglio che “spunta alle sue spalle”, senza che egli se ne potesse accorgere. La metafora è curiosa ma secondo me è scelta intenzionalmente. Questa metafora crea qualcosa come una tensione tra due significati di essere prima, di precedenza, di essere alle spalle. Si crea qui una sorta di tensione tra la tradizione pre-moderna che sta dietro, dunque alle spalle di Machiavelli e che Machiavelli conosceva appunto perché sta alle sue spalle, e la tradizione moderna che pure, benché metaforicamente, sta alle spalle di M. Questa sta alle spalle di M. nel senso che è non è conosciuta da M., laddove la tradizione premoderna sta alle spalle di M. nel senso che è conosciuta da M. Strauss credo che voglia dire con questa metafora che non è sufficiente dire che la tradizione moderna non è conosciuta da M. per l'ovvia ragione che viene dopo di lui e che quindi M. non poteva conoscerla. Non è in questo senso banale che il punto di vista dell'oggi, e dunque il guardare dall'oggi all'indietro verso M. non è adeguato. Strauss vuole piuttosto dire che, la tradizione moderna, benché non conosciuta da M., e quindi inadeguata a fornire il punto di partenza per capirlo, è tuttavia sorta da M. Cioè, letteralmente la tradizione moderna sorge grazie a M.: il punto di vista dell'oggi che non deve fornire il punto di partenza per guardare a M. non è affatto estraneo a M., ma è Machiavelli stesso. Il punto di vista moderno – detto in forma paradossale – è il punto di vista stesso di Machiavelli. Se non dobbiamo guardare a M. dal punto di vista dell'oggi è perché Machiavelli ci sta troppo vicino, è perché noi ragioniamo come M.: ci manca distanza storica verso di lui.

Questo Strauss lo dice quando scrive che non bisogna guardare ad un M. che diventato *old*, vecchio o antico e *our own*: la prospettiva dall'oggi è inadeguata perché – per così dire – si esaurisce in un gioco di specchi: vediamo un M. che è noi stessi che lo vediamo. Capiamo dunque perché una comprensione puramente storica deve seguire il procedimento di prospettare un Machiavelli interamente estraneo e nuovo, sorprendente e inaspettato: deve fare così altrimenti non comprendiamo un bel niente, non facciamo altro che guardare il riflesso di noi stessi. E capiamo anche perché l'opinione di M. cattivo è così importante per S. Il M. buono, ossia l'opinione più recente che vede in M. non già il maestro di malvagità, ma un patriota o uno scienziato, è un M. guardato a partire dall'oggi, ossia un M. già assimilato, reso nostro proprio. Se M. appare come buono – vedremo ora qual per sommi capi questa diversa opinione – è perché è diventato parte di noi, perché ha già aperto il nostro sguardo, prima ancora che cominciamo a metterlo a tema. E' questa estrema vicinanza di M., questa estrema attualità di M. a costringerci nella necessità ricreare la distanza storica: il che significa compiere un percorso di *affrancamento* dal presente.

C'è, nella comprensione storica quale la concepisce Strauss, una esigenza di inattualità, di rendere *non attuale lo sguardo*: un punto questo che si potrebbe a buon diritto avvicinare a Nietzsche, alle

Considerazioni inattuali, Unzeitgemaesse Betrachtungen. Ma con lo stesso diritto si potrebbe avvicinare alla riduzione husserliana, che è essa pura una disattualizzazione dello sguardo, un affrancamento dello sguardo dal vincolo del presente, di ciò che è dato qui ed ora. Per non parlare di Heidegger, la cui operazione di *Destruktion* è appunto una “depresentificazione”, una *Entgegenwaertigung*. Non so se questa esigenza di disattualizzare il discorso, sollevata da Strauss (ma che è sollevata anche da altri pensatori che hanno cercato di capire che cos'è la comprensione storica) vi risulti comprensibile. Sembra infatti ovvio pensare che l'occupazione di chi fa storia non ha senso se, nell'occuparci del passato, non ci occupiamo del presente. Sembra ovvio separare “quel che è vivo da quel che è morto” di un pensiero, per valorizzare appunto quel che è vivo, attuale.

Strauss sembra avere dei dubbi o delle perplessità sulla nostra capacità di individuare quel che è vivo di un pensiero: la sua preferenza accordata alla opinione tradizionale è un riflesso di questo dubbio. Il suo dubbio cioè verte sulla capacità di identificare noi stessi (noi stessi, intendo non un noi psicologico – ammesso che ve ne sia uno – ma il noi della nostra cultura, chi siamo in termini di civiltà, cultura, visione del mondo: quello che con incredibile disinvoltura come se fosse la cosa del mondo più facile a capirsi chiamiamo cultura occidentale, “occidente” ecc.). Quello che emerge dalla lettura dei testi di Strauss è una sorta di scetticismo a questo riguardo: niente è più enigmatico, ambiguo, ambivalente del profilo di quel che chiamiamo “occidente”. S. si limita a dire che l'opinione superficiale non è esauriente: essa pone appunto un problema. Quello che qui St. sviluppa non è il problema, ma il modo in cui secondo lui il problema, la difficoltà viene stornata, evitata, messa a tacere, occultata.

L'occultamento del problema è quello che producono “le più sofisticate vedute degli studiosi del nostro tempo” i quali negano l'opinione dell'antimachiavellismo, affermando che in realtà M. non è un teorico del male, ma un patriota e/o uno scienziato. A costoro sfugge il problema: sfugge loro qualcosa che è più importante di ciò che sfugge agli studiosi alla vecchia maniera, ossia ai denigratori di M. che semplicemente si appoggiano alla superficie delle cose. Che cosa sfugge, che cosa occultano costoro? La prima osservazione (STRAUSS 2) riguarda la tesi di M. patriota: essa occulta il carattere universale dell'insegnamento di M., riduce M. ad un fiorentino, non vede la “riflessione completa” che il suo patriottismo suppone. Dunque S. non nega che M. sia un patriota: la questione è però che, interpretandolo come un patriota, non si vede l'altra dimensione, quella scientifica, universale. Potremmo dire: un conto è il patriottismo di M. (che è innegabile, per Strauss), un altro conto è l'interpretazione, la concettualizzazione di M. come un patriota: a quest'ultima sfugge il cuore delle cose, e sfugge appunto perché “spregia”, trascura (rimuove?) ciò che sta alla superficie delle cose. La superficie delle cose (il fatto che M. dia consigli malvagi) è considerata *mera* superficie: da questo atteggiamento – io direi: non fenomenologico, che non guarda il fenomeno – scaturisce un primo fraintendimento grossolano, non si comprende il carattere universale, scientifico (nel senso di filosofico) del pensiero di M.

Nello stesso capoverso (STRAUSS 2), però, S. individua un occultamento uguale e contrario, potremmo forse dire complementare nell'altra opinione erudita (dunque non fenomenologica, disattenta a quella superficie delle cose su cui invece si focalizza la vecchia opinione), quella secondo la quale M. è uno “scienziato”. Costoro infatti intendono per scienza la scienza avalutativa, che non enuncia giudizi di valore, che non è normativa. Ma M. non si è mai sognato di non essere normativo. Leggiamo in STRAUSS 2:

mente per indicare tale modo. Egli è riconosciuto come esempio classico di come non si dovrebbe pensare ed agire politicamente. Callicle e Trasimaco, che espressero pure malvagie teorie a porte chiuse, sono figure platoniche, e gli ambasciatori ateniesi, che espongono la stessa dottrina nell'isola di Melos in assenza della gente comune, sono personaggi degni di Tucidide. Machiavelli proclama apertamente e trionfalmente una dottrina corruttrice, che antichi scrittori hanno insegnato segretamente oppure con chiari segni di dissenso. Egli dice in proprio nome cose irritanti che antichi scrittori hanno detto per bocca dei loro personaggi (1). Solo Machiavelli ha osato esprimere la cattiva dottrina in un libro, ed in nome proprio.

Facciamo attenzione: quel che qui S. sta mettendo in rilievo è che il contenuto dell'insegnamento di Machiavelli, per un verso, ci appare come una ripetizione di cose già dette, per altro, invece non è una ripetizione. I consigli malvagi di M. non sono poi tanto diversi dalle considerazioni dei Meli nel celebre dialogo con gli Ateniesi in Tucidide o da quello che dicono personaggi platonici come Callicle o Trasimaco. Ciò che li rende diversi è il modo in cui sono esposti dall'autore. L'opinione antiquata ed ingenua è proprio questo che ci fa capire: la reazione di indignazione, i denigratori di M. ci mostra qualcosa: mostra il modo in cui è apparso l'insegnamento di Machiavelli. L'insegnamento di M. è apparso, quando si è prodotto, come scioccante, perché mai nessuno aveva prima di M. osato esprimere a proprio nome quel che pure era noto a tutti, ma veniva comunicato in modo cauto, con degli accorgimenti, con chiari segni di dissenso, quasi a volerlo negare nell'atto stesso in cui veniva comunicato. Questa reazione scioccata dei primi lettori di M. ci dice qualcosa sull'origine dell'insegnamento di M., sulla sua genesi. Essa è preziosa proprio per accedere alla dimensione dei motivi ossia dell'origine dell'insegnamento di M. Cioè: questo shock destato dall'insegnamento di M. è, per così dire, la registrazione, il sismografo, la registrazione sismografica di un evento: è appunto a questo evento, questo "venir alla presenza" dell'insegnamento di M. che costituisce propriamente il problema di Strauss.

Potremmo dire: la comprensione storica che Strauss intende compiere è comprensione dell'insegnamento di M. allo *status nascendi*. Strauss si interessa all'atto di nascere, di venir fuori, di uscire dalla segretezza, dunque di affrancarsi da quelle cautela in cui le medesime opinioni espresse dai personaggi di Platone o da quelli di Tucidide erano rimaste avvolte. Dopo questo richiamo all'opinione iniziale riguardo a M., S. fa riferimento ad un altro modo di interpretare il pensiero di M., quello degli studiosi del nostro tempo. Si tratta di una tesi interpretativa "sofisticata", non ingenua, non *simple*, come quella antiquata. Gli studiosi del nostro tempo considerano M. non uno che voleva insegnare ad essere malvagi, ma un patriota, uno che voleva che l'Italia fosse salvata dagli stranieri. Dello stesso tipo, allo stesso genere di opinioni sofisticate, non ingenua è l'opinione secondo cui M. era uno scienziato della politica (il "Leonardo della politica", come diceva Holschki, un celebre interprete di Machiavelli), uno scienziato della società. Riguardo a questo atteggiamento interpretativo, Strauss avverte (STRAUSS 2):

	<p>Tuttavia questo vieto e semplice verdetto, per quanto giusto, non è esauriente. La sua insufficienza giustifica in qualche misura le vedute più sofisticate adottate dagli studiosi del nostro tempo. Machiavelli ci dicono, è tanto poco un teorico del male, da essere un patriota appassionato o uno studioso scientifico della società, o tutte e due le cose insieme. Ma ci si può domandare se gli studiosi alla moda non sbagliano più gravemente di quelli della semplice ed antica maniera, o se ciò che sfugge agli eruditi più agiornati non sia molto più importante di ciò che sfugge agli ingenui studiosi della vecchia maniera, per quanto possa essere vero che qualcosa di essenziale, che è ignorato dagli scrittori alla moda sia inadeguatamente analizzata e quindi male interpretata dai critici nobili ed ingenui. Non sarebbe il solo caso in cui « una piccola filosofia » (2) genera enormi errori, dai quali resta immune la folla dei non filosofi.</p>
--	---

Dunque, in sostanza, per S. sembra voler prendere una posizione critica tanto nei confronti dei vecchi quanto dei nuovi. Ad entrambi sfugge qualcosa di essenziale: sembrerebbe che entrambi facciano il medesimo errore, ma in senso inverso: gli uni si fermano alla superficie e trascurano il cuore delle cose, gli altri vanno al cuore delle cose e trascurano la superficie. Certo è però che per Strauss all'opinione più sofisticata sfugge qualcosa di più essenziale: questi interpreti “si sbagliano più gravemente”. Dunque l'opinione tradizionale, l'opinione che nasce dall'indignazione per i terribili consigli di M. per Strauss è più interessante. Per capire perché occorre leggere il seguente passo (STRAUSS 4):

	<p>Non si può vedere il vero carattere del pensiero di Machiavelli se non ci si libera della influenza del pensiero di Machiavelli stesso. Ad ogni fine pratico ciò significa che non si può apprezzare il vero carattere del pensiero di Machiavelli, se non si riacquista per sé ed in sé l'eredità premoderna del pensiero occidentale, insieme biblico e classico. Per far giustizia a Machiavelli occorre guardare da un punto di vista premoderno verso un Machiavelli interamente inaspettato e sorprendente, che è nuovo e strano, piuttosto che guardare retrospettivamente dall'oggi verso un Machiavelli che è divenuto antico e proprio nostro, e pertanto quasi buono. Questo modo di procedere è necessario anche per una comprensione meramente storica. Machiavelli conosceva</p>
<p>Al posto di “che è emerso qual e dopo di lui”, leggi: “che è emerso come se fosse dietro alle sue spalle”</p>	<p>il pensiero premoderno; esso lo precedeva. Egli non avrebbe potuto conoscere il pensiero del nostro tempo, che è emerso, quale è, dopo di lui. che emerse come se fosse dietro alle sue spalle</p>

Concentriamoci ora su quel Strauss dice quando comincia:

“Per fare giustizia a Machiavelli occorre guardare da un punto di vista premoderno verso un Machiavelli interamente inaspettato e sorprendente, che è nuovo e strano, anziché guardare retrospettivamente a partire dall'oggi (*look backward from today*) verso un Machiavelli *who has become old and our own*, che è ormai divenuto vecchio e che fa parte di noi, e quindi quasi buono”

Si tratta secondo me di un passo decisivo per capire l'attitudine di Strauss verso M. ed in generale verso ogni pensiero che ha studiato. Un atteggiamento che di nuovo possiamo caratterizzare come fenomenologico in senso sia husserliano sia heideggeriano: nessuno forse più di Heidegger ha praticato questo sguardo verso gli autori come nuovi ed inaspettati. Uno che non è *backward from today*, che “guarda all'indietro dall'oggi”, ossia, in parole semplici, col proposito di attualizzare, di vedere che cosa un autore anticipa. Questa affermazione contiene diverse implicazione che vanno pazientemente analizzate. Cominciamo con il notare quello che dovrebbe risultarvi chiaro a partire dalle considerazioni che ho fatto fin qui. Strauss dice che bisogna guardare ad un M. interamente inaspettato e sorprendente, che è nuovo e strano (*strange*, anche: *straniero*). Si tratta appunto di quello che ho detto prima: Strauss è interessato alla dottrina di M. in *statu nascendi*, nell'atto in cui

viene alla presenza. Quando nasce la dottrina di M. è nuova e strana, è inaspettata e sorprendente. Capiamo dunque perché quell'opinione antiquata ed ingenua è per Strauss così importante: è essa, con l'indignazione che da essa promana, a darci un M. interamente nuovo e strano: “strano”, *strange* qui nel senso, evidentemente, di “estraneo”, che non ci appartiene, che addirittura ci repelle, appunto perché non è nostro.

Strange sta evidentemente in opposizione al successivo *our own*: M. - questo dovremmo ora cercare di capirlo meglio, è diventato parte di noi (*our own* = *nostro stesso, nostro proprio*: qui si potrebbe addirittura forse tradurre: *è diventato noi stessi*), ossia è diventato *old*, vecchio, antico, non è più nuovo e sorprendente. Questo modo di procedere, ossia guardare al testo che leggiamo non dall'oggi, ossia come non più sorprendente, – prosegue Strauss – è richiesto anche per una comprensione puramente storica. Perché? Perché una comprensione puramente storica deve procedere così, deve disporsi rispetto all'oggetto come qualcosa di sorprendente, ossia di nuovo e di straniero? Perché una comprensione puramente storica non deve guardare *backward from today*? Perché non deve cercare di “attualizzare” il testo, dunque di guardarlo dall'oggi?

Strauss dice: Machiavelli conosceva il pensiero che lo precedeva, non poteva conoscere il pensiero che viene dopo di lui, o meglio che “spunta alle sue spalle”, senza che egli se ne potesse accorgere. La metafora è curiosa ma secondo me è scelta intenzionalmente. Questa metafora crea qualcosa come una tensione tra due significati di essere prima, di precedenza, di essere alle spalle. Si crea qui una sorta di tensione tra la tradizione pre-moderna che sta dietro, dunque alle spalle di Machiavelli e che Machiavelli conosceva appunto perché sta alle sue spalle, e la tradizione moderna che pure, benché metaforicamente, sta alle spalle di M. Questa sta alle spalle di M. nel senso che è non è conosciuta da M., laddove la tradizione premoderna sta alle spalle di M. nel senso che è conosciuta da M.

Strauss credo che voglia dire con questa metafora che non è sufficiente dire che la tradizione moderna non è conosciuta da M. per l'ovvia ragione che viene dopo di lui e che quindi M. non poteva conoscerla. Non è in questo senso banale che il punto di vista dell'oggi, e dunque il guardare dall'oggi all'indietro verso M. non è adeguato. Strauss vuole piuttosto dire che, la tradizione moderna, benché non conosciuta da M., e quindi inadeguata a fornire il punto di partenza per capirlo, è tuttavia sorta da M. Cioè, letteralmente la tradizione moderna sorge grazie a M.: il punto di vista dell'oggi che non deve fornire il punto di partenza per guardare a M. non è affatto estraneo a M., ma è Machiavelli stesso. Il punto di vista moderno – detto in forma paradossale – è il punto di vista stesso di Machiavelli. Se non dobbiamo guardare a M. dal punto di vista dell'oggi è perché Machiavelli ci sta troppo vicino, è perché noi ragioniamo come M.: ci manca distanza storica verso di lui.

Questo Strauss lo dice quando scrive che non bisogna guardare ad un M. che diventato *old*, vecchio o antico e *our own*: la prospettiva dall'oggi è inadeguata perché – per così dire – si esaurisce in un gioco di specchi: vediamo un M. che è noi stessi che lo vediamo. Capiamo dunque perché una comprensione puramente storica deve seguire il procedimento di prospettare un Machiavelli interamente estraneo e nuovo, sorprendente e inaspettato: deve fare così altrimenti non comprendiamo un bel niente, non facciamo altro che guardare il riflesso di noi stessi.

E capiamo anche perché l'opinione di M. cattivo è così importante per S. Il M. buono, ossia l'opinione più recente che vede in M. non già il maestro di malvagità, ma un patriota o uno scienziato, è un M. guardato a partire dall'oggi, ossia un M. già assimilato, reso nostro proprio. Se M. appare come buono – vedremo ora qual per sommi capi questa diversa opinione – è perché è diventato parte di noi, perché ha già aperto il nostro sguardo, prima ancora che cominciamo a metterlo a tema. E' questa estrema vicinanza di M., questa estrema attualità di M. a costringerci nella necessità ricreare la distanza storica: il che significa compiere un percorso di *affrancamento* dal presente. C'è, nella comprensione storica quale la concepisce Strauss, una esigenza di inattualità,

di rendere *non attuale lo sguardo*: un punto questo che si potrebbe a buon diritto avvicinare a Nietzsche, alle *Considerazioni inattuali, Unzeitgemaesse Betrachtungen*. Ma con lo stesso diritto si potrebbe avvicinare alla riduzione husserliana, che è essa pura una disattualizzazione dello sguardo, un affrancamento dello sguardo dal vincolo del presente, di ciò che è dato qui ed ora. Per non parlare di Heidegger, la cui operazione di *Destruktion* è appunto una “depresentificazione”, una *Entgegenwaertigung*. Non so se questa esigenza di disattualizzare il discorso, sollevata da Strauss (ma che è sollevata anche da altri pensatori che hanno cercato di capire che cos'è la comprensione storica) vi risulti comprensibile. Sembra infatti ovvio pensare che l'occupazione di chi fa storia non ha senso se, nell'occuparci del passato, non ci occupiamo del presente. Sembra ovvio separare “quel che è vivo da quel che è morto” di un pensiero, per valorizzare appunto quel che è vivo, attuale.

Strauss sembra avere dei dubbi o delle perplessità sulla nostra capacità di individuare quel che è vivo di un pensiero: la sua preferenza accordata alla opinione tradizionale è un riflesso di questo dubbio. Il suo dubbio cioè verte sulla capacità di identificare noi stessi (noi stessi, intendo non un noi psicologico – ammesso che ve ne sia uno – ma il noi della nostra cultura, chi siamo in termini di civiltà, cultura, visione del mondo: quello che con incredibile disinvoltura come se fosse la cosa del mondo più facile a capirsi chiamiamo cultura occidentale, “occidente” ecc.). Quello che emerge dalla lettura dei testi di Strauss è una sorta di scetticismo a questo riguardo: niente è più enigmatico, ambiguo, ambivalente del profilo di quel che chiamiamo “occidente”.

S. si limita a dire che l'opinione superficiale non è esauriente: essa pone appunto un problema. Quello che qui St. sviluppa non è il problema, ma il modo in cui secondo lui il problema, la difficoltà viene stornata, evitata, messa a tacere, occultata. L'occultamento del problema è quello che producono “le più sofisticate vedute degli studiosi del nostro tempo” i quali negano l'opinione dell'antimachiavellismo, affermando che in realtà M. non è un teorico del male, ma un patriota e/o uno scienziato. A costoro sfugge il problema: sfugge loro qualcosa che è più importante di ciò che sfugge agli studiosi alla vecchia maniera, ossia ai denigratori di M. che semplicemente si appoggiano alla superficie delle cose. Che cosa sfugge, che cosa occultano costoro? La prima osservazione (STRAUSS 2) riguarda la tesi di M. patriota: essa occulta il carattere universale dell'insegnamento di M., riduce M. ad un fiorentino, non vede la “riflessione completa” che il suo patriottismo suppone. Dunque S. non nega che M. sia un patriota: la questione è però che, interpretandolo come un patriota, non si vede l'altra dimensione, quella scientifica, universale.

Potremmo dire: un conto è il patriottismo di M. (che è innegabile, per Strauss), un altro conto è l'interpretazione, la concettualizzazione di M. come un patriota: a quest'ultima sfugge il cuore delle cose, e sfugge appunto perché “spregia”, trascura (rimuove?) ciò che sta alla superficie delle cose. La superficie delle cose (il fatto che M. dia consigli malvagi) è considerata *mera* superficie: da questo atteggiamento – io direi: non fenomenologico, che non guarda il fenomeno – scaturisce un primo fraintendimento grossolano, non si comprende il carattere universale, scientifico (nel senso di filosofico) del pensiero di M. Nello stesso capoverso (STRAUSS 2), però, S. individua un occultamento uguale e contrario, potremmo forse dire complementare nell'altra opinione erudita (dunque non fenomenologica, disattenta a quella superficie delle cose su cui invece si focalizza la vecchia opinione), quella secondo la quale M. è uno “scienziato”. Costoro infatti intendono per scienza la scienza valutativa, che non enuncia giudizi di valore, che non è normativa. Ma M. non si è mai sognato di non essere normativo.

IV

Cominciamo la lettura dal secondo capitolo del libro di Strauss. Questo capitolo secondo del libro fu pubblicato la prima volta da Strauss in una rivista, “The American Political Science Review”, con il titolo *Machiavelli'intention: The Prince*. In questa prima versione (che è quasi identica a

quella poi pubblicata nel libro) Strauss presenta il testo suddiviso in paragrafi titolati. E' molto utile tenere presente questa titolazione per orientarsi nel testo. Dunque, la parte di testo che nel libro che avete sott'occhio va dalla pagina 55 alla pagina 57, reca il titolo: *Il principe combina le caratteristiche di un trattato e di un pamphlet (tract for the time = opuscolo di attualità)*. Un pamphlet (termine francese traducibile con libello) è un breve saggio. L'autore sostiene, con esso, un argomento di attualità (sociale o politica) in modo dichiaratamente di parte e con intento polemico o satirico; ha lo scopo di risvegliare la coscienza popolare su un tema che divide.

Trattato e discorso politico: si tratta anzitutto di una osservazione circa il genere letterario a cui il Principe va ricondotto. Mediante questa osservazione circa il genere letterario, però, Strauss solleva implicitamente un problema filosofico più ampio: il problema che potremmo definire del rapporto tra teoria e prassi, filosofia e politica, scienza e società, *episteme* e *doxa* (e dunque, tra eternità e tempo, essenza e fatti, verità ed empiria, universale e particolare). Io credo che per apprezzare lo spessore filosofico del discorso di Strauss non bisogna dimenticare questo punto: l'attenzione di Strauss alla *retorica* del Principe, ossia all'aspetto letterario, alla forma letteraria, è un modo di accesso al *contenuto* del Principe: l'articolazione del rapporto (eterno/tempo, natura/storia, episteme doxa ecc.) si dà linguisticamente [ma questo non vuole dire che sia un fatto linguistico: il fatto linguistico ha senso fenomenologico, è luogo di manifestazione].

Dunque facciamo sin dall'inizio attenzione al fatto che le osservazioni sulla forma, le osservazioni in senso lato filologiche, relative alla parola, all'espressione introducono alla dimensione del contenuto, il quale non si rivela se non per il tramite dell'espressione. Le prime osservazioni di Strauss mirano a mostrare perché si può dire, come è stato detto dalla maggior parte degli interpreti moderni, gli interpreti che non sono detrattori di Machiavelli che P (= Principe) ha un intento scientifico:

Leggi prime due righe (STRAUSS 55, traduzione va un po' modificata): “Molti scritto hanno tentato di definire lo scopo del Principe usando il termine 'scientifico'. Questa definizione è plausibile ed anche feconda, posto che sia intesa nel suo senso proprio” .

L'osservazione va naturalmente intesa bene: Strauss dice contemporaneamente che si può dire che il P. è un libro scientifico, ma che questa definizione richiede che ci si intenda su che cosa sia “scienza”. Leggiamo ora STRAUSS 65: “Il Principe è chiaramente (*obviously* = ovviamente) una combinazione di un trattato e di un opuscolo di attualità (pamphlet). Ma il modo in cui questa combinazione è operata non è *obvious*: l'ultimo capitolo irrompe come una sorpresa”. Tralasciamo per ora questo riferimento all'ultimo capitolo che affronteremo a breve: ora l'importante è guardare a quello che S. dice, ossia che la combinazione non è ovvia. Chiediamoci: in che senso Strauss dice che tale combinazione, ossia - ripeto - l'essere il P sia un trattato scientifico sia un discorso volto alla prassi, non è ovvia? Non è ovvia, anzitutto, nel senso in questa combinazione è intesa dagli interpreti moderni che scorgono nel P una intenzione scientifica. Per costoro, ossia per l'interpretazione che sin dall'ottocento è stata data di P quale trattato scientifico, P è *ovviamente* tanto scientifico quanto pratico, tanto universale quanto particolare: i questa prospettiva interpretativa la combinazione è in se stessa chiara: Machiavelli estrae della massime universali dalla osservazione dei fatti storici, compie dunque un processo di universalizzazione al fine di predisporre delle regole applicative. La Dedicà del Principe è al proposito la fonte più eloquente:

Sogliono, el più delle volte, coloro che desiderano acquistare grazia appresso uno Principe, farseli incontro con quelle cose che infra le loro abbino più care, o delle quali veggino lui più delectarsi; donde si vede molte volte essere loro presentati cavalli, arme, drappi d'oro, prete preziose e simili ornamenti, degni della grandezza di quelli. Desiderando io adunque, offerirmi, alla vostra Magnificenzia con qualche testimone della servitù mia verso di quella, non ho trovato intra la mia suppellettile cosa, quale io abbia più cara o tanto esistimi quanto la cognizione delle azioni delli uomini grandi, imparata con una lunga esperienza delle cose moderne et una continua lezione delle antique: le quali avendo io con gran diligenza lungamente escogitate et esaminate, et ora in uno piccolo volume ridotte, mando alla Magnificenzia Vostra. E benché io iudichi questa opera indegna della presenza di quella, tamen confido assai che per sua umanità li debba essere accetta, considerato come da me non li possa esser fatto maggiore dono, che darle facultà di potere in

brevissimo tempo intendere tutto quello che io in tanti anni e con tanti mia disagi e pericoli ho conosciuto. La quale opera io non ho ornata né ripiena di clausule ample, o di parole ampullose e magnifiche, o di qualunque altro lenocinio o ornamento estrinseco con li quali molti sogliono le loro cose descrivere et ornare; perché io ho voluto, o che veruna cosa la onori, o che solamente la varietà della materia e la gravità del subietto la facci grata. Né voglio sia reputata presunzione se uno uomo di basso et infimo stato ardisce discorrere e regolare e' governi de' principi; perché, così come coloro che disegnano e' paesi si pongano bassi nel piano a considerare la natura de' monti e de' luoghi alti, e per considerare quella de' bassi si pongano alto sopra monti, similmente, a conoscere bene la natura de' populi, bisogna essere principe, et a conoscere bene quella de' principi, bisogna essere popolare.

Pigli, adunque, Vostra Magnificenzia questo piccolo dono con quello animo che io lo mando; il quale se da quella fia diligentemente considerato e letto, vi conoscerà drento uno estremo mio desiderio, che Lei pervenga a quella grandezza che la fortuna e le altre sue qualità li promettono. E, se Vostra Magnificenzia dallo apice della sua altezza qualche volta volgerà li occhi in questi luoghi bassi, conoscerà quanto io indegnamente sopporti una grande e continua malignità di fortuna.

La dedica è dunque una dichiarazione di intenti: M. ci dice che cosa vuole fare nel P. Quello che leggiamo a p. 55 del libro di Strauss riassume una possibile interpretazione di questa dichiarazione di intenti. STRAUSS 55:

Torniamo ancora una volta all'inizio. Nella epistola dedicatoria, Machiavelli ci dà tre indicazioni sull'argomento del libro: egli vi ha infuso ogni sua conoscenza delle azioni dei grandi uomini sia antichi che moderni; egli osa discutere il governo dei principi e dare le regole di esso; egli possiede la conoscenza della natura dei principi. Come risulta dall'epistola dedicatoria, dal libro stesso, e da quanto lo stesso autore dice altrove (1), la conoscenza delle azioni dei grandi uomini, ossia la conoscenza storica, fornisce solo materiali per la conoscenza di che cosa sia il governo del principe, delle caratteristiche delle varie specie di principati, delle regole da seguire per acquistare o conservare il potere del principe, e, infine, della natura dei principi. Il *Principe* è inteso a fornire solo una conoscenza dell'ultima specie. Questa specie di conoscenza, conoscenza dell'universale o generale in quanto distinta da quella del particolare, è chiamata filosofica o scientifica. Il *Principe* è un libro scientifico, perché ci dà una dottrina generale basata su ragionamenti tratti dalla esperienza, e tale da sviluppare questi ragionamenti. La dottrina è in parte teorica (conoscenza della natura dei principi) ed in parte pratica (conoscenza delle regole che il principe deve seguire). In coerenza col fatto che il *Principe* ||

Se ora torniamo alla dedica, non possiamo non notare che la dichiarazione di intenti stessa, ha sì un contenuto scientifico, indica certamente in modo chiaro lo scopo razionale, universale, essenziale perseguito da M. nel P., ma, per altro verso, è fortemente connotata dalle circostanze in cui tale dichiarazione di intenti è scritta. M., nel brano che abbiamo letto, si rivolge ad un principe che chiama con il titolo ossequioso di “magnificenza vostra”. Chi è questo personaggio? Dagli studi storici veniamo a sapere che la Magnificenza Vostra è Lorenzo II de Medici.

Nel 1512 Lorenzo II de' Medici, sotto gli auspici del Papa Giulio II e, soprattutto, con la forza delle armi messagli a disposizione dagli Spagnoli, aveva conquistato Firenze ponendo così fine alla breve vita della Repubblica di Firenze. A causa di questo rivolgimento politico – ricordo – Machiavelli era stato deposto dalla carica di Segretario della Cancelleria e, peraltro subì anche un processo, fu accusato di aver cospirato contro i nuovi potenti e subì sia il carcere e la tortura. Machiavelli venne poi liberato in seguito ad una amnistia che il Signore di Firenze, appunto Lorenzo II, decretò per festeggiare il fatto che un altro discendente della famiglia de Medici, Giovanni di Lorenzo de' Medici, era stato eletto Papa nel 1513 con il nome di Leone X. Siccome su questi fatti, date e persone è facile fare confusione provo a fare un schema. C'è un primo e più famoso Lorenzo de' Medici (detto Lorenzo il Magnifico) che era stato Signore di Firenze fino al 1492 anno della sua morte. Fu un abilissimo uomo politico (oltre che un uomo molto colto) e riuscì con la sua politica a mantenere un equilibrio tra gli stati italiani. Alla sua morte, nel 1492 gli succedette il figlio Piero de' Medici, molto meno abile di lui (pensate che mentre Lorenzo, ossia il padre, fu detto il Magnifico, Piero, il figlio, fu detto “il fatuo”). Talmente incapace che proprio durante il suo governo avvenne un fatto disastroso che avrà conseguenze per tutto il secolo seguente: il Re di Francia Carlo VIII decise di invadere l'Italia nel 1494, appena due anni

dopo la morte di Lorenzo il Magnifico, con il quale probabilmente una cosa del genere non sarebbe mai accaduta. Benché l'impresa non riuscì, Carlo VIII fu costretto alla ritirata, questo evento inaugurò un lungo periodo di invasioni che determinò la fine dell'equilibrio tra gli stati italiani. Ora, quando Carlo VIII invade la penisola italiana, con l'aiuto dello stesso Piero de' Medici, i fiorentini ebbero un sussulto d'orgoglio repubblicano: cacciarono Piero e proclamarono la Repubblica di Firenze, quella Repubblica dalla quale Machiavelli ebbe l'incarico di Segretario della Prima Cancelleria (una sorta di Consigliere politico con mansioni soprattutto, ma non solo, di politica estera). Piero de' Medici ebbe gli altri un figlio, il Lorenzo II a cui Machiavelli dedica il Principe e che, come ho detto, è colui che dopo la breve parentesi della Repubblica, segna il rientro della famiglia de' Medici a Firenze. Lorenzo II è dunque il nipote di Lorenzo il Magnifico. L'altro Medici che ho menzionato prima, importante perché diventando Papa, fa sì che i Medici diventino una famiglia potentissima, è Giovanni de' Medici (eletto Papa, ricordo, con il nome di Leone X nel 1513): questo Giovanni de' Medici era il fratello di Piero, dunque figlio di Lorenzo il Magnifico e zio di Lorenzo II. Dunque, in sintesi:

Lorenzo I de' Medici (Lorenzo il Magnifico) muore nel 1492

Piero de' Medici (ultimo Medici prima della Repubblica 1494)

Giovanni de' Medici (importante perché diventa Leone X - 1513)

Lorenzo II (nuovo signore di Firenze nel 1513, destinatario della dedica del Principe)

Vedremo che Strauss parlerà molto di Lorenzo. Ne parlerà non in termini storico-biografici, bensì ne parlerà come di quel “particolare” a partire dal quale il contenuto universale del P. non può essere compreso. Ma rimaniamo alla nostra lettura della dedica. Se la osserviamo con attenzione, quello che colpisce è che il modo in cui M. parla del contenuto sobrio e scientifico, del carattere universale e per così dire 'distaccato' di quello che dirà nel Principe, – questo modo è tutt'altro che sobrio, scientifico, universale e distaccato. Il modo in cui indica il contenuto scientifico non è affatto scientifico, non è alieno da quelle clausole ampullose, da quei lenocini, ossia da quelle lusinghe che M. dice di non voler fare. Potremmo dire che Machiavelli critica la retorica in modo fortemente retorico. Il suo richiamo al distacco ed all'imparzialità dell'osservatore scientifico è tutt'altro che distaccato e imparziale: Machiavelli spera che Lorenzo, dall'alto della posizione di potere, rivolga lo sguardo verso di lui che mangia la polvere (la estrema malignità di fortuna...).

M. è dunque un ipocrita? Non è a questa conclusione che Strauss ci vuole spingere, benché sicuramente Strauss ritenga che P è incomprensibile se non si tiene conto del carattere dissimulatorio del suo discorso. Certamente M. per Strauss è un attore (*ypokrites* in greco significa “attore” donde “dissimulatore”, ma non ha il significato reprobato che ha l'italiano “ipocrita”)

Ora, queste osservazioni sulla *Epistula dedicatoria*, ossia sulla dedica, potrebbero apparirvi esagerate, capziose. In fondo, potreste replicarmi, è più ragionevole pensare che M., trovandosi in difficoltà, e volendo soprattutto uscire dalla umiliante condizione di inattività in cui si trovava, dopo aver compiuto lo sforzo di scrivere il P, abbia pensato di aggiungervi una dedica utile ai suoi scopi personali. Questo non ci dice nulla sul contenuto, sul senso del P., se non che M. non era un professore universitario, non aveva uno stipendio e dunque cercava di darsi da fare come qualsiasi povero diavolo costretto a dover sbarcare a sbarcare il lunario. Questa soluzione del problema posto dalla Dedica potremmo definirla una soluzione biografica. Essa potrebbe essere accettabile se non fosse che proprio quel Lorenzo a cui il P è dedicato spunta di nuovo fuori nel capitolo conclusivo del libro, il ventiseiesimo (implicitamente, il nome di Lorenzo non viene mai fatto, ma il 26° è un appello, si rivolge ad un lettore che non può non essere la Magnificenza Vostra di cui parla nelle Dedica).

L'appello del 26° capitolo del Principe è espresso dal titolo: *exhortatio ad capessendam italiam in libertatemque a barbaris vindicandam*. Machiavelli in questo capitolo esorta un Principe, di cui delinea chiaramente i connotati a “prendere” “afferrare” l'Italia che deve essere 'vendicata' dai barbari verso la libertà (la *vindicatio* era l'atto con il quale nell'antico diritto romano un padrone poteva liberare uno schiavo). Il tema del 26° pone evidentemente il problema di quale sia il carattere del Principe: è un trattato scientifico, come sembra chiaramente indicare la Dedica e gran parte del contenuto dei primi 25 capitoli, oppure è un pamphlet, ossia è un discorso che sprona

all'azione, qualcosa di simile al discorso del capo di un partito politico?

Digressione. E' interessante tener presente una osservazione di Gramsci che Strauss certamente non conosceva ma che può essere utile a mettere a fuoco il problema sollevato da Strauss (benché l'interpretazione di Strauss è antitetica a quella di Gramsci):

Il carattere fondamentale del Principe è quello di non essere una trattazione sistematica ma un libro «vivente», in cui l'ideologia politica e la scienza politica si fondono nella forma drammatica del «mito». Tra l'utopia e il trattato scolastico, le forme in cui la scienza politica si configurava fino al Machiavelli, questi dette alla sua concezione la forma fantastica e artistica, per cui l'elemento dottrinale e razionale si impersona in un condottiero, che rappresenta plasticamente e «antropomorficamente» il simbolo della «volontà collettiva». [...] Anche la chiusa del Principe è legata a questo carattere «mitico» del libro: dopo aver rappresentato il condottiero ideale, il Machiavelli con un passaggio di grande efficacia artistica, invoca il condottiero reale che storicamente lo impersoni: questa invocazione appassionata si riflette su tutto il libro conferendogli appunto il carattere drammatico. [...] Nell'intero volumetto Machiavelli tratta di come deve essere il Principe per condurre un popolo alla fondazione del nuovo Stato, e la trattazione è condotta con rigore logico, con distacco scientifico: nella conclusione il Machiavelli stesso si fa popolo, si confonde col popolo, ma non con un popolo «genericamente» inteso, ma col popolo che il Machiavelli ha convinto con la sua trattazione precedente, di cui egli diventa e si sente coscienza ed espressione, si sente medesimezza: pare che tutto il lavoro «logico» non sia che un'autoriflessione del popolo, un ragionamento interno, che si fa nella coscienza popolare e che ha la sua conclusione in un grido appassionato, immediato. La passione, da ragionamento su se stessa, ridiventa «affetto», febbre, fanatismo d'azione. Ecco perché l'epilogo del Principe non è qualcosa di estrinseco, di «appiccicato» dall'esterno, di retorico, ma deve essere spiegato come elemento necessario dell'opera, anzi come quell'elemento che riverbera la sua vera luce su tutta l'opera e ne fa come un «manifesto politico».

Dunque, la collocazione del 26° pone un problema interpretativo a cui Gramsci allude. A questo problema anche Strauss allude, dopo aver detto che P appare al suo inizio non solo come un trattato, ma come un trattato scolastico, dicendo (STRAUSS 56):

	<p>In pari tempo, tuttavia, il libro è l'opposto di un'opera distaccata e scientifica. Mentre comincia con le parole: «tutti gli stati, tutti e domini che hanno avuto e hanno imperio sopra gli uomini», esso finisce con le parole: «Ché l'antico valore nell'italici cor non è ancor morto».</p> <p>Esso culmina con un appello appassionato all'azione — un appello rivolto ad un principe italiano del suo tempo, a compiere la più gloriosa impresa possibile e necessaria, subito e senza indugio. Finisce come un'opera scritta per il suo tempo. Infatti l'</p>
--	--

Dunque, cerchiamo di fissare bene l'attenzione sul problema che Strauss sta mettendo in rilievo. Strauss sta, per così dire, delineando una duplice dimensione temporale. Ci sono due tempi, due diverse temporalità. In questa parte che abbiamo letto ora, Strauss parla del tempo *per* il quale o meglio *nel quale* il Principe è composto: Il Principe è rivolto a Lorenzo: uso il nome proprio perché è Strauss stesso che farà questo uso del nome proprio: Lorenzo sta per il tempo, per la contingenza storica in cui il Principe sta e verso cui è rivolto. Nella parte precedente che intenzionalmente non ho letto per far risaltare meglio questo punto, Strauss aveva detto:

	<p>che il principe deve seguire). In coerenza col fatto che il <i>principe</i> è un libro scientifico e non storico, solo tre dei ventisei titoli dei capitoli contengono nomi propri (2). Quando, nei <i>Discorsi</i>, Ma-</p>
--	---

<p>Il traduttore ha qui omesso alcune parole. Dopo: “fra l'arte o prudenza e il caso”, aggiungi: “cioè la relazione dell'arte o prudenza con il caso, l'accidentale, ciò che si presenta, l'opportunità, nel governo degli affari pubblici”.</p>	<p>chiavelli si riferisce al <i>Principe</i>, lo chiama « trattato » (3). Per intanto noi definiremo il <i>Principe</i> un trattato, intendendo per « trattato » un libro che espone una dottrina generale del carattere indicato. Nella misura in cui il <i>Principe</i> è un trattato, esso ha un chiaro disegno e i suoi argomenti procedono in linea retta, senza scendere o salire. Esso si compone a prima vista di due parti. La prima parte espone la scienza o arte del governo del principe, mentre la seconda affronta il problema tradizionale dei limiti dell'arte o prudenza, o la questione del rapporto fra l'arte o prudenza e il caso. Più specificamente, il <i>Principe</i> si compone di</p>
--	---

Dunque qui Strauss dice che, conformemente al suo carattere di trattato scientifico, il P ha una parte teoria e una parte pratica: il fatto che sia un trattato scientifico non esclude che sia rivolto alla prassi. In un certo senso è ovvio che un trattato scientifico di politica sia rivolto alla prassi. Conformemente al suo carattere di trattato scientifico, quindi, il P. ha una parte – i capp. 24-25, ma soprattutto il 25°, in cui si tratta di un tema o questione che Strauss definisce *time-honored*, tradizionale, il problema del rapporto tra la prudenza, ossia la ragione, la riflessione razionale dell'uomo prudente e l'occasione (è il problema aristotelico del *kairos*).

Leggiamo per ora solo l'incipit del fondamentale capitolo 25°:

Quantum fortuna in rebus humanis possit, et quomodo illi sit occurrendum.

[Quanto possa la Fortuna nelle cose umane, et in che modo se li abbia a resistere]

E' non mi è incognito come molti hanno avuto et hanno opinione che le cose del mondo sieno in modo governate dalla fortuna e da Dio, che li uomini con la prudenzia loro non possono correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno; e per questo, potrebbero iudicare che non fussi da insudare molto nelle cose, ma lasciarsi governare alla sorte. Questa opinione è suta più creduta ne' nostri tempi, per la variazione grande delle cose che si sono viste e veggonsi ogni dì, fuora d'ogni umana coniettura. A che pensando io qualche volta, mi sono in qualche parte inclinato nella opinione loro.

Rimaniamo ancora sul tono delle osservazioni straussiane: possiamo qui capire perché Strauss dica che la questione agitata qui sia *time-honored*: il problema è posto in termini del tutto tradizionali. Nei termini di un trattato: è il problema dello spazio di gioco della prudenza, del margine di accidentalità o contingenza su cui l'uomo può contare. Vi ricordo la distinzione aristotelica delle cose naturali e delle cose che possono essere altrimenti. Tutto questo per dire che la questione è tradizionale: è il modo tradizionale in cui il tempo compare nella riflessione etico-politica tradizionale.

Ora, riprendiamo il brano più in basso che stavamo leggendo. Dopo aver messo in evidenza l'aspetto di trattato scientifico, Strauss, come abbiamo visto, afferma che per altro verso, P è tutt'altro che scientifico e distaccato, è un pamphlet politico, scritto per il proprio tempo. Strauss aggiunge questa osservazione secondo me decisiva per capire il problema che sta sollevando. STRAUSS 56:

	<p>... Finisce come un'opera scritta per il suo tempo. Infatti l'ultima parte non tratta semplicemente del problema generale relativo al rapporto tra prudenza e caso, ma si occupa anche di ciò che è contingente anche in un altro senso del termine. I capitoli</p>
--	--

La prima parte, ossia i capitoli 1-25, trattano del contingente, ossia, in inglese, qui, *accidental*, l'accidentale: lo abbiamo visto, nel capitolo 25° M. pone il problema del rapporto tra la virtù umana e l'accidentalità. Tutto il Principe parla degli accidenti, e del resto il P. è anche una

riflessione sulla storia, sulla storia romana e sulla storia contemporanea. Tuttavia Strauss dice che nel 26°, ossia nell'esortazione a pigliare l'Italia rivolta a Lorenzo, Machiavelli tratta dell'accidentale in un altro senso, in un senso diverso da quello per cui ne parla nel 25°: in quale senso? Credo che Strauss voglia dire che l'accidentale, il contingente, la temporalità, nel 26° irrompe come una dimensione del tempo o dell'accidentalità che non può essere tematizzata dalla teoria. (Ci potrebbe forse aiutare la distinzione husserliana tra tempo della coscienza e coscienza del tempo.).

La difficoltà che presenta quella “combinazione di trattato e di pamphlet” che è il Principe è la difficoltà che si scorge una volta che si sia riflettuto che ogni tentativo di teorizzazione del tempo, dell'accidentale, del contingente, della situazione è ineluttabilmente consegnato ad una temporalità ulteriore, *la temporalità all'interno della quale si svolge la teorizzazione stessa*. Il problema è dunque quello della “trattazione” di questo tempo della coscienza, di questa accidentalità in cui la teoria accade. Leggiamo quel che Strauss dice per chiarire in quale altro senso il P. tratta dell'accidentalità (STRAUSS 56-57):

<p>Qui il traduttore fa un errore. Al posto di “c'è un contrasto <i>tipico</i> fra l'inizio...”, leggi: “c'è un contrasto <i>sorprendente</i> fra l'inizio...”</p>	<p>che è contingente anche in un altro senso del termine. I capitoli de <u>prossimi</u> alla discussione tematica del rapporto fra prudenza e fortuna (cap. 25) sono i soli in cui l'intestazione indica che essi trattano della situazione italiana del tempo. Il <i>Principe</i> non è il solo classico di filosofia politica che è insieme un trattato e uno scritto di attualità. Basta pensare al <i>Leviathan</i> di Hobbes o al <i>Governo civile</i> di Locke. Ma il caso del <i>Principe</i> non è tipico: c'è un contrasto tipico fra l'inizio, secco, per non dire scolastico e l'ultimo capitolo altamente retorico, che finisce con la citazione di una</p>
	<p>poesia patriottica in italiano. Non aveva forse Machiavelli l'ambizione di combinare i pregi della scolastica con quelli della poesia patriottica? Che forse una simile combinazione è necessaria per intendere le cose della politica? Come che stiano le cose, il</p>

All'altezza di pagina 57, subito prima del capoverso che comincia “Al contrario dei Discorsi, IL Principe offre...”, la prima edizione del testo presenta il seguente: *Il Principe combina una superficie tradizionale con un centro rivoluzionario*. Dunque le prime tre pagine argomentano la tesi su cui ci siamo intrattenuti ieri, secondo cui il P. si presenta sia come un trattato scientifico, sia come un pamphlet politico. Come ieri ho cercato di mostrarvi e come Strauss poi esplicitamente afferma, il carattere di Trattato e il carattere di pamphlet politico per Strauss sono da considerare come determinazioni opposte: con ciò intendo dire che tra esse non c'è un passaggio continuo, una pacifica coesistenza: il P è l'uno e l'altro, un trattato scientifico e un opuscolo di attualità. Come queste determinazioni opposte si combinino, come possano stare l'una insieme all'altra è il problema che il P. pone all'interprete: si tratta anzitutto del problema centrale degli studi machiavelliani di come il 26° capitolo si colleghi al resto dei capitoli. Ora, nel paragrafo che dobbiamo cercare di capire oggi, Strauss introduce un'altra coppia di opposti: il P. combina una superficie tradizionale e un nucleo rivoluzionario: questa opposizione tra centro e superficie richiama naturalmente alla mente la frase con cui abbiamo cominciato a ragionare, che abbiamo letto nella introduzione:

“Non v'è maggiore ostacolo alla retta intelligenza d'una cosa che accettare come vero o al contrario spregiare ciò che è ovvio e in superficie. Il problema che si presenta alla superficie delle cose, e solo alla superficie delle cose, è il cuore delle cose” (STRAUSS 5)

Come questa frase lascia subito intendere, Strauss vede il rapporto tra centro e superficie, tra essenza e apparenza come un rapporto problematico. Essenza e apparenza, centro e superficie, il dato e il modo in cui il dato si dà sono “opposti”, ossia non coesistono in un ordine logicamente coerente. Non sono io a chiamarli “opposti”. STRAUSS 64:

	È caratteristico del <i>Principe</i> il partecipare di due coppie di opposti; esso è insieme un trattato e un opuscolo di attualità ed ha una veste tradizionale ed un contenuto rivoluzionario. Fra
--	--

Strauss aggiunge che tra queste due coppie di opposti c'è una connessione e proporrà di interpretare la questione del 26° capitolo alla luce di queste due coppie di opposti. Ma ora non disponiamo ancora di tutti gli elementi per capire questo passaggio ulteriore che M. compie da pagina 64. Dunque ora dobbiamo capire questa tesi: che cosa intende dire Strauss quando afferma (nel titolo della prima edizione di questo testo) che il P. combina una superficie tradizionale con un centro rivoluzionario? Ossia, per usare le parole usate a p. 64: che cosa vuole dire Strauss quando afferma che il P. partecipa della coppia di opposti: nucleo rivoluzionario/ superficie tradizionale? Ieri, ho premesso che per capire quello che Strauss afferma occorre anzitutto scorgere l'articolazione interna della questione. Dire che il P è opera scientifica e opera politica (la prima coppia di opposti) , significa dire che P è scienza e politica, teoria e prassi: non si tratta semplicemente della questione specialistica, di teoria letteraria, della attribuzione del P ad un genere letterario. La questione del genere letterario è il modo in cui appaiono problemi filosofici ulteriori. Dico problemi perché appunto, si tratta di termini opposti, ossia di termini in contrasto, di termini che non si ordinano entro un quadro logicamente coerente. Anche ora dobbiamo anzitutto afferrare l'articolazione interna di questo problema che Strauss indica affermando che P partecipa della coppia di opposti tradizione/evoluzione.

Cominciamo con il leggere una osservazione che Strauss fa a p. 65, dunque nel paragrafo successivo (STRAUSS 65):

quando chiama il *Principe* un « trattato » (22). Come stanno le cose, è necessario aggiungere l'osservazione che, nel definire il *Principe* un libro rivoluzionario, abbiamo usato questo termine nel suo senso preciso: un rivoluzionario è un uomo che contesta la legge, la legge come tale, al fine di sostituirla con una legge nuova che egli crede migliore dell'antica.

Per S. quindi il nucleo rivoluzionario del *Principe* è espressione di una intenzione di sovvertimento della legge. Che cosa intende Strauss per “legge”? (Vi ricordo che il secondo libro importante di Strauss si intitola *Filosofia e legge*: un testo platonico che ha sollecitato molto l'attenzione di Strauss è le *Leggi* di Platone). Ebbene, Strauss intende per legge anzitutto il *nomos*, dunque non semplicemente la prescrizione legislativa, la norma giuridica, ma l'ordine convenzionale, ossia il modo in cui anzitutto l'uomo concepisce o, meglio, “vive” in modo preriflessivo l'ordine: la lingua, gli usi, le convenzioni, i riti [notate che nella tradizione averroista, il termine *lex* è sinonimo di religione: il titolo del libro di Strauss significa in sostanza Filosofia e religione: che usi il termine legge, è dovuto a ciò che vuole comprendere il fenomeno della religione dal punto di vista della tradizione pre-moderna, *non from today*, in cui la religione è oramai una esperienza vissuta, qualcosa che si oppone alla legge].

Dunque, poste queste premesse, capiamo subito che la “combinazione” di superficie tradizionale e nucleo rivoluzionario non può che apparire problematica: come è possibile *combinare* legge e rivoluzione, ossia fedeltà all'ordine tramandato e sovvertimento di questo stesso ordine? La tesi ermeneutica di Strauss, la sua proposta interpretativa è che M. compia nel P. un “doppio movimento” (*movement*: così lo chiama). Un movimento di ascesa il cui termine di partenza è costituito dalla adesione alla tradizione e il cui termine finale o (trattandosi di un movimento di ascesa) il cui apice è costituito da un insegnamento che si pone in radicale contrapposizione all'ordine tradizionale. A questo movimento di ascesa, segue, afferma Strauss un movimento di discesa: il movimento di discesa è una sorta di progressiva attenuazione della critica, dell'elemento rivoluzionario, antitradizionale, il quale sfocia, come vedremo proprio nel § 26°, il quale – così mi sembra – nell'interpretazione di Strauss appare *paradossalmente* come il più tradizionale dei paragrafi del *Principe*. Dico 'paradossalmente' perché ci aspetteremmo che il 26° capitolo, essendo la parte più politica, la parte in cui l'urgenza delle circostanze storiche si annuncia al massimo grado, debba essere considerato il paragrafo più rivoluzionario. Ed invece, come vedremo Strauss, arriverà dire che il 26° è, sì, il più politico dei paragrafi del *Principe*, ma è anche il più tradizionale, è quello in cui il portato rivoluzionario dell'insegnamento del P. è massimamente attenuato, dissimulato, occultato [da questo punto di vista quella di Strauss è una interpretazione specularmente opposta a quella di Gramsci, che pure ieri vi ho citato per farvi vedere una analogia di impostazione].

Strauss fa una sorta di rilievo sismografico: registra il movimento di ascesa del testo, che equivale ad una sorta di sisma che porta la tradizione ad oscillare (o a sussultare). Il primo sussulto lo si registra nel passaggio dai primi due capitoli al terzo. P. esordisce, secondo Strauss, in modo tradizionale. Vediamo in che cosa consiste questa tradizionalità, che cosa intende Strauss per inizio tradizionale del P. Se andiamo a vedere P2 ci rendiamo conto che domina una sorta di quiete naturale. M. parla dei principati ereditari come di principati naturali. Il quadro descritto in P 2 è un quadro dominato da queste sorta di quiete:

Dico, adunque, che nelli stati ereditarii et assuefatti al sangue del loro principe sono assai minori difficoltà a mantenerli che ne' nuovi; perché basta solo non preterire l'ordine de' sua antinati, e di poi temporeggiare con li accidenti; in modo che, se tale principe è di ordinaria industria, sempre si manterrà nel suo stato, se non è una straordinaria et eccessiva forza che ne lo privi, e privato che ne fia, quantunque di sinistro abbi l'occupatore, lo riacquista.

Noi abbiamo in Italia, in exemplis, el duca di Ferrara, il quale non ha retto alli assalti de' Viniziani nello 84, né a quelli di papa Iulio nel 10, per altre cagioni che per essere antiquato in quello dominio. Perché el principe naturale ha minori cagioni e minore necessità di offendere: donde conviene che sia più amato; e se straordinarii vizii non lo fanno odiare,

è ragionevole che naturalmente sia benevoluto da' sua. E nella antiquità e continuazione del dominio sono spente le memorie e le cagioni delle innovazioni: perché sempre una mutazione lascia lo addentellato per la edificazione dell'altra.

Leggiamo STRAUSS 57:

	<p>Seguiamo un poco più da presso questo movimento. La prima vista il <i>Principe</i> appartiene al genere tradizionale degli specchi dei principi, che sono indirizzati a principi legittimi, e il caso più tradizionale del principe legittimo è quello dell'erede non contestato. Machiavelli quasi apre il libro seguendo l'uso di chiamare il principe ereditario il « principe naturale ». Egli suggerisce che il naturale corrisponde a ciò che è stabilito o abituale, ordinario e ragionevole; o che è l'opposto di ciò che è violento. Nei primi</p>
--	--

M. presuppone così una equivalenza tra ciò che è naturale e ciò che è stabilito, convenuto, ereditato, tradito. Senonché M. sovverte proprio questa equivalenza (*naturale = ordinario, abituale*). Il carattere tradizionale dell'atmosfera d'esordio del P. è secondo Strauss percepibile anche per via del fatto che M. usa all'inizio fare riferimenti prossimi, prossimi sia temporalmente, sia spazialmente:

	<p>ragionevole; o che è l'opposto di ciò che è violento. Nei primi due capitoli egli usa solo esempi del suo tempo e quasi esempi dell'Italia contemporanea; non usciamo fuori dei limiti del fa-</p>
	<p>2 miliare. Non possiamo esimerci dal notare che nei <i>Discorsi</i>, che si aprono con la dichiarazione che egli vuole indicare nuovi modi e ordini, i primi due capitoli sono dedicati agli inizi remoti delle città e degli stati; qui noi immediatamente trascendiamo la dimensione di ciò che è familiare. Nel terzo capitolo del <i>Principe</i></p>

Nel terzo capitolo si produce invece una sorta di 'sussulto', la tradizione come a vacillare:

	<p>mensione di ciò che è familiare. Nel terzo capitolo del <i>Principe</i> egli continua a parlare del « naturale e ordinario », e del « ragionevole e ordinario », ma ora mette in chiaro che la natura favorisce ciò che è stabilito non più che il venir meno di ciò che è stabilito, o, in termini più generali, che il naturale e necessario sta in un certo rapporto di tensione con ciò che è abituale; dato che il desiderio di acquisizione è « naturale e ordinario » la deposizione di principi « naturali », la « estinzione del sangue antico », ad opera di un conquistatore straordinario è forse più naturale che la transizione pacifica e senza scosse da un'erede ordinario ad altro (7). In accordo con questo passo avanti, ora vengono alla</p>
--	---

Qui Strauss sembra avere presente i seguenti brani del capitolo 3° di P:

Ma nel principato nuovo consistono le difficoltà [notare l'avversativa con cui il capitolo incomincia: si entra in un nuova materia d'indagine che poi sarà quella che occupa tutto il centro della scena, n. d. R.]. E prima, se non è tutto nuovo, ma come membro, che si può chiamare tutto insieme quasi misto [M. fa qui riferimento ad una distinzione che aveva fatto in precedenza all'interno della classe dei principati nuovi, in quanto distinta dai principati ereditari: i principati possono essere assolutamente nuovi, ossia tali che vengono formati ex novo, dunque potremmo dire i principati che si costituiscono con un incipit rivoluzionario e i principati misti: questi sono detti misti perché chi li costituisce è già un principe in un altro territorio: ad esempio il Re di Francia quando occupa Milano, n. d. R.] quelli misti sono quelli conquistati da qualcuno che è già principe le variazioni sua nascono in prima da una naturale difficoltà, la quale è in tutti e' principati nuovi: le quali [le difficoltà? n. d. R.] sono che li uomini mutano volentieri signore, credendo migliorare; e questa credenza gli fa pigliare l'arme contro a quello; di che s'ingannano, perché veggono poi per esperienza avere peggiorato [la situazione che gli uomini, volendo migliorare, volentieri contribuiscono a determinare, si ritorce contro loro stessi, perché la conquista da loro favorita non può accadere che con violenza, n. d. R.]. Il che dipende da un'altra necessità naturale et ordinaria, quale fa che sempre bisogna offendere quelli di chi si diventa nuovo principe, e con gente d'arme, e con infinite altre iniurie che si tira dietro el nuovo acquisto; in modo che tu hai inimici tutti quelli che hai offesi in occupare quello principato, e non ti puoi mantenere amici quelli che vi ti hanno messo, per non li potere soddisfare in quel modo che si erano presupposto e per non potere tu usare contro

di loro medicine forti, sendo loro obligato; perché sempre, ancora che uno sia fortissimo in sulli eserciti, ha bisogno del favore de' provinciali a intrare in una provincia.

Si noti qui che M. parla di *naturale* difficoltà e di necessità *naturale e ordinaria*. S. evidentemente ha notato che il significato di “naturale” e “ordinario”, da P2 a P3 subisce uno slittamento: mentre in P2 il naturale e ordinario è ciò che favorisce il mutamento pacifico, non violento e quindi non costituisce alcuna difficoltà, ora, ad essere naturali e ordinarie, sono le difficoltà e le necessità, ossia ciò che dal punto di vista del precedente concetto di naturale è innaturale, è contro natura. Sicuramente poi Strauss ha presente un'altra osservazione di M., quella secondo cui, sempre in P3, “è cosa veramente molto naturale e ordinaria desiderare di acquistare”.

VI

Ieri abbiamo concluso sul tema del significato che Strauss attribuisce all'utilizzo machiavelliano degli esempi. Strauss punta la propria attenzione sul fatto che P presenta una alternanza di esempi moderni ed esempi antichi ed inoltre di esempi prossimi e di esempi distanti. Dunque, nel suo ragionamento ermeneutico sugli esempi machiavelliani, Strauss individua due dimensioni o due assi: una dimensione o un asse temporale e una dimensione e un asse spaziale. Gli esempi machavelliani sono disposti lungo un asse spaziale, cosicché alcuni risultano vicini (prossimi) sono esempi appartenenti al qui dello scrivente, laddove altri sono lontani (distanti), appartengono all'altrove dello scrivente. Ovvero, guardando l'altra dimensione, quella temporale, alcuni esempi sono moderni, altri sono antichi.

Badate che il termine moderno va inteso nel suo significato immediato, non in quello storiografico. Moderno significa (oltre che il periodo, di limiti variabili, convenzionalmente fissato tra la fine del medioevo e il Congresso di Vienna (1815): l'evo m.; l'età m.; storia m.), anzitutto “ciò che appartiene o si riferisce al nostro tempo o ai tempi più vicini a noi: idee, usi, costumi m.; le m. istituzioni; i m. ritrovati della scienza; le costruzioni m. della periferia. modèrno viene infatti dal lat. tardo *modernus*, der. dell'avv. *modo* «or ora, recentemente». Ecco è esattamente in questo senso che Strauss definisce moderni alcuni degli esempi di Machiavelli: essi sono accadimenti che hanno luogo *modo*, “ora” E, per converso gli esempi antichi sono antichi nel senso dell'etimologia latina di antiquus, da ante, avanti, prima. Queste osservazioni sono necessarie per capire che l'alternanza moderno/antico, così come l'alternanza di esempi prossimi o lontani, per Strauss evidentemente implicano un riferimento allo scrivente, ossia a Machiavelli, a colui che presenta gli esempi. Gli avverbi temporali “ora”, “recentemente”, “prima”, così come gli avverbi spaziali qui davanti, qui vicino, altrove, lì, sono evidentemente semanticamente indeterminati: il mio “qui” non è il vostro “qui”: il significato di “qui” dipende da colui che pronuncia “qui”.

Partendo da queste considerazioni fenomenologiche può a mio avviso diventare più comprensibile perché mai Strauss ritenga che quando Machiavelli utilizza esempi antichi, dunque temporalmente distanti, o esempi spazialmente distanti, Machiavelli trascende il qui e l'ora, ossia prende distanza dal presente, mettendolo in discussione. Distacco come messa tra parentesi della validità della tradizione, di sospensione della tradizione: STRAUSS 58:

<p>ad altro (7). In accordo con questo passo avanti, ora vengono alla ribalta esempi esterni ed antichi: i turchi e soprattutto tutti gli imperatori romani appaiono essere superiori agli italiani e finanche ai francesi. Provocato dalla osservazione di un cardinale francese, che gli italiani non sanno nulla della guerra, e così giustificato, Machiavelli replicò, come qui ci dice, che i francesi, non sanno niente della politica: i romani, i cui modi ed azioni sono discussi nel centro del capitolo, si intendevano sia di guerra che di politica. <u>Inoltre, egli trascende il dove e il quando, anche quando si rifà alla dottrina dei medici, perché la medicina è una esperienza fatta dagli antichi (8), e opponendo la saggia pratica dei romani a «ciò che ogni giorno è sulla bocca dei saggi dei nostri tempi». Ma egli non è ancora preparato a rispondere a...</u></p>	<p>Al posto di “trascende il dove e il quando”, leggi: “trascende il qui ed ora”.</p>
--	---

Qui ci sono almeno due punti un po' criptici, che vanno decodificati. Il primo passaggio si riferisce ad una affermazione che Machiavelli fa alla fine di P3, riportando una conversazione che egli aveva avuto in occasione di una dei suoi viaggi diplomatici. M. era andato nel 1500 a Nantes in Francia ed aveva avuto modo di parlare con un cardinale, che lui chiama Roano (Rouen in Normandia) in cui questo cardinale esercitava la sua funzione. Alludendo all'esperienza fatta in questo viaggio, M. dice che gli era stato detto dal Roano che gli Italiani non sanno fare la guerra "non si intendevano della guerra". Al che M. gli avrebbe risposto, un po' sfrontatamente, che "e Franzesi non si intendevano dello Stato; perché se se ne intendessero, non lascerebbono venire la Chiesa in tanta grandezza". La replica di Machiavelli è palesemente provocatoria, giacché questa osservazione antipapale viene fatta ad un cardinale. Ma comunque non è tanto su questo che si concentra l'attenzione di Strauss, quanto sul fatto che a questa osservazione di Machiavelli sull'incapacità dei Francesi di fare politica, ossia di capire il corso delle cose politiche, ed all'osservazione dell'interlocutore di Machiavelli circa l'incapacità degli italiani di fare la guerra (giudizio che peraltro Machiavelli condivide pienamente, come si evince chiaramente da altre parti del Principe), – a questo giudizio sui moderni, Machiavelli nel medesimo capitolo contrasta un giudizio assolutamente positivo circa i Romani, i quali appunto si intendevano sia di guerra sia di politica.

In particolare, come fa capire la successiva osservazione di Strauss, Strauss si riferisce a un punto di P3 nel quale M. dopo aver parlato della fallimentare politica dei Francesi in occasione della invasione di Milano agli inizi del '500, tira in ballo i Romani mostrando che i Romani avevano fatto, in occasione delle loro conquiste, esattamente quello che i francesi avevano trascurato di fare.

E riassumendo questo giudizio assolutamente positivo dei Romani. Machiavelli dice:

E' Romani, nelle provincie che pigliarono, osservarono bene queste parti; e mandarono le colonie, intrattennero e' men potenti senza crescere loro potenza, abbassarono e' potenti, e non vi lasciarono prendere reputazione a' potenti forestieri. E voglio mi basti solo la provincia di Grecia per esempio. Furono intrattenuti da loro li Achei e li Etoli; fu abbassato el regno de' Macedoni; funne cacciato Antioco; né mai e' meriti delli Achei o delli Etoli feciono che permettessino loro accrescere alcuno stato; né le persuasioni di Filippo l'indussero mai ad esserli amici senza sbassarlo; né la potenza di Antioco possé fare li consentissino che tenessi in quella provincia alcuno stato. Perché e' Romani feciono, in questi casi, quello che tutti e' principi savi debbono fare: li quali, non solamente hanno ad avere riguardo alli scandoli presenti, ma a' futuri, et a quelli con ogni industria ovviare; perché, prevedendosi discosto, facilmente vi si può rimediare; ma, aspettando che ti si appressino, la medicina non è a tempo, perché la malattia è diventata incurabile. Et interviene di questa come dicono e' fisici dello etico, che nel principio del suo male è facile a curare e difficile a conoscere, ma, nel progresso del tempo, non l'avendo in principio conosciuta né medicata, diventa facile a conoscere e difficile a curare. Così interviene nelle cose di stato; perché, conoscendo discosto, il che non è dato se non a uno prudente, e' mali che nascono in quello, si guariscono presto; ma quando, per non li avere conosciuti si lasciano crescere in modo che ognuno li conosce, non vi è più remedio.

Però e' Romani, vedendo discosto l'inconvenienti, vi rimediarono sempre; e non li lasciarono mai seguire per fuggire una guerra, perché sapevano che la guerra non si lieva, ma si differisce a vantaggio d'altri; però vollono fare con Filippo et Antioco guerra in Grecia per non la avere a fare con loro in Italia; e potevano per allora fuggire l'una e l'altra; il che non vollono. Né piacque mai loro quello che tutto dí è in bocca de' savì de' nostri tempi, di godere el beneficio del tempo, ma sí bene quello della virtù e prudenza loro; perché el tempo si caccia innanzi ogni cosa, e può condurre seco bene come male, e male come bene.

C'è poi un'altra osservazione che fa S. che rinvia ad un passo dell'inizio dei Discorsi in cui Machiavelli fa la lode dei medici antichi. Strauss mette insieme queste osservazione sui medici antichi con quella che trovate in P3 sui medici e ne conclude che in in questo modo Machiavelli trascende il qui ed ora (non il dove e il quando: questa traduzione è del tutto fuorviante). Ora, questo ragionamento ermeneutico sembra poggiare su una premessa che Strauss non enuncia esplicitamente, ma che a me sembra necessario esplicitare per poter comprendere che cosa Strauss stia dicendo. La premessa riguarda il concetto di "tradizione". Quando Strauss parla di veste tradizionale del Principe, in quanto distinta dal nucleo rivoluzionario del P. Strauss intende la parola "tradizione" come sinonimo di "legge", ossia – vi ho detto ieri – di *nomos*. La tradizione è per usare di nuovo un riferimento gramsciano, la cultura egemone, ossia il modo di pensare in cui di

volta in volta le società umane vengono a trovarsi a vivere.

La tradizione potremmo anche dire è l'insieme di “pratiche di vita”, o di “forme di vita” che sono vigenti in un dato contesto spazio-temporale. Il nomos, la legge la cultura ossia gli usi, le abitudini, le consuetudini, ciò che è familiare ed ordinario, ciò che diamo per scontato, l'elemento in cui ci muoviamo. A questa intuizione del carattere pre-riflessivo del nomos, della tradizione [intuizione che naturalmente rende Strauss prossimo a molti autori che probabilmente vi sono noti: dalla concezione nicciana della vita, al modo in cui Wittgenstein intende le forme di vita (Lebensformen), per non parlare del primo Heidegger e lo Husserl della Lebenswelt in generale ad un certa filosofia della vita], – a questa intuizion del carattere pre-riflessivo del nomos, si connette strettamente un'altra intuizione: l'intuizione riguardante la difficoltà di prendere le distanze dal nomos, di porsi dinanzi e tematizzare il nomos stesso.

Questa è la ragione, a ben vedere, per la quale Strauss dice che il problema che si presenta alla superficie delle cose è il cuore delle cose: dalla caverna delle opinioni, ossia dalle catene della forma di vita, dal vincolo costituito dalla cultura egemone si esce solo con grande difficoltà e – come insegna Platone nell'allegoria della caverna – con grande pericolo.

Quella che a Strauss appare come la movenza anti-tradizionale specificamente machiavelliana, dunque il risalimento machiavelliano dalla caverna delle opinioni è il richiamo agli antichi. Il richiamo agli antichi, dunque l'appello machiavelliano alla tradizione è innervato da una intenzione anti-tradizionale, ha una intenzionalità eversiva rivoluzionaria: rivoluzionaria nel senso chiarito a pg. 65 da Strauss: rivoluzionario è colui che è contrario alla legge, ossia al nomos. Questo è perlomeno quello che Strauss suggerisce quando tratta in queste pagine del 6° capitolo del Principe. Come ieri vi ho velocemente accennato, nel 6° capitolo del Principe, Machiavelli fa – come lui stesso li chiama dei “grandissimi esempi”.

Ma, per venire a quelli che per propria virtù e non per fortuna sono diventati principi, dico che li più eccellenti sono Moisè, Ciro, Romulo, Teseo e simili. E benché di Moisè non si debba ragionare, sendo suto uno mero esecutore delle cose che li erano ordinate da Dio, tamen debbe essere ammirato solum per quella grazia che lo faceva degno di parlare con Dio. Ma consideriamo Ciro e li altri che hanno acquistato o fondato regni: li troverrete tutti mirabili; e se si considerranno le azioni et ordini loro particolari, parranno non discrepanti da quelli di Moisè, che ebbe sí gran precettore. Et esaminando le azioni e vita loro, non si vede che quelli avessino altro dalla fortuna che la occasione; la quale dette loro materia a potere introdurvi drento quella forma parse loro; e senza quella occasione la virtù dello animo loro si sarebbe spenta, e senza quella virtù la occasione sarebbe venuta invano. Era dunque necessario a Moisè trovare el populo d'Isdrael, in Egitto, stivo et oppresso dalli Egizii, acciò che quelli, per uscire di servitù, si disponessino a seguirlo. Conveniva che Romulo non capissi in Alba, fussi stato esposto al nascere, a volere che diventassi re di Roma e fondatore di quella patria. Bisognava che Ciro trovasse e' Persi malcontenti dello imperio de' Medi, e li Medi molli et effeminati per la lunga pace. Non posseva Teseo dimonstrare la sua virtù, se non trovava li Ateniesi dispersi. Queste occasioni, per tanto, feciono questi uomini felici, e la eccellente virtù loro fece quella occasione esser conosciuta; donde la loro patria ne fu nobilitata e diventò felicissima.

Osserviamo che cosa afferma Strauss a proposito degli eroi fondatori (STRAUSS 58-59):

	<p>6 sesto è dedicato al tipo più glorioso di principi interamente nuovi in stato interamente nuovo, ossia a ciò che è meno ordinario e più antico. Gli eroici fondatori li discussi acquistarono la loro posizione con la virtù e non per la fortuna, e la loro grandezza si rivelò con il loro successo nel porre nuovi modi e ordini, che differivano profondamente da quelli vigenti, familiari e antichi. Essi</p>
<p>Al posto di “essi erano vecchi innovatori, vecchi nemici dell'antico”, leggi: “essi erano antichi innovatori, antichi nemici dell'antico”.</p>	<p>STANNO stavano al polo opposto a quanto era stabilito e praticato in antico, per due ragioni contrarie: essi erano vecchi innovatori, vecchi nemici dell'antico. Il sesto capitolo è il solo capitolo del <i>Principe</i> in cui Machiavelli parla dei profeti, cioè di uomini cui parla Iddio. Nello stesso capitolo si trova la prima citazione latina.</p>

Facciamo attenzione a questa affermazione: il sesto del Principe “è dedicato al tipo più glorioso di principi interamente nuovi in stati interamente nuovi *ossia* a ciò che è meno ordinario e più antico” Riflettiamo su questo “*ossia*”. Che cosa vuole dire Strauss quando afferma che *un principe interamente nuovo in uno stato interamente nuovo è ciò che meno ordinario e più antico*? Credo che, anche in questo caso, l'argomentazione di Strauss diventa comprensibile soltanto se ne afferriamo il senso fenomenologico, ossia se la intendiamo come una analisi fenomenologica del principe assolutamente nuovo. Il principe assolutamente nuovo è inteso da Strauss come la figura mediante la quale *Machiavelli tematizza, fenomenizza, fa apparire l'origine della associazione politica, ossia l'origine del nomos*, il sorgere della forma di vita, il nascere della legge.

Se lo intendiamo così, capiamo anche perché Strauss dica che il principe assolutamente nuovo è ciò che è meno ordinario e più antico. L'origine della associazione politica, l'origine della *lex* è lo stadio temporale che precede l'ordine: è il momento in cui l'ordine ancora non c'è, l'ordine in statu nascendi, è la *lex* nell'atto in cui va formandosi. Dunque il principe interamente nuovo in uno stato interamente nuovo è non ordinario e più antico: è antico nel senso che è ciò che sta alle spalle, che è anteriore. È il *più* antico, ossia non c'è un prima che venga prima di questo prima: il principe nuovo è l'apriori di ogni prima, l'apriori di ogni tradizione. Facciamo però attenzione a quello che Strauss aggiunge:

“Gli eroici fondatori lì discussi acquistarono la loro grandezza con la virtù e non per fortuna (by chance, dunque per caso, perché furono favoriti dalla fortuna), e la loro grandezza si rivelò con il loro successo nel porre nuovi modi e ordini, che differivano profondamente da quelli vigenti (*established*), familiari ed antichi”.

Quello che qui Strauss mette in evidenza qui va in una direzione contraria a quello che ha detto in precedenza: prima ha detto che il principe interamente nuovo in uno stato interamente nuovo è ciò che è meno ordinario e più antico. Dunque non c'è qualcosa che viene prima. Ora invece dice che i fondatori eroici sono degli innovatori, dunque presuppongo un ordine pregresso, un ordine che già c'è. Essi istituiscono modi e ordini nuovi che contrastano con l'antico e il familiare. Sembra dunque che l'equivalenza tra meno ordinario e più antico non sussista più. Quello che riescono a fare i fondatori è in contrasto con l'ordinario, non perché è più antico, ma perché è nuovo. E' Strauss stesso a constatare questa opposizione quando aggiunge nell'ultima parte del passo citato:

“Essi stavano (*stand*: stanno) al polo opposto alla consuetudine ed a ciò che è stabilito da tempo per due opposte ragioni: essi sono antichi innovatori, antichi nemici dell'antico”

Credo che Strauss voglia qui dire questo: agli occhi di Machiavelli, ossia per come essi emergono nel capitolo 6° del Principe, i fondatori (Mosé, Teseo, Romolo ecc.) sono figure rivoluzionarie, eversive della *lex*, per due ragioni opposte. Da un lato, perché essi sono antichi, dall'altro perché sono innovatori: sono antichi innovatori, antichi nemici dell'antico.

VII

Abbiamo analizzato la peculiare *dinamica decostruttiva* – per dire così – sottesa al riferimento machiavelliano alla tradizione: il ritorno all'inizio, più specificamente il ritorno ai fondatori delle società politiche, Mosé, Romolo, Teseo, Ciro, figure mitiche in cui un popolo, - il popolo di Israele, i Romani, i greci ecc., serve a mettere in discussione, a prendere le distanze dalla tradizione stessa di cui i fondatori sono appunto fondatori. Questa dinamica decostruttiva, ossia quello che con l'espressione usata da Cartesio all'inizio della prima Meditazione, potremmo chiamare la *eversio opinionum*, la sovversione delle opinioni, la messa in discussione della legge, della forma di vita, incomincia con il riferimento all'*inizio* della forma di vita stessa. Questo riferimento alla forma di vita, la tematizzazione della legge è raffigurabile secondo Strauss come un “movimento di ascesa”:

Strauss analizza le quattro parti in cui suddivide P e traccia – come una sorta di sismografo – la linea che raffigura le scosse, le oscillazioni o i sussulti, che la tradizione subisce.

Non seguirò ora tutto il disegno del sisma che Strauss traccia fino a pagina 64. Basti dire ora che il disegno si presenta come una linea che sale e che poi scende: fuor di metafora, M. sale fino all'apice della radicale sostituzione, nei §§ 18-20, della Grande Tradizione (così la chiama Strauss) con un “insegnamento interamente nuovo”. Per dirla in poche parole, il principio fondamentale della Grande Tradizione che M. svelle completamente è quello secondo cui occorre tenere fede ai patti, mentre l'insegnamento interamente nuovo consiste nel negare che il principe debba essere moralmente virtuoso, ossia debba saper “intrare nel male”. Per farvi entrare nell'atmosfera “scioccante” (*shocking*: così la chiama Strauss) di P18, ve ne leggo alcune righe, riservando un commento più puntuale ad una eventuale discussione successiva:

Quomodo fides a principibus sit servanda.

[In che modo e' principi abbino a mantenere la fede]

Quanto sia laudabile in uno principe mantenere la fede e vivere con integrità e non con astuzia, ciascuno lo intende: non di manco si vede, per esperienza ne' nostri tempi, quelli principi avere fatto gran cose che della fede hanno tenuto poco conto, e che hanno saputo con l'astuzia aggirare e' cervelli delli uomini; et alla fine hanno superato quelli che si sono fondati in sulla lealtà.

Dovete adunque sapere come sono dua generazione di combattere: l'uno con le leggi, l'altro con la forza: quel primo è proprio dello uomo, quel secondo delle bestie: ma, perché el primo molte volte non basta, conviene ricorrere al secondo. Per tanto a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e lo uomo. Questa parte è stata insegnata a' principi copertamente dalli antichi scrittori; li quali scrivono come Achille, e molti altri di quelli principi antichi, furono dati a nutrire a Chirone centauro, che sotto la sua disciplina li custodissi. Il che non vuol dire altro, avere per precettore uno mezzo bestia e mezzo uomo, se non che bisogna a uno principe sapere usare l'una e l'altra natura; e l'una senza l'altra non è durabile.

Sendo adunque, uno principe necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il lione; perché il lione non si difende da' lacci, la golpe non si difende da' lupi. Bisogna, adunque, essere golpe a conoscere e' lacci, e lione a sbigottire e' lupi. Coloro che stanno semplicemente in sul lione, non se ne intendano. Non può per tanto uno signore prudente, né debbe, osservare la fede, quando tale osservanzia li torni contro e che sono spente le cagioni che la feciono promettere. E, se li uomini fussino tutti buoni, questo precetto non sarebbe buono; ma perché sono tristi, e non la osservarebbero a te, tu etiam non l'hai ad osservare a loro.

Quello che però ora ci interessa afferrare è che, secondo Strauss, dopo questo terremoto morale, nel P si assiste ad una discesa: la tradizione viene, per così dire, ripristinata. Viene ripristinata, naturalmente, dopo essere stata radicalmente sovvertita: dunque non è più la stessa tradizione (tra parentesi: un analogo movimento lo si può notare nelle Meditazioni cartesiane che dopo l'*eversio opinionum* ricostruisce un mondo in cui ha posto persino la nozione di Dio: ma oramai non è più lo stesso Dio...: chiusa parentesi).

Dunque, il Principe è una ascesa seguita da una salita: rivoluzione e tradizione. Vediamo come Strauss caratterizza il rapporto tra il momento culminante della salita e il momento finale della discesa. Il momento finale della discesa, il luogo in cui la tradizione viene ripristinata è secondo Strauss il ventiseiesimo, dunque il capitolo in cui, come vi ho detto, M. fa una “esortazione” diretta ad un Principe nuovo – che dovrebbe essere Lorenzo II de' Medici, a capo allora del Granducato di Toscana e parente del Papa Leone X – ad afferrare o liberare l'Italia.

STRAUSS 64:

di una specie del tutto nuova o una creazione nuova. Mentre l'ultimo capitolo del *Principe* è così un appello alla imitazione più gloriosa, nell'Italia del suo tempo, dei grandi fatti della antichità, la dottrina generale del *Principe*, e specialmente della terza parte dell'opera, ossia il modo come Machiavelli intende gli antichi fondatori e la fondazione della società in generale, è l'opposto di una imitazione, per quanto perfetta: mentre la più grande impresa possibile nell'Italia del suo tempo è una imitazione dei più grandi fatti dell'antichità, la più grande impresa teorica nell'Italia contemporanea è « interamente nuova » (20). Noi pertanto concludiamo che il movimento del *Principe* è una ascesa seguita da una discesa.

Osserviamo bene questo passaggio perché ci servirà per comprendere quel che viene dopo e che assai complicato. P 26 è un appello all'imitazione: Lorenzo deve imitare gli esempi eccellenti dei fondatori. Questo significa che il riferimento del P al proprio tempo, ciò che ne fa un pamphlet, è l'aspetto meno rivoluzionario e più tradizionale del P: la più grande impresa possibile nell'Italia del suo tempo è una imitazione: una imitazione presuppone un modello, l'imitazione è ripetizione di ciò che è già stato. Quando Machiavelli si rifà al proprio tempo, dunque alla condizione storica particolare in cui si trova, Machiavelli sollecita una imitazione. P18-19, ossia l'apice del movimento di ascesa è un insegnamento interamente nuovo. L'apice del movimento di ascesa è un insegnamento, dunque è un apice teorico: qui, nell'ambito della teoria, dell'universale, di ciò che vale per ogni tempo, Machiavelli è rivoluzionario: si tratta di una impresa teorica "interamente nuova". Con queste affermazioni Strauss mette di fatto in connessione i due opposti che ha discusso, rispettivamente, nel primo paragrafo di questo capitolo (pp. 55-57: *Il Principe combina le caratteristiche di un trattato e di un opuscolo di attualità*) e nel secondo (pp. 57-64: *Il Principe combina una superficie tradizionale con un centro rivoluzionario*).

trattato scientifico/opuscolo di attualità

veste tradizionale/contenuto rivoluzionario

Ora, all'inizio del capitoletto che comincia a pg. 64 e finisce a p. 70 (che si intitola: *Applicazione delle precedenti considerazioni all'interpretazione dell'ultimo capitolo del Principe*) Strauss ragionerà proprio sulla connessione di queste due coppie di opposti. Il ragionamento è molto complicato. Sin da ora però, sulla base di quello che abbiamo ora letto, si manifesta una stranezza (a cui peraltro dovremmo essere già abituati, perché è il riflesso di quell'altra stranezza per cui l'appello all'inizio della tradizione ha una funzione antitradizionale). Strauss traccia una sorta di chiasmo tra queste due coppie di opposti: in quanto opuscolo di attualità, il P. ha una veste tradizionale, e in quanto trattato scientifico ha un contenuto rivoluzionario. Questo chiasmo è sorprendente in quanto noi ci aspetteremmo un'altra coordinazione: ossia, tra veste tradizionale e trattato scientifico e tra opuscolo di attualità e contenuto rivoluzionario. Cioè ci aspetteremmo che ciò che eventualmente può rendere un libro politico è il suo contenuto rivoluzionario, laddove ciò che lo rende scientifico è proprio la sua veste tradizionale. Voglio dire che siamo abituati a vedere la scienza, dunque l'universale come il luogo della permanenza, dell'eternità, di qualcosa che è indifferente al tempo, al nuovo, mentre il particolare, l'urgenza presente ciò che esprime il *novum*. Strauss invece ci sta per prospettare la scienza come il luogo del *novum*, della 'rottura'. Ma vediamo cosa dice Strauss dopo (STRAUSS 64):

da una discesa.
È caratteristico del *Principe* il partecipare di due coppie di opposti; esso è insieme un trattato e un opuscolo di attualità ed ha una veste tradizionale ed un contenuto rivoluzionario. Fra queste due coppie di opposti c'è una connessione. Come trattato, il libro espone una dottrina eterna, cioè una dottrina che è destinata a valere per tutti i tempi; come opuscolo di attualità, esso espone quanto dovrebbe essere fatto in un tempo particolare. Ma

Quel che Strauss dice qui dovrebbe esservi chiaro, in base a quello che vi ho detto sin qui. Strauss vede il tratto peculiare del P nel fatto che esso “partecipa” (*to partake*), dunque, potremmo forse dire, è predicabile, gli possono essere attribuite due coppie di opposti: l'essere scientifico e l'essere politico, l'essere tradizionale e l'essere rivoluzionario. Strauss afferma inoltre che tra le due coppie di opposti c'è una connessione. La questione complicata è ora capire quale connessione. Strauss comincia appunto a ragionare sulla connessione. Il primo passo del ragionamento è la frase con cui si conclude il brano letto:

“Come trattato il libro espone una dottrina eterna, cioè una dottrina che è destinata a valere per tutti i tempi; come opuscolo di attualità, esso espone quanto dovrebbe essere fatto in un tempo particolare”

In questo primo passo del ragionamento straussiano sulla connessione tra le due coppie di opposti, Strauss attira la nostra attenzione su quella che potremmo chiamare la *temporalità* del Principe. In riferimento al testo del P. possiamo individuare due *dimensione temporali*: stando alla prima coppia di opposti, trattato/pamphlet, il P è sia una dottrina *eterna*, non limitata al qui ed all'ora, sia un monito a fare qualcosa qui ed ora. Fin qui, le cose non sembrano molto complicate: posto che il P sia tanto un trattato scientifico, dunque una determinazione essenziale, universale delle cose politiche in generale, sia un manifesto politico, è chiaro che il P è tanto *fuori* del tempo, quanto *nel* tempo. E' fuori del tempo nella misura in cui parla di che che cos'è la politica in generale, è nel tempo in quanto parla non della politica, ma parla *politicamente*, assume una posizione. Strauss sta mettendo in evidenza qualcosa di ovvio, che capisce chiunque abbia letto il P. Nel P. troviamo infatti riflessioni del tutto distaccate, fredde, oggettive su quello che avrebbe dovuto fare il Re di Francia se avesse voluto mantenere ed incrementare il suo dominio straniero in Italia (P III), e troviamo altresì frasi accorate e indignate, dunque passionali, politicamente impegnate contro i dominatori stranieri (P 26, ma non solo).

Ora, però Strauss introduce una complicazione:

<p>Attenzione perché qui il traduttore ha commesso un errore: al posto di “contenuto tradizionale”, leggi “contenuto rivoluzionario”.</p>	<p>nata a valere per tutti i tempi, come opuscolo di attualità. Ma espone quanto dovrebbe essere fatto in un tempo particolare. Ma l'insegnamento vero per tutti i tempi è riferito al tempo, perché esso è nuovo, rispetto al particolare tempo in cui è esposto, ed il suo essere nuovo, o non coevo all'uomo, non è casuale <i>accidentale</i>. Un insegnamento nuovo relativo alle fondazioni della società essendo, come tale, inaccettabile o esposto ad ostilità, il movimento dall'insegnamento accettato o antico a quello nuovo deve essere fatto con cautela, o il contenuto tradizionale <i>rivoluzionario</i> deve essere accuratamente protetto da una veste tradizionale. La duplice relazione del libro è riferita al particolare tempo in cui è stato composto o per il quale è</p>
---	--

Facciamo attenzione. Strauss dice:

“Ma l'insegnamento vero per tutti i tempi è riferito al tempo perché è nuovo rispetto al particolare tempo in cui è esposto, ed il suo essere nuovo, o non coevo all'uomo, non è accidentale”

Facciamo attenzione, perché questa frase è estremamente importante, ma nella sua sinteticità rischia di passare inosservata. Strauss sembra voler precisare, determinare in modo più approfondito la duplice temporalità del Principe. Prima aveva banalmente parlato di eternità della dottrina scientifica e di storicità o contingenza del contenuto pratico-politico del P. In base a quello che aveva detto prima, la dottrina scientifica del P è fuori del tempo, non è riferita al tempo: ciò che è riferito al tempo è il contenuto politico, è l'appello a Lorenzo.

Ora Strauss, invece, osserva la temporalità propria di quello che poco prima appariva come semplice estraneità al tempo. Strauss osserva cioè la specifica temporalità di quell'atteggiamento che consiste nel guardare oltre il tempo. Strauss incomincia cioè ad osservare il tempo *della* teoria (genitivo soggettivo). Le due dimensioni del tempo, dell'accadere, sono ora : un tempo per così dire oggettivo da un tempo per così dire soggettivo [in termini fenomenologici: coscienza del tempo e

tempo della coscienza]. Sotto il profilo del tempo oggettivo, dunque del tempo in quanto oggetto della coscienza misurabile e determinabile, l'insegnamento generale di P, in quanto insegnamento scientifico è una dottrina eterna che è destinata a valere per tutti i tempi: quello che Machiavelli dice, il contenuto del suo dire ha un senso che non è limitato al qui ed ora. Di questo S. ci ha resi accorti fin dall'Introduzione quando aveva fatto riferimento a Trasimaco, a Callicle, ai Melii: Machiavelli non è il primo ad aver detto certe cose sulla natura delle cose politiche. Da questo punto di vista l'insegnamento di M. è coevo all'uomo stesso: da quando c'è l'uomo e ci sono le società umane, si sa che la sfera politica è contrassegnata dalla forza, dalla logica del più forte. A pagina 1 avevamo letto:

“Certo Machiavelli non fu il primo ad esprimere opinioni come queste citate [ossia le opinioni che inducono a pensare che M. sia un maestro di malvagità: rompi i patti, ammazza gli avversari ecc. insomma, la massima che occorre sapere intrare nel male]. Queste opinioni appartengono ad una maniera di pensare ed agire politicamente che è antica quanto la stessa società [notate bene questo passaggio: il contenuto dell'insegnamento di Machiavelli, osservato da questo punto di vista, non è nuovo, è antico quanto è antica la società, è coevo, nel senso che ha la stessa età dell'uomo, dell'associazione umana: sin da Caino ed Abele, sin dalle origini di Roma, ci si è ammazzati tra fratelli]. Ma Machiavelli è stato il solo filosofo che ha prestato il peso del proprio nome ad ogni modo di pensare ed agire politicamente che sia [aggiungi] antico quanto la società stessa [dunque che sia coevo con la società umana] [Machiavelli has lent the weight of his name = to lend weight of è una espressione per indicare l'azione di accreditare qualcosa; Strauss vuole dire in sostanza che M. è stato l'unico che ha fatto esposto quell'insegnamento a proprio nome, laddove, in Platone o in Tucidide, un tale insegnamento è esposto per bocca di altri, di personaggi che sin dall'inizio, soprattutto in Platone, vengono posti in una luce critica: nessuno ha detto a proprio nome che bisogna uccidere il proprio fratello ecc.].

Torniamo dunque alla pagina 64. Stiamo analizzando la frase:

“Ma l'insegnamento vero per tutti i tempi è riferito al tempo perché è nuovo rispetto al particolare tempo in cui è esposto, ed il suo essere nuovo, o non coevo all'uomo, non è accidentale”

Possiamo forse ora capir meglio la distinzione che ha in mente Strauss: dal punto di vista di ciò che dice, ossia del contenuto del suo dire, Machiavelli esprime qualcosa che è indipendente dal quando e dal dove viene detto: il suo è un insegnamento antico quanto è antico l'uomo, coevo all'uomo: è coevo all'uomo stesso, M. non si inventa nulla. Questo però dal punto di vista del tempo oggettivo. Come già le parole dell'Introduzione ci facevano capire, però, c'è un senso per cui l'insegnamento di M. è assolutamente nuovo. In che senso l'insegnamento di M. è assolutamente nuovo? Nel senso, appunto, che io ho chiamato 'soggettivo': M. è il primo a prestare il peso del suo nome, ossia ad accreditare ad esprimere in prima persona l'insegnamento antico quanto l'uomo stesso.

Dunque, se, invece osserviamo l'insegnamento di M. nel particolare tempo in cui è esposto (the particular time at which it is set forth = nel tempo particolare in cui esso insegnamento viene espresso, manifestato, vien fatto uscire fuori), l'insegnamento di M. appare nuovo. Ricordate quanto ho insistito sull'interesse di Strauss sul modo di comparire dell'insegnamento di M. Qui ne abbiamo la riprova, e capiamo perché Strauss insiste sulla questione fenomenologica del comparire, del manifestarsi dell'insegnamento. Solo infatti se guardiamo a questo, ossia al comparire dell'insegnamento di M. capiamo perché qui S. dica – ripeto – che l'insegnamento di M. è nuovo rispetto al particolare tempo in cui è esposto.

Fate però attenzione: con ciò S. non sta negando che l'insegnamento di M. non sia scientifico, dunque non abbia il carattere dell'eternità, del valere per ogni tempo e per ogni luogo. Non sta dicendo che l'insegnamento di M. pretende di essere scientifico, ossia pretende di essere universale e necessario, indipendente dall'empiria, ma in realtà non lo è, ossia è condizionato storicamente. Insomma Strauss non sta negando la scientificità del discorso di M. mostrando storicisticamente che

quello che M. spaccia per verità eterna, è in realtà il frutto delle influenze storiche sulla sua mente dell'epoca. Evidentemente non è questo che S. qui intende dicendo che l'insegnamento di M. è nuovo. Quello che vuole dire è che l'insegnamento di M. è nuovo, nel senso che costituisce una rottura rispetto alla tradizione. Dicendo *apertis verbis* quello che altri prima di lui aveva detto cautamente e indirettamente, mediante dei portavoce, M. cambia l'insegnamento stesso, non dal punto di vista del contenuto, ma da quello del senso. Per distinguere la prospettiva ermeneutica di Strauss da quella storicistica (che pure in questo punto sembra molto vicina a quella adottata da Strauss), credo che si debba dire che Strauss pone il problema della genesi fenomenologica e non quello dell'origine storica o della nascita storica della dottrina di Machiavelli. Quando Strauss osserva qui che l'insegnamento di Machiavelli *is related to time*, non intende questa relazione come una condizionalità storica.

Vediamo se riesco a chiarirlo meglio, se riesco a distinguere meglio la questione delle genesi fenomenologica dalla questione storicistica della nascita o origine storica. Strauss nella riga che abbiamo letto ha affermato che il suo essere nuovo, o non coevo all'uomo non è accidentale (il traduttore sceglie di tradurre con contingente, non è sbagliato, ma forse non rende bene il senso). Che cosa vuole dire che l'esser nuovo o non coevo all'uomo (come è coevo all'uomo il contenuto dell'insegnamento di Machiavelli) non è casuale? Credo che voglia dire che non va visto come una mera accidentalità, ossia che va interrogato, analizzato, prospettato nella sua necessità, ossia nelle sue motivazioni di senso. Come? Appunto, con l'analisi fenomenologica, con l'analisi delle condizioni in cui un tale insegnamento deve di necessità confrontarsi.

Quali sono queste condizioni? Sono condizioni di ostilità. L'esser nuovo dell'insegnamento di M., il suo non esser coevo all'uomo (laddove da un certo punto di vista evidentemente lo è: si è sempre saputo...) non è accidentale, nel senso che è necessario, ossia è necessitato. Necessitato non nel senso che non poteva non accadere, ma nel senso per cui qualcosa avviene in una condizione di necessità. Se l'insegnamento è non accidentale, dunque è necessario, lo è non in senso deterministico, ma in un senso della necessità che peraltro M. conosce assai bene: è la necessità che costringe ad operare in un certo modo, che mette alle strette.

Potremmo dire che quando Strauss dice che l'esser nuovo dell'insegnamento di M. è non accidentale, vuole dire che l'insegnamento di M. si svolge in condizioni non facili, in una condizione di necessità: è appunto quello che S. afferma subito dopo:

“Un insegnamento nuovo relativo alle fondazioni della società essendo, come tale, esposto all'ostilità o inaccettabile, il movimento dall'insegnamento antico o accettato deve essere fatto con cautela, o il contenuto rivoluzionario deve essere protetto accuratamente da una veste tradizionale”.

A questo punto, visto in questa prospettiva, visto cioè nella prospettiva della peculiare temporalità nella quale il Principe accade, il suo carattere di pamphlet politico appare in modo diverso. Strauss guadagna un nuovo senso della politicità del pensiero filosofico. Il P. cioè non è solo un pamphlet politico perché invita Lorenzo a pigliare l'Italia: il P. è politico anche nel senso che si misura con il problema politico fondamentale con cui viene a trovarsi confrontata la filosofia come tale.

Torno un momento indietro sul problema ermeneutico che Strauss sta discutendo. Strauss sta chiarendo perché, a suo avviso, tra le due coppie di opposti di cui partecipa P:

trattato scientifico/opuscolo di attualità
veste tradizionale/contenuto rivoluzionario.

c'è una connessione.

Per capire perché c'è una connessione tra queste due coppie di opposti bisogna aver prima capito in

che senso, per S., P è sia un trattato scientifico sia un opuscolo di attualità. Esso è un opuscolo di attualità, non soltanto perché invita Lorenzo a prendere l'Italia, ma perché espone, manifesta un insegnamento scientifico che, pur essendo scientifico, e quindi atemporale, destinato a non valere qui ed ora, ma dappertutto e sempre, è nuovo rispetto al particolare tempo in cui fa la sua comparsa. Questo è il primo passo che dobbiamo compiere per capire il ragionamento di S., ossia per capire perché tra queste due coppie di opposti c'è connessione. Il secondo passo è capire che il peculiare esser nuovo dell'insegnamento di Machiavelli, ossia il suo comparire per la prima volta in quella forma determinata conferitagli da M. è non accidentale, ossia: si svolge in condizioni ostili, non è facile, ma difficile. Difficile nel senso che è, per così dire, difficile da digerire: è *shocking*, provoca indignazione perché contrasta con le convinzioni più profonde, più autorevoli.

Poiché non è accidentale, ossia si svolge in condizioni necessitanti, incontra ostilità, occorre dice Strauss – proteggere il contenuto rivoluzionario con una veste tradizionale. Ecco, dunque la connessione con la seconda coppia di opposti: lo sdoppiamento tra cuore e superficie, tra presentazione moderata e sostanza rivoluzionaria è una conseguenza della non accidentalità dell'insegnamento di M., ossia del suo carattere di rottura. M. non poteva che dissimulare in una veste tradizionale il contenuto rivoluzionario, ossia l'insegnamento nuovo. Ripeto, il ragionamento di Strauss a me sembra questo: poiché il P è un trattato scientifico che è anche un opuscolo di attualità, per questa ragione esso è uno scritto che riveste in modo tradizionale un contenuto rivoluzionario. Strauss individua insomma una necessità retorica (quella che in altri libri chiama scrittura esoterica) derivante dall'insorgere di una visione scientifico-teorica che è costretta (è necessitata, si trova nella Not) a fare i conti con il contesto doxastico-culturale, ideologico in cui fa la sua comparsa.

Sembra così di comprendere che cosa S. voglia dire quando dice che il P partecipa a queste due coppie di opposti e che tra queste due coppie di opposti c'è una connessione. Ora, però dovete fare ben attenzione, che questo ragionamento di S. può avere senso se intendiamo nel senso di Strauss la 'partecipazione' del P. alla prima coppia di opposti. Provo a spiegarmi. Strauss sin dall'inizio ha messo in rilievo qualcosa che da sempre si è visto, ossia che in P scienza politica e passione politica convivono in un modo inestricabile. Di fronte a questo fatto, la strategia interpretativa usuale è quella di dire: Machiavelli certo ha posto le basi per una autentica scienza politica, però non è riuscito a liberarsi della propria condizione di fiorentino o di italiano, insomma dalla sua particolarità. La sua visione scientifica è stata offuscata dalla sua ideologia politica: ma lo possiamo ben scusare, si tratta di un pioniere, noi che oramai la sappiamo lunga, possiamo meglio di lui distinguere tra scienza e ideologia ecc. ecc.

[il problema si ripresenta con Hobbes: giusnaturalismo e positivismo giuridico: si tratta qui di separare quello che è scientifico nel senso di avalutativo da quello che costituisce un richiamo inaccettabile per una scienza avalutativa al diritto di natura, alla normatività della natura]

Ora, è chiaro che S. ritiene questa spiegazione della sconcertante duplicità, passionale e scientifica, attiva e teorica, sia inadeguata. Perché la ritiene inadeguata? Credo che si possa rispondere così: per Strauss, i due lati non sono scindibili: la duplicità del P. è dovuta al fatto che nel P M. presenta l'azione della teoria, la teoria nel suo accadere. Machiavelli è un pensatore: ciò significa che riflette, che pensa sul senso del pensare, sul pensare in quanto azione. Dunque, che il P sia un trattato scientifico e un opuscolo di attualità, non significa come molti ritengono che M. era animato da due diverse istanze quella dell'uomo d'azione e quella dell'uomo di pensiero che l'una si sovrapponeva sull'altra ingenerando delle confusioni. Per Strauss non è così che dobbiamo rappresentarci la duplicità di P. : P è teoria e azione perché è azione *della* teoria, *teoria in quanto azione*, *teoria messa in atto*. E poiché è teoria messa in atto, ossia potremmo dire: teoria che è al contempo riflessione sulla condizione del proprio accadere, per questa ragione non può non sdoppiarsi nella particolare retorica della veste tradizionale che tradisce un contenuto rivoluzionario. Non può non farlo, perché, in quanto opuscolo di attualità, ossia in quanto manifesto – nel senso di

manifestazione – della teoria, il P si trova a dover fare i conti con le conseguenze di un tale atto manifestativo.

VIII

Abbiamo cominciato a leggere le parti iniziali del terzo paragrafo del capitolo II del libro di Strauss, *Applicazioni delle precedenti considerazioni all'interpretazione dell'ultimo capitolo* (corrispondente alle pp. 64-70). Prima di cominciare l'interpretazione dell'ultimo capitolo del Principe, ossia più precisamente del peculiare rapporto che stringe l'ultimo capitolo del Principe ai capitoli precedenti, Strauss svolge alcune considerazioni non propriamente facili e scontate sul modo in cui la *vexata quaestio* posta dal P26 debba essere affrontata (*vexata quaestio*: questione dibattuta, questione che ha una lunga storia e che ha da tempo diviso gli interpreti: un eco di questa polemica storiografica c'è anche nel brano di Gramsci che vi ho letto). Queste considerazioni sono strettamente legate a quello che Strauss è andato osservando nei paragrafi precedenti. Strauss sostiene che per risolvere la difficoltà ermeneutica posta da P26 occorre aver prima afferrato la connessione tra le due coppie di opposti a cui il P partecipa

scienza/politica

tradizione/rivoluzione

Secondo l'interpretazione che vi sto proponendo, Strauss sta qui ragionando in modo fenomenologico: egli ritiene che si debba osservare il testo nella sua relazione con il tempo e di questa relazione individua un duplice profilo: il P è per un verso in relazione con il tempo perché è scritto per un tempo particolare e questo ne fa un opuscolo di attualità, un manifesto politico, un discorso politico sulle cose della politica. Questa temporalità o storicità del P è ovvia: essendo, come tutti vedono, un manifesto politico, il P è immerso nella storia, è inseparabile da un determinato storico-pratico (così come, il *Manifesto* di Marx ed Engels è inseparabile dalla costellazione delle lotte politico sociali di metà Ottocento).

C'è però per Strauss un'altra 'temporalità' del P: esso è in relazione al tempo, non soltanto in quanto manifesto politico, ma anche in quanto trattato scientifico. Questo è sicuramente meno ovvio, perché in quanto trattato scientifico, il P è distaccato, non è passionalmente coinvolto: la sua è e vuole essere una analisi fredda oggettiva delle cose politiche, si tratta di generalizzazioni che non sono valide solo in riferimento agli esempi storici di cui sono appunto generalizzazioni. E' questo il punto in cui la chiave fenomenologica secondo me ci può aiutare a decifrare queste non facili considerazioni di Strauss. Strauss cioè, secondo me, guarda alla genesi fenomenologica della teoria scientifica sulle cose politiche esposta da Machiavelli nel P. Guardando in questo modo la scienza del Principe (o guardando il P in quanto scienza), S. ne rileva il carattere di novità: il P si presenta come dirompente, come rottura rispetto a quel che si pensa e si crede.

[Da questo punto di vista il carattere eterno dell'insegnamento di M. assume una risonanza – come è stato suggerito da qualcuno di voi – 'profetica': l'eterno è, non ciò che non muta, ma la rottura rispetto al tempo, la cesura del tempo. Oppure potremmo dire: l'eternità non è *sempiternitas*, perpetuità, ossia non è un costante presente che si estende secondo due direzioni infinite, il passato e il futuro, ma è l'*eschaton*, il "termine finale" che pone fine alla distensione temporale].

Per Strauss il carattere di novità, il *novum* della scienza politica, la scienza politica eterna come *novum* implica una situazione di necessità: l'emergenza della scienza politica, il suo prodursi come *novum* crea un dissidio con ciò da cui emerge. Strauss al proposito parla di non accidentalità dell'esser nuovo dell'insegnamento di M., ossia – parafrasando io – di necessità del *novum*. Non accidentalità o necessità del *novum*: si tratta di una locuzione altamente paradossale. Infatti in che senso il *novum* può essere necessario? Può essere necessario nel senso che non può non accadere, che c'è una necessità logica per cui esso non può non prodursi? Ma se così fosse, se il *novum* è

necessario in questo senso, allora esso non è quel che, *verbis*, a parole si pretende. Un *novum* necessitato, è un *novum* che già c'è, dunque non è un *novum*. Strauss suggerisce nelle ultime righe che abbiamo letto l'altra volta, che il carattere non accidentale, ossia – dico ora io – necessario dell'esser nuovo dell'insegnamento di Machiavelli, è il suo venirsi a trovare in una condizione di necessità, il suo essere esposto all'ostilità.

Su questo tema della necessità come *Not*, come stato di necessità, dunque come costrizione ad agire torneremo tra breve, perché in realtà, non è solo un tema straussiano, ma l'applicazione a Machiavelli di un tema machiavelliano: cioè di necessità in questo senso, come stato di necessità, come costrizione determinata da una paura è proprio Machiavelli a parlarne. In questa interpretazione di Strauss assistiamo spesso ad una sorta di “spostamento” o riorientamento di tesi esposte dell'autore interpretato al fine di interpretare l'autore stesso : cioè Strauss applica Machiavelli a Machiavelli, spiega le intenzioni di Machiavelli in modo machiavelliano. La guerra di cui Machiavelli parla è anche la guerra che Machiavelli conduce. Così, qui: dovendo chiarire in che senso c'è una necessità che sottende la novità dell'insegnamento di Machiavelli, Strauss ricorre ad una nozione di necessità che assomiglia molto alla nozione di necessità che Machiavelli stesso espone.

Riprendiamo ora la lettura dove l'avevo lasciata l'altra volta. Leggo a pagina 64, in basso:

"la duplice relazione del libro col tempo particolare in cui è stato composto o per il quale è stato composto spiega perché la prevalenza di esempi moderni ha un significato duplice: esempi moderni sono più direttamente rilevanti per l'azione in una Italia contemporanea di quanto non lo siano esempi antichi, e una discussione su esempi moderni è meno 'presuntuosa' (cfr. P6 e 11) o offensiva che una discussione su i più celebri esempi antichi o sull'origine dell'ordine stabilito che non sono né presenti né vicini".

Dopo aver parlato della duplice relazione di P con il tempo, S. dice che questa duplicità spiega la duplicità di significato della prevalenza di esempi moderni. Cerchiamo di capire. In che senso il libro, ossia P ha una *twofold relation*, una relazione duplice con il tempo in cui è composto e per cui è composto dovrebbe essere ormai chiaro. Ripeto ancora una volta: il P. intrattiene una relazione con il tempo da due punti di vista, o nella prospettiva di due nozioni di tempo. Dal punto di vista del tempo oggettivo, il P. espone un insegnamento eterno, generale, non vincolato al tempo particolare in cui è scritto. Da un altro punto di vista, però, quello del tempo soggettivo, della genesi dell'insegnamento del P., il P. si trova ad essere vincolato al tempo, o condizionato dal tempo in cui è scritto. Occorre però ripetere: questa condizionalità storica dell'insegnamento del Principe Strauss non la vede in termini storicistici, ma fenomenologici. Il P. ha una relazione con il tempo in cui è scritto e per cui è scritto non nel senso che è il prodotto di una certa costellazione storico-spirituale. Bensì, proprio al contrario, *che si trova in contrasto con il contesto storico*.

Perché si trova in contrasto? Perché parla di cose – la fondazione delle società – che sono inaccettabili o esposte all'ostilità. Insomma Strauss qui individua un contrasto di principio, una pericolosità di principio del discorso eterno che svolge M.: quando il pensiero si rivolge all'origine della società, ecco che si trova in contrasto con la società.

Strauss, nel passo che abbiamo letto, mette in relazione la duplicità della relazione con il tempo del P. con un fatto su cui ho già attirato la vostra attenzione, ossia il fatto che M. si rifà, nel P. prevalentemente ad esempi moderni (laddove nei *Discorsi* si rifà prevalentemente ad esempi antichi). Strauss ora aggiunge che la prevalenza degli esempi moderni sugli esempi antichi ha una duplice significato che è direttamente dipendente dalla duplice relazione che P ha con il tempo in cui è scritto. Nella misura in cui P è un *pamphlet* politico, la prevalenza di esempi moderni si spiega con il fatto che il presente è ciò che propriamente interessa in un pamphlet politico. Senonché, come sappiamo, secondo Strauss il P. ha anche un'altra relazione con il tempo in cui è scritto: è la relazione che abbiamo detto necessaria, non accidentale, in un senso specifico: il P. si trova in una

condizione polemica con il tempo in cui è scritto, il suo insegnamento non è gradito, è irritante, scioccante.

In conformità a questa relazione con il tempo, si spiega l'altra ragione per la quale gli esempi moderni sono preponderanti: essi sono preponderanti perché sono meno "presuntuosi". La parola presuntuoso, più esattamente "prosuntuoso", come indica il fatto che è posta tra virgolette, è naturalmente di M., che la usa in P11:

Restaci solamente, al presente, a ragionare de' principati ecclesiastici: circa quali tutte le difficoltà sono avanti che si posseghino: perché si acquistano o per virtù o per fortuna, e senza l'una e l'altra si mantengano; perché sono sustentati dalli ordini antiquati nella religione, quali sono suti tanto potenti e di qualità che tengono e' loro principi in stato, in qualunque modo si procedino e vivino. Costoro soli hanno stati, e non li defendano; sudditi, e non li governano: e li stati, per essere indifesi, non sono loro tolti; e li sudditi, per non essere governati, non se ne curano, né pensano né possono alienarsi da loro. Solo, adunque, questi principati sono sicuri e felici. Ma, sendo quelli retti da cagioni superiore, alla quale mente umana non aggiugne, lascerò el parlarne; perché, sendo esaltati e mantenuti da Dio, sarebbe officio di uomo prosuntuoso e temerario discorrerne.

In realtà questo riferimento è un riferimento ad un esempio moderno (ma forse Strauss pensa che trattandosi della istituzione che vanta la maggiore antichità, equivalga ad un esempio antico). Come che sia di ciò, mediante questo riferimento possiamo capire che cosa Strauss sta dicendo. Strauss, menzionando la parola tra virgolette usata da M. sta segnalando una particolare cautela espressa da M.: parlare del principato ecclesiastico, ossia, più precisamente, sottoporre ad analisi scientifica, razionale, il principato ecclesiastico significa sottoporre ad analisi scientifica, razionale una istituzione che presenta se stessa come sostenuta da Dio.

Ci sono diversi punti in cui M. esprime una cautela analoga. Possiamo richiamarne un altro dal capitolo 6° a cui Strauss si riferisce in nota e che è questo sì, univocamente antico: l'esempio di Mosé:

Ma, per venire a quelli che per propria virtù e non per fortuna sono diventati principi, dico che li più eccellenti sono Moisè, Ciro, Romulo, Teseo e simili. E benché di Moisè non si debba ragionare, sendo suto uno mero esecutore delle cose che li erano ordinate da Dio, tamen debbe essere ammirato solum per quella grazia che lo faceva degno di parlare con Dio.

Passi come questi generano tra gli interpreti la questione se qui M. è ironico, cioè se nel dire che Mosé è stato esecutore delle cose ordinate da Dio, stia concordando con il punto di vista della religione rivelata, soltanto in modo ironico, insomma stia dicendo all'incirca: non parlo di queste cose perché sono manifestamente assurde, e non c'è nemmeno bisogno di parlarne visto quanto sia assurda questa credenza che Dio stia lì a sorvegliare il destino della Chiesa. Strauss sembra dare un significato sensibilmente diverso a queste affermazioni di M. Non che Strauss ritenga M. un fedele cristiano. Anzi, proprio al contrario, Strauss ritiene che M. sia un bestemmiatore, sia un pensatore anticristiano. Quello che egli vuole mettere in evidenza è che per M. la critica della religione è ancora una guerra: egli non sta semplicemente ironizzando sulla presenza di una provvidenza divina nelle cose umane che privilegierebbe taluni (gli eletti) a scapito degli altri. Machiavelli non sta ironizzando, non sta deridendo questa credenza, bensì la sta combattendo

Richiamo la vostra attenzione su questi due passi di Machiavelli:

Discorsi III, 12

Altre volte abbiamo discorso quanto sia utile alle umane azioni la necessità, ed a quale gloria siano sute condotte da quella; e, come da alcuni morali filosofi è stato scritto, le mani e la lingua degli uomini, duoi nobilissimi instrumenti a nobilitarlo, non arebbero operato perfettamente, né condotte le opere umane a quella altezza si veggono condotte, se dalla necessità non fussoro spinte. Sendo conosciuta, adunque, dagli antichi capitani degli eserciti la virtù di tale necessità, e quanto per quella gli animi de' soldati diventavano ostinati al combattere; facevano ogni opera perché i soldati loro fussoro constretti da quella; e, dall'altra parte, usavano ogni industria perché gli nimici se ne liberassero: e per questo molte volte apersono al nimico quella via che loro gli potevano chiudere; ed a' suoi soldati propri chiusono quella che potevano lasciare aperta. Quello, adunque, che desidera o che una città si defenda ostinatamente, o che uno esercito in campagna ostinatamente combatta, debbe, sopra ogni altra cosa, ingegnarsi di mettere, ne' petti di chi ha a combattere, tale necessità. Onde uno capitano prudente, che avesse a andare ad una espugnazione d'una città,

debbe misurare la facilità o la difficoltà dello espugnarla, dal conoscere e considerare quale necessità constringa gli abitatori di quella a difendersi: e quando vi truovi assai necessità che gli constringa alla difesa, giudichi la espugnazione difficile; altrimenti, la giudichi facile. Quindi nasce che le terre, dopo la rebellione, sono più difficili ad acquistare, che le non sono nel primo acquisto; perché, nel principio, non avendo cagione di temere di pena, per non avere offeso, si arrendono facilmente; ma parendo loro, sendosi dipoi ribellate, avere offeso, e per questo temendo la pena, diventano difficili ad essere espuguate.

Principe 6

Et esaminando le azioni e vita loro, non si vede che quelli avessino altro dalla fortuna che la occasione; la quale dette loro materia a potere introdurvi dentro quella forma parse loro; e senza quella occasione la virtù dello animo loro si sarebbe spenta, e senza quella virtù la occasione sarebbe venuta invano. Era dunque necessario a Moisè trovare el populo d'Isdrael, in Egitto, stiuvo et oppresso dalli Egizii, acciò che quelli, per uscire di servitù, si disponessino a seguirlo. Conveniva che Romulo non capissi in Alba, fussi stato esposto al nascere, a volere che diventassi re di Roma e fondatore di quella patria. Bisognava che Ciro trovassi e' Persi malcontenti dello imperio de' Medi, e li Medi molli et effeminati per la lunga pace. Non posseva Teseo dimonstrare la sua virtù, se non trovava li Ateniesi dispersi. Queste occasioni, per tanto, feciono questi uomini felici, e la eccellente virtù loro fece quella occasione esser conosciuta; donde la loro patria ne fu nobilitata e diventò felicissima.

Dunque per tornare a spiegare le righe che stavamo leggendo sul duplice significato della prevalenza degli esempi moderni, Strauss mi sembra che voglia dire questo. Il fatto che nel Principe Machiavelli fa più esempi moderni che esempi antichi è da spiegarsi tenendo presente la duplice relazione con il tempo in cui è scritto. Gli esempi moderni prevalgono sia perché sono più utili per l'applicazione pratica dell'insegnamento scientifico, sia perché, discutendo esempi moderni, M. si espone meno al pericolo che deriva dal carattere "non accidentale" di questo stesso insegnamento, ossia al fatto che questo insegnamento, per il fatto stesso di fare la sua comparsa, viene a trovarsi in una situazione conflittuale, di necessità. Gli esempi moderni servono a cautelare l'insegnamento scientifico, servono a rivestire, dissimulandolo, il carattere anti-tradizionale, a moderarne l'impatto anti-doxastico.

Strauss continua (STRAUSS 65):

“Questo occorre avere ben impresso nella mente, se si desidera comprendere che cosa M. intende quando chiama il Principe un 'trattato'”

Cioè bisogna capire che un trattato è per Machiavelli una operazione pericolosa: Machiavelli dà per scontato che “trattare” significa suscitare ostilità: in nota Strauss rinvia ad un significato di trattato come “congiura”! Quel che vuol dire Strauss è oramai evidente: un trattato scientifico è, in sé, una congiura contro i tempi (la congiura è il fenomeno politico del tradimento: se trattato significa congiura, allora trattare scientificamente qualcosa significa tradire, mettersi nella posizione del traditore, o almeno venir visto come un traditore). La parte conclusiva l'ho già letto e ormai dovrebbe essere chiara: rivoluzione significa opporsi alla legge, alla forma di vita, ossia, se guardiamo a questa opposizione dal punto di vista della forma di vita: congiurare, complottare contro la legge.

Vediamo ora l'altro capoverso che non è facile, ma ci dà delle conferme su quello che abbiamo visto. STRAUSS 65:

"P è ovviamente una combinazione di un trattato e di un opuscolo di attualità. Ma il modo con cui questa combinazione è compiuta non è ovvio: l'ultimo capitolo irrompe come una sorpresa"

Dunque Strauss sta per introdurre il tema del presente paragrafo: il 26° capitolo del Principe. Strauss fa una una premessa che è legata a quanto ha detto nel capoverso precedente. Continua Strauss:

“Noi crediamo che questa difficoltà [ossia la difficoltà di capire come il 26° si connetta al resto del libro, n.d.R.] può essere risolta se non si dimentica che il Principe combina una veste tradizionale

con un nucleo rivoluzionario”.

Che cosa capiamo tendendo presente la connessione tra le due coppie di opposti di cui il P partecipa? Vi anticipo l'esito della discussione: Strauss mostra che con 26° capitolo Machiavelli dissimula il nucleo rivoluzionario del P. Cioè, contro ogni aspettativa, l'accorato e passionale appello alla liberazione dell'Italia altro non è per S. che il tentativo di nobilitare dinanzi al tribunale della opinione pubblica quello che la stessa opinione pubblica non può tollerare, ossia l'insegnamento rivoluzionario del P. Diverse pagine dopo (STRAUSS 85) leggiamo:

	dottrina sconvieniente su fenomeni più sconvienienti. Questo lavoro ci aiuta a comprendere il significato dell'ultimo capitolo. Il consiglio speciale lì impartito serve al fine di giustificare il nuovo insegnamento generale davanti al tribunale della opinione corrente: un insegnamento di ordine generale, per quanto nuovo e repellente, potrebbe sembrare redento se conduce a un consiglio particolare così rispettabile, onorevole e lodevole quale quello di liberare l'Italia. Ma questa trasformazione come si è compiuta?
--	--

Questa è la tesi di Strauss sul 26° capitolo, ma dobbiamo ora capire come egli ci arriva, anche perché solo capendo come ci arriva, capiamo altresì il senso di questa tesi, un senso che evidentemente non è limitato alla questione specifica di interpretazione machiavelliana ma, nelle intenzioni di Strauss, è volta a chiarire un contesto molto più ampio, a fare cioè chiarezza sul problema del rapporto tra teoria e prassi o tra filosofia e doxa. Torniamo a p. 65, nel punto dove siamo arrivati a leggere. Strauss compie una sottile riflessione riguardo al rapporto tra insegnamento generale, ossia tenore teorico-universale del P., e consiglio particolare, ossia urgenza pratico-individuale del P. Strauss osserva che, in quanto trattato scientifico, P esprime una dottrina generale, in quanto opuscolo di attualità politica, propone un consiglio particolare. Poi aggiunge (*attenzione perché la frase è omessa dal traduttore italiano*):

"l'insegnamento generale non può essere identico, ma deve almeno essere compatibile con il consiglio particolare".

Il primo problema che pone questa affermazione è che cosa intenda Strauss con il dire che la premessa generale deve essere compatibile con il consiglio pratico. Intende dire che deve esservi compatibilità logica? Per fare un esempio aristotelico: dalla premessa "le carni bianche sono salubri" e la conclusione "mangia carne di pollo" deve esserci compatibilità, benché non ci sia identità logica: qui il rapporto tra teoria e prassi è tale che la tesi generali sulle carni di pollo è tale da richiedere il consiglio particolare, date le particolari situazioni di salute precaria di colui a cui è rivolto il ragionamento pratico. Ora Strauss sembra voler complicare un questo rapporto, sembra cioè intendere la compatibilità tra insegnamento generale e consiglio particolare in un modo diverso da quello esemplificato da questo esempio, ossia come compatibilità logica.

Questo è fondamentale capirlo perché egli individuerà nel consiglio particolare esposto nel 26° capitolo del P, non già una applicazione della dottrina generale [vedremo invece che il consiglio implica la disapplicazione della dottrina generale, implica che la dottrina generale venga sottaciuta], ma la giustificazione, l'accreditamento della dottrina generale: il senso cioè verso cui muove Strauss è questo: il consiglio particolare, in tanto può essere formulato così come M. lo formula – vedremo poi come – in quanto M. tace su quello che la sua dottrina generale avrebbe invece richiesto di dire. Ma questo tacere, questa improvvisa sospensione del ragionamento scientifico generale ha come scopo proprio l'accreditamento di quel ragionamento scientifico-generale, serve a dare ad esso una rispettabilità che altrimenti non avrebbe. A questo ci arriveremo. Per ora S. si limita a fare queste osservazioni un po' sibilline (leggo sempre nella stessa pagina, ma modifico la traduzione):

"Ma fra generale e particolare può anche esserci un legame più stretto della mera compatibilità. L'insegnamento generale può richiedere [*to necessitate*, può aver bisogno, rende necessario nel

sensu che abbisogna, che richiede) il consiglio particolare, date le particolari circostanze di colui nelle quali il destinatario diretto del Principe si trova, e il consiglio particolare può richiedere (*requires*) la dottrina generale del Principe ed essere incompatibile con qualsiasi altra dottrina (insegnamento)”.

Strauss sta cercando di far vedere il particolare senso per cui il consiglio particolare rivolto a Lorenzo de Medici nel 26° capitolo del Principe, è richiesto dall'insegnamento o dottrina generale esposta nelle parti precedenti del P. Il 26° è richiesto dal P non perché sia la logica conseguenza dell'insegnamento generale: tutt'altro, Strauss ci farà ora vedere che nel formulare il consiglio di prendere l'Italia, ossia di alzare la bandiera della patria, M. revoca o sottace i risultati teorici a cui è giunta la sua analisi teorica. Dunque, come del resto anche altri interpreti hanno osservato (senza trarne la conseguenza che ne trae Strauss, beninteso!), il 26° capitolo irrompe in modo incontrollato nell'ordito teorico del Principe: costituisce una sorta di sfasatura logica (sfasatura: alterazione del ritmo di un processo, dunque dell'ordine all'interno del quale si avvicendano le diverse “fasi” del processo, dunque: mancanza di coerenza, contraddizione). Il 26° non è una logica conseguenza, è piuttosto una smagliatura del ragionamento (smagliatura: un punto dell'ordito di una tela in cui i fili non sono più coesi, si separano l'uno dall'altro)

Tuttavia, per Strauss non basta dir così, occorre invece dire che la dottrina generale del P. richiede, nel senso che ha bisogno del 26° capitolo: ne ha bisogno, appunto, onde giustificarsi, onde dissimulare, sventolando la bandiera di un fine politicamente gradevole, quel che dell'insegnamento generale non può che rimanere sgradevole, repellente, indecente, shocking. In questo senso – questo credo che voglia dire S. qui – il particolare consiglio rivolto a Lorenzo de Medici è richiesto dall'insegnamento generale ed è incompatibile, ossia non è compatibile con nessun'altra dottrina generale: incompatibile non nel senso di logicamente incompatibile: al contrario, infatti, ad essere logicamente incompatibile con la dottrina generale, come vedremo, è proprio il consiglio particolare.

Ed allora in che senso dobbiamo intendere la tesi di Strauss che il consiglio particolare dato a Lorenzo è incompatibile con ogni altro insegnamento generale? E' incompatibile nel senso che il rapporto che li lega è quello della necessità che lega, secondo l'esempio che fa Machiavelli nel 6° capitolo del Principe, la condizione di dispersione in cui gli Ebrei si trovavano e la fondazione mosaica della nazione di Israele, oppure la condizione dei soldati e la volontà di combattere fino all'ultimo sangue: oppure, per ricorrere all'esempio di Discorsi III 12, la 'necessità' della battaglia, ossia in sostanza la paura della morte e la virtù militare dei soldati. Il nesso necessitante che si dà qui a vedere non è quello della consequenzialità logica, giacché proprio al contrario, dal punto di vista logico, si direbbe che non c'è compatibilità, che non c'è nesso: perché mai, infatti, la condizione di dispersione dovrebbe favorire l'unità politica? Non è vero proprio il contrario, ossia che non c'è unità politica se non là dove c'è una qualche forma embrionale di unità? Perché mai l'unità e quindi la forza di un esercito dovrebbe essere promossa dalla costrizione, dalla paura della morte?

Strauss ricava da tutto ciò una indicazione di metodo generale:

	<p>applicare la dottrina generale del Principe con qualsiasi altra dottrina generale. In ogni caso, nello studiare la dottrina generale del <i>Principe</i> non dobbiamo mai perdere di vista la situazione particolare in cui si trova Lorenzo. Dobbiamo intendere ciò che è generale nella luce di ciò che è particolare. Dobbiamo tradurre ogni regola generale, che è diretta generalmente ai principi, o a un tipo di principe, in un consiglio</p>
--	--

È, per converso

particolare diretto a Lorenzo. Al contrario, dobbiamo aprirci la via salendo dal consiglio particolare che è dato nell'ultimo capitolo del libro alle sue premesse generali. Forse il corpo delle premesse

Qui di nuovo il modo di esprimersi di Strauss può trarre in inganno. Strauss sembra infatti suggerire una storicizzazione dell'insegnamento di Machiavelli: si tratterebbe cioè di sciogliere storicisticamente l'astratta universalità dell'insegnamento di Machiavelli nella concreta vita storica in cui l'insegnamento di Machiavelli ha luogo. Si tratterebbe cioè – per usare una espressione cara agli storicisti italiani – di osservare Machiavelli nel suo tempo.

Ma non è affatto così, non è affatto questo quel che Strauss vuole dire. Strauss vuole piuttosto dire che noi dobbiamo compiere lo sforzo (che lui stesso tra poco compirà) di tradurre l'insegnamento generale nel consiglio particolare, dunque di compiere noi stessi la discesa e, viceversa, di tornare dal basso verso l'alto: in questo modo, ossia compiendo noi stessi, eseguendo noi stessi, imitando performativamente il cammino percorso da Machiavelli, succede qualcosa. Succede che entrambi i poli del movimento che l'esplicita letteralità del testo presenta come fissi e in sé compiuti, si rivelano diversi, si manifestano in modo diverso: questo improvviso rivelarsi in un modo diverso di entrambi i lati dell'insegnamento di M. è quello che Strauss preannuncia nella conclusione del capoverso (STRAUSS 66, traduzione modificata):

“Forse le premesse generali al completo [*the complete general premises*, ossia il senso compiuto dell'insegnamento generale] differisce dalle premesse generali quali sono esplicitamente enunciate [*differ from the general premises as explicitly stated*], e il consiglio particolare al completo [*the complete particular counsel*, ossia: il consiglio particolare inteso nel suo senso completo] differisce dal consiglio particolare qual'è esplicitamente enunciato”

Come vedete Strauss gioca qui sull'eccedenza rispetto a ciò che è esplicitamente detto (*explicitly stated*): tanto le premesse generali, ossia l'insegnamento teorico, quanto il consiglio particolare, ossia il monito pratico sono più di quel che M. esplicitamente dice. Quel che M. dice – aggiungerei io – va integrato con ciò che M. non dice e non può dire: solo così si chiarisce e l'uno e l'altro dei due lati, ossia la dottrina generale e il compito particolare. Continua quindi Strauss, sempre a pagina 65:

“Forse le implicazioni non enunciate, non espresse [*unstated implications*] forniscono il collegamento tra l'insegnamento generale quale è esplicitamente enunciato e il consiglio particolare quale è esplicitamente enunciato”.

In sostanza, Strauss vuole qui dire che il carattere sorprendente del capitolo 26°, ossia il suo apparire in certo qual modo scollegato dal resto del testo, può cessare di costituire una difficoltà, dunque possiamo vedere il collegamento (*link*) guardando a ciò che M. non dice, sia nell'esprimere il suo insegnamento generale, sia nell'esprimere il suo consiglio particolare.

IX

seminario- lettura dei capitolo 1-6, 15 del Principe.

X

Torniamo dunque alla lettura dell'interpretazione Straussiana del Principe. Eravamo arrivati a leggere e commentare le prime due pagine della parte del capitolo che, nella sua prima edizione in una rivista (*The American Political Science Review*), è intitolato *Applicazione delle considerazioni precedenti all'interpretazione dell'ultimo capitolo*. Questa parte arriva fino a pag. 70. A pag. 71 incomincia un nuovo paragrafo, che, sempre in questa prima versione dello scritto, appare con il titolo *Il problema della chiesa* (questo paragrafo arriva fino a metà di pag. 74). Eravamo arrivati a leggere fino al primo capoverso di pg. 66. Vediamo come Strauss prosegue (STRAUSS 66):

Quale è precisamente la difficoltà creata dal consiglio dato nell'ultimo capitolo del *Principe*? Quanto al semplice fatto che questo capitolo viene come una sorpresa di un certo tipo, si potrebbe giustamente dire che nel *Principe* nessuna sorpresa dovrebbe essere sorprendente. Alla luce delle indicazioni date nel primo capitolo, i capitoli ottavo-undicesimo vengono come sorpresa, per non dire niente di altre sorprese. D'altronde, non c'è che da semplicemente leggere il *Principe* con ordinaria diligenza, per persuadersi che l'appello alla liberazione dell'Italia, con cui il libro finisce, è la conclusione naturale dell'opera. Ad esempio, nel capitolo dodicesimo Machiavelli dice che la conseguenza del sistema militare italiano è stata che « Italia è stata corsa da Carlo, predata da Luigi, sforzata da Ferrando e vituperata da' Svizzeri », o che « gli hanno condotta Italia stiava e vituperata » (23).

Quale altra conclusione può essere tratta da questo stato di cose, se non che occorre fare ogni sforzo per liberare l'Italia, dopo aver operato una riforma completa del suo sistema militare, ossia che si deve fare quanto l'ultimo capitolo dice che Lorenzo deve fare? L'ultimo capitolo presenta un problema non perché è un appello a liberare l'Italia, ma perché tace sulle difficoltà che si oppongono alla liberazione d'Italia. In questo capitolo è detto più

Dunque, Strauss distingue due diversi problemi che si potrebbero porre in relazione a P26, ossia al capitolo intitolato *Esortazione a pigliare la Italia e liberarla dalle mani de' barbari*. Un problema è se l'appello alla liberazione dell'Italia, dunque il consiglio particolare dato a Lorenzo, possa essere considerata o no la naturale conclusione dell'opera. La risposta di Strauss a questo quesito è chiara: “basta leggere con ordinaria diligenza P per persuadersi che l'esortazione a liberare l'Italia è la naturale conclusione dell'opera”. Questo perché in diversi punti dell'opera, ad esempio in P12 M. individua quale conseguenza del carente sistema militare Italiano un fatto che egli esprime in modo appassionato. Dire infatti che “Italia è stata corsa da Carlo, predata da Luigi, sforzata da Ferrando e vituperata da' Svizzeri” e che gli stranieri “hanno condotta Italia stiava e vituperata” che cos'altro può significare se non che occorre liberare l'Italia? Strauss sta qui puntando evidentemente l'attenzione sul fatto che le considerazioni tecniche di Machiavelli (il cap. 12 tratta del problema dell'esercito) non sono affatto 'avalutative', sono bensì innervate da una passionalità politica. Questa passionalità politica, questo carattere, per così dire, *militante* e non scientifico-avalutativo è testimoniato in modo inequivocabile dalla retorica machiavelliana che Strauss mette in evidenza.

Questo è il primo possibile modo di individuare la difficoltà costituita da P26. Per Strauss questo non è il problema, cioè il problema non è costituito dal fatto che la dimensione scientifica-avalutativa del trattato non si coniuga con la sua dimensione politico-passionale. Questo per Strauss è un problema che può nascere solo in una lettura anacronistica di Machiavelli, ossia in una lettura che dà per scontato quel che per Machiavelli non è affatto scontato, ossia che la scienza sia avalutativa. Nell'ottica di Strauss, Machiavelli non intende affatto considerare le cose della politica in modo avalutativo, bensì, come ogni filosofo politico classico, considera la sfera politica una sfera accessibile soltanto ad un punto di vista valutativo. Avendo escluso che sia questo il problema, la

difficoltà costituita da P26, Strauss è in condizione di delineare qual è in realtà il problema. Si tratta di un problema che potremmo definire un problema 'immanente' al punto di vista di Machiavelli stesso (e dunque non un problema posto in modo anacronistico, ossia sovrapposto al punto di vista di Machiavelli). Il problema è che in P26 Machiavelli *tace*, ossia, come dirà dopo, *occulta* le difficoltà politiche che si oppongono alla liberazione dell'Italia. In altri termini, in P26 Machiavelli presenta la liberazione dell'Italia come una possibilità scontata, facile, quasi come un evento che quasi non può non accadere. Gennario Sasso (tanto per citare una interpretazione che certamente non è in accordo con Strauss) afferma che il 26° capitolo del Principe è caratterizzato da una tonalità "provvidenzialistica". Cioè, anche per Sasso, nel 26° Machiavelli presenta la liberazione come una eventualità che si iscrive in un disegno provvidenziale, a cui l'iniziativa umana, l'impresa del Principe non deve far altro che manifestare il suo assenso.

Per capire questo, basta leggere il primo capoverso di P26:

Considerato, adunque, tutte le cose di sopra discorse, e pensando meco medesimo se, in Italia al presente, correvano tempi da onorare uno nuovo principe, e se ci era materia che dessi occasione a uno prudente e virtuoso di introdurvi forma che facessi onore a lui e bene alla università delli uomini di quella, mi pare corrino tante cose in beneficio d'uno principe nuovo, che io non so qual mai tempo fussi più atto a questo. E se, come io dissi, era necessario, volendo vedere la virtù di Moisè, che il populo d'Isdrael fussi stiuvo in Egitto, et a conoscere la grandezza dello animo di Ciro, ch'e' Persi fussino oppressati da' Medi e la eccellenzia di Teseo, che li Ateniensis fussino dispersi; così al presente, volendo conoscere la virtù d'uno spirito italiano, era necessario che la Italia si riducessi nel termine che ell'è di presente, e che la fussi più stiuva che li Ebrei, più serva ch'e' Persi, più dispersa che li Ateniensis, senza capo, senza ordine; battuta, spogliata, lacera, corsa, et avessi sopportato d'ogni sorte ruina. E benché fino a qui si sia mostro qualche spiraculo in qualcuno, da potere iudicare che fussi ordinato da Dio per sua redenzione, tamen si è visto da poi come, nel più alto corso delle azioni sua, è stato dalla fortuna reprobato. In modo che, rimasa senza vita, aspetta qual possa esser quello che sani le sue ferite, e ponga fine a' sacchi di Lombardia, alle taglie del Reame e di Toscana, e la guarisca di quelle sue piaghe già per lungo tempo infistolite. Vedesi come la prega Dio, che le mandi qualcuno che la redima da queste crudeltà et insolenzie barbare. Vedesi ancora tutta pronta e disposta a seguire una bandiera, pur che ci sia uno che la pigli. Né ci si vede, al presente in quale lei possa più sperare che nella illustre casa vostra, quale con la sua fortuna e virtù, favorita da Dio e dalla Chiesa, della quale è ora principe, possa farsi capo di questa redenzione. Il che non fia molto difficile, se vi recherete innanzi le azioni e vita dei soprannominati. E benché quelli uomini sieno rari e maravigliosi, non di manco furono uomini, et ebbe ciascuno di loro minore occasione che la presente: perché l'impresa loro non fu più iusta di questa, né più facile, né fu a loro Dio più amico che a voi. Qui è iustizia grande: "*iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est*". Qui è disposizione grandissima; né può essere, dove è grande disposizione, grande difficoltà, pur che quella pigli delli ordini di coloro che io ho proposti per mira. Oltre a questo, qui si veggano straordinarii senza esempio condotti da Dio: el mare s'è aperto; una nube vi ha scòrto el cammino; la pietra ha versato acqua; qui è piovuto la manna; ogni cosa è concorsa nella vostra grandezza. El rimanente dovete fare voi. Dio non vuole fare ogni cosa, per non ci tòrre el libero arbitrio e parte di quella gloria che tocca a noi

Analogamente a quanto dirà, dopo di lui, Sasso, Strauss nota (STRAUSS 66-67):

«Upongono alla liberazione d'Italia. In questo capitolo è detto più d'una volta che l'azione raccomandata a Lorenzo, o a lui richiesta non sarà « molto difficile »: quasi ogni cosa è stata fatta da Dio e solo il resto rimane a fare per opera di un liberatore umano. Il capitolo dà l'impressione che le sole cose richieste per la liberazione d'Italia siano la forte ripugnanza degli italiani verso la dominazione straniera, e il loro antico valore; il liberatore del-

l'Italia può attendersi dai suoi compatrioti tutti una cooperazione spontanea, e può attendersi che tutti voleranno a prendere le armi contro gli stranieri una volta che egli « sventoli la bandiera ». E

Qual è dunque la difficoltà del 26°? La difficoltà sta nel fatto che la tonalità provvidenzialistica (per usare l'espressione di Sasso), ossia l'ottimismo e l'entusiasmo che pervade il 26° capitolo non si accorda con i risultati a cui Machiavelli è giunto nelle altre parti dell'opera. Insomma, tra il 26°

capitolo e la restante parte dell'opera si produce quella che potremmo chiamare una smagliatura logica: tra le maglie della catena logico-argomentativa si produce una rottura. Cerchiamo di individuare più da vicino in quale punto della catena, secondo Strauss, si produce questa smagliatura. Per prima cosa Strauss segnala una singolarità di P26. Come abbiamo visto leggendone il primo capoverso, il tono di Machiavelli in P26 è passionale, emozionale, addirittura religioso e profetico. Nella sua conclusione, P26 lascia addirittura spazio alla poesia patriottica. P26 si conclude con versi di Petrarca:

Virtù contro a furore

Prenderà l'arme, e fia el combatter corto;

Ché l'antico valore

Nell'italici cor non è ancor morto.

Ora, nonostante l'inizio religioso o, potremmo dire, teologico-politico, e la fine poetico-patriottica, la parte centrale di P26, per ben due lunghi capoversi, è occupata da considerazioni di tutt'altro genere: Machiavelli si dilunga in considerazioni tecniche sulle condizioni militari necessarie all'impresa suggerita a Lorenzo. Notando questa singolare compresenza di *poesia patriottica* e prosaica freddezza analitica, Strauss osserva:

contro gli stranieri una volta che egli « sventoli la bandiera ». È vero che Machiavelli mette anche qui in risalto il bisogno di una riforma radicale del sistema militare italiano. In fatto, egli dedica l'intero centro del capitolo, cioè quasi la metà di esso, alle condizioni militari richieste per la liberazione d'Italia. Ma tanto più colpisce il suo assoluto silenzio riguardo alle sue condizioni politiche. Che cosa avrebbero gli italiani a guadagnare se diventassero i migliori soldati del mondo, se avessero ad impiegare la loro capacità e prodezza l'uno contro l'altro, o, in altre parole, se non avessero prima stabilito una stretta unità di comando, per non dire nulla dell'unità di addestramento? È assurdo dire che il fervore patriottico di Machiavelli non gli fa vedere i difficili problemi pratici; il suo fervido patriottismo non gli impedisce di parlare, nell'ultimo capitolo, molto prosaicamente ed anche tecnicamente della preparazione militare. Il liberatore d'Italia è configu-

Dunque, la prima smagliatura logico-argomentativa messa in rilievo da Strauss è questa: in P26, M. non considera – o meglio, più precisamente, per Strauss, Machiavelli *omette intenzionalmente di considerare, passa volontariamente sotto silenzio* le condizioni politiche necessarie affinché le condizioni militari della liberazione dell'Italia siano realmente efficaci, non producano cioè il contrario di quello che si spera che producano: l'aumento della conflittualità interna tra le provincie italiane

[digressione: l'osservazione straussiana potrebbe avere una ispirazione platonica: nella Repubblica, l'argomentazione a favore del governo dei Filosofi è dettata dalla necessità di porre un limite ai alla classe dei guerrieri: la virtù militare e la corrispettiva parte dell'anima, il typos, l'onore ha una tendenza a trascendere i propri limiti, la pleonexia e richiede pertanto una regola che eviti questa tendenza a voler avere di più (pleon + echein): l'osservazione di Strauss sembra ispirata a questo ragionamento].

Il punto essenziale è questo: Strauss non ritiene che il ragionamento di Machiavelli possa essere reso coerente distinguendo tra un piano di considerazione meramente tecnico e un piano di considerazione assiologico, passionale. Cioè secondo Strauss non vale (è una tesi “assurda”, dice) l'ipotesi esplicativa secondo cui M. non considera le condizioni politiche della liberazione dell'Italia perché, per così dire, il fervore patriottico gli prende la mano, lo acceca. Badate che questa strategia esplicativa, che Strauss ritiene insensata, poggia sull'idea che la scienza politica sia avalutativa. Per

Machiavelli – questo ci suggerisce Strauss – il discorso tecnico-militare e tecnico-politico è sempre anche un discorso in se stesso politico, e quindi un discorso valutativo: lo testimonia appunto il fatto che, nel bel mezzo di un capitolo che trasuda in ogni rigo una valutazione, ossia una presa di posizione etico-politica, Machiavelli non ha alcun problema a svolgere considerazioni di ordine puramente tecnico. Per gli interpreti di Machiavelli a cui Strauss qui allude, invece, Machiavelli, in tanto scrive P26, in quanto gli si annebbia la distinzione tra discorso scientifico-avalutativo e discorso passionale-politico. Di qui, la spiegazione della difficoltà di P26 come dovuta alla mancanza di una chiara consapevolezza della differenza tra essere e dover-essere, discorso oggettivo e discorso valutativo. Dunque, in questa prospettiva (che Strauss rifiuta), la smagliatura logica è dovuta ad una sorta di immaturità: Machiavelli oscillerebbe tra un punto di vista finalmente avalutativo, affrancato dalle ubbie metafisiche, teologiche, valutative che annebbiano ancora la scienza politica classica e un punto di vista che ancora non si è liberato da quell'errore: è questo un caso di interpretazione in cui “l'interprete pretende di comprendere l'autore meglio di quanto egli stesso non abbia compreso se stesso”.

Si tratta di una strategia interpretativa molto diffusa. Essa, ad esempio, viene spesso usata per interpretare Hobbes, più in particolare, per render conto del fatto, alquanto sconcertante dal nostro punto di vista, che Hobbes presenta una teoria della derivazione positiva della legge dalla volontà del sovrano – dunque una teoria che suona molto moderna e come una anticipazione del positivismo giuridico - all'interno di un quadro giusnaturalistico, ossia all'interno di un quadro concettuale che è del tutto incompatibile con quella teoria: la strategia interpretativa in questo caso consiste nel distinguere, per usare una espressione crociana, “ciò che è vivo e ciò che è morto” del pensiero di Hobbes: morto ossia “errore” è naturalmente la teoria del diritto naturale, vivo, ossia verità, invece, quello il positivismo giuridico.

Torniamo a Strauss. Per Strauss le cose non possono essere spiegate a questo modo. E soprattutto, la spiegazione della smagliatura logica che presenta P26 non può essere spiegata supponendo che Machiavelli non capisca quel che, invece, capiamo noi. Machiavelli, secondo Strauss, sapeva benissimo che le condizioni politiche per la liberazione dell'Italia non erano affatto quelle che egli stesso declama nel 26° capitolo. Quanto poco fosse ingenuo al riguardo, lo si capisce se si va a leggere quel che Machiavelli stesso afferma a proposito del “principato nuovo”, ossia della forma politica dell'impresa a cui Machiavelli esorta Lorenzo.

are, nell'ultimo capitolo, molto prosaicamente e anche tecnicamente della preparazione militare. Il liberatore d'Italia è configurato come un principe nuovo, perché la liberazione d'Italia suppone nuove leggi e nuovi ordini; egli deve fare per l'Italia quello che Mosé fece per il popolo d'Israele. Ma, come Machiavelli si è premurato di sottolineare nei primi capitoli del libro, un principe nuovo necessariamente offende molti dei suoi concittadini specialmente quelli che traggono profitto dall'ordine consueto delle cose, e dei loro aderenti non ci si può certo fidare. Nell'ultimo capitolo egli tace sul tema della inevitabile aggressività delle azioni del liberatore, così come tace della potente resistenza che egli deve attendersi. Egli esorta qui il liberatore d'Italia a servirsi delle sue proprie truppe, che renderanno al massimo se comandate dal proprio principe: ma le truppe veneziane o milanesi terranno il fiorentino Lorenzo come loro principe? Machiavelli non spende una parola sulle difficoltà che potrebbero opporre al liberatore i vari principati e repubbliche d'Italia. Egli si contenta di alludere a queste difficoltà, sollevando la domanda retorica: « quale invidia si opporrà a lui? », e parlando una volta della « debolezza dei capi » in Italia. Intende egli forse dire che il fervore patriottico del popolo italiano basterà per mettere da canto questi deboli capi, per quanto invidiosi essi possano essere? Egli certamente vuol dire che prima che il liberatore possa liberare l'Italia, egli dovrebbe prendere non solo una bandiera, come è detto nel corso del capitolo, ma l'Italia stessa, come è detto nel titolo. Questo è un caso

Per Strauss, dunque, sotto il consiglio particolare esplicito dato a Lorenzo, l'enfatica esortazione a pigliare l'Italia, *ad italiam capessendam*, va preso alla lettera: l'Italia, per essere liberata dagli stranieri, va occupata, conquistata. Ciò significa però, per Strauss, che il consiglio esplicito rinvia necessariamente ad una dimensione implicita. C'è cioè un consiglio implicito che viene richiamato proprio da ciò che il consiglio esplicito palesemente omette di dire. Attenzione, però: per Strauss il consiglio di conquistare l'Italia non può essere dato direttamente. C'è una necessità che impedisce di proclamare apertamente, di esplicitare il consiglio implicito: "ciò che non si deve dire, non può essere detto" (p. 205)

Perché, ciò che non si deve dire, non può essere detto? Perché Machiavelli non può esprimere direttamente il proprio consiglio? Leggiamo a pg. 71, inizio del nuovo paragrafo intitolato *Il problema della chiesa*. Strauss riassume il ragionamento svolto nelle pagine precedenti (STRAUSS 71):

L'informazione

Fate attenzione perché qui il traduttore prende un'altra incomprensibile cantonata:

L'informazione circa i presupposti politici è occultata (dunque *non è data*).

L'informazione circa i presupposti politici della liberazione di Italia è *data* nel capitolo dedicato espressamente a questa liberazione, perché Machiavelli desiderava che il nobile e splendente epilogo non fosse offuscato dai mezzi vili ed oscuri atti a compierla. Egli desiderava questo perché la dottrina che « il fine giustifica i mezzi » è repellente, mentre egli voleva che il *Principe* finisse in modo più attraente di come comincia. L'informazione *attesa* nell'ultimo capitolo è data nella sezione dedicata alla conquista. A questa sezione noi dobbiamo volgerci soprattutto se vogliamo sapere quale specie di resistenza da parte dei suoi compatrioti il liberatore d'Italia dovrà superare, e quale specie di violenza dovrà egli compiere contro di essi. Liberare l'Italia dai barbari significa unificare l'Italia, e unificare l'Italia significa conquistarla. ... più difficile di quanto

OCULTATA
OCULTATA

I "capitoli sulla conquista", dunque i capitoli 3-5, quelli che trattano del principato misto, sono i capitoli, secondo Strauss, in cui Machiavelli parla indirettamente della liberazione dell'Italia, ossia

esplicita quelle condizioni politiche della liberazione dell'Italia che egli omette di dire nel 26° capitolo. Come abbiamo visto leggendo i capitoli iniziali del Principe, Machiavelli in P3 parla della conquista francese di una provincia italiana, il ducato di Milano. Per Strauss, questo esempio non è casuale, ma va bensì visto come un modo per parlare della liberazione dell'Italia indirettamente (“surrettiziamente” come dice dopo: ossia in modo strisciante – surrettizio, da *reptilis*, *sub+reperere* = “strisciare sotto, senza farsi vedere”). Dicendo quello che Luigi avrebbe dovuto fare per mantenere il territorio conquistato, Machiavelli dà al contempo implicitamente un consiglio al liberatore dell'Italia. Il consiglio implicito al liberatore dell'Italia è il “rovescio” della valutazione degli errori di Luigi. Cioè Strauss ragiona così: se Luigi, conquistatore straniero dell'Italia, ha per Machiavelli commesso degli errori che non gli hanno consentito di mantenere l'acquisto, allora è giocoforza invertire le considerazioni di Machiavelli per capire che cosa deve fare il liberatore. Il liberatore deve fare il contrario di quello che avrebbe dovuto fare Luigi. Come abbiamo osservato quando abbiamo letto P3, Machiavelli individua diverse omissioni da parte di Luigi, che spiegano la perdita della conquista (andare ad abitare nel territorio, mandare colonie, sbassare i potenti maggiori e aiutare i potenti minori). Strauss concentra l'attenzione soprattutto su l'ultimo consiglio: Luigi avrebbe dovuto favorire i piccoli e inibire la crescita dei grandi.

ste in Italia. Il re di Francia commise il grave sbaglio di permettere la distruzione delle potenze italiane minori e di rafforzare la potenza maggiore, invece di proteggere le potenze minori e umiliare quella maggiore. Siamo obbligati a domandarci quali conclusioni il liberatore d'Italia dovrebbe trarre da queste osservazioni. Distruggere forse le potenze italiane minori e rafforzare le potenze italiane maggiori? La distruzione dei potentati minori, che Machiavelli aveva in mente, fu compiuta da Cesare Borgia, le cui azioni egli tiene come modelli per Lorenzo. Ma il raffor-

zamento degli altri maggiori potentati italiani non perpetuerebbe, ed anzi non aumenterebbe le difficoltà di mantenere lo straniero fuori d'Italia? Questo problema viene affrontato in via indiretta nel capitolo quarto. Qui Machiavelli distingue due specie di

Dunque, vedete, per Strauss l'analisi machiavelliana della politica francese in Italia va vista in controtelaio: vi va visto cioè *il negativo fotografico del consiglio dato al liberatore d'Italia*. Quel che Luigi avrebbe dovuto fare per mantenere l'Italia, il liberatore l'avrebbe dovuto fare al contrario. Dunque se Luigi, per mantenere il Ducato di Milano, avrebbe dovuto accrescere le piccole potenze e inibire la crescita delle grandi, allora, il liberatore deve distruggere le piccole potenze e far crescere le potenze più grandi. Per quanto riguarda la distruzione delle piccole potenze, ebbene che il consiglio vero e proprio di Machiavelli (ossia il consiglio al completo, il consiglio comprensivo della valutazione politica della situazione, che invece nel consiglio esplicito non viene data) sia questo, Strauss lo trova confermato dall'importanza che Machiavelli dà all'esempio di Cesare Borgia. Cesare Borgia, che occupa tutto il capitolo settimo, aveva appunto condotto all'inizio del 500, una serie di imprese fulminee mediante le quali era riuscito a unificare i molteplici staterelli e tirannie che si erano formate all'inizio del cinquecento in centro Italia. Se Cesare Borgia si configura, ad un certo momento del Principe, come un modello, secondo Strauss è per questo, perché è lui che dà l'esempio di quello che si dovrebbe fare dei potenti minori: distruggerli o ruinarli.

Seguiamo ora il ragionamento di Strauss riguardo all'altro consiglio di politica estera che Machiavelli darebbe al liberatore dell'Italia surrettiziamente, ossia mediante l'analisi della politica di potenza francese in Italia. Nell'analisi degli errori di Luigi, ripeto, Machiavelli individua tra le altre cose, l'aver lasciato che costoro aumentassero di potenza, che si facessero così pericolosi da indurli, come poi avvenne nel 1511 a coalizzarsi contro di loro nella Lega Santa. Ora, ciò comporta per

Strauss un evidente problema, giacché è evidente che, se il liberatore dell'Italia, lasciasse che i potentati maggiori si rafforzino, non avrebbe alcuna possibilità di successo: non potrebbe cioè liberare l'Italia dallo straniero. Secondo Strauss, questo problema è affrontato in via indiretta da Machiavelli nel capitolo quarto, che abbiamo letto per intero. Vi ricordo di che cosa parla il capitolo quarto. M. si pone all'inizio una domanda. Egli dice in sostanza: 'posto tutto quello che ho detto sin qui, qualcuno potrebbe meravigliarsi nel leggere quel che accadde nella storia antica nel Regno di Dario, ossia la Persia, la quale fu conquistata da Alessandro Magno e, benché questi, morisse subito, non è tornata nello stato iniziale'.

L'esempio del Regno di Dario costituisce cioè una sorta di falsificazione della teoria. Mentre la riflessione sviluppata in P3 dice che il principato nuovo misto è affetto da una costitutiva precarietà e tende a tornare nei termini stabiliti prima della conquista (ragione per cui occorre prendere le precauzioni di cui Machiavelli parla in P3, prima fra tutte, il vedere discosto, il prevenire il continuo insorgere di "scandoli"), come mai, invece, la conquista di Alessandro non fu messa in pericolo dalla morte di questi? Questo è il problema che Machiavelli si pone *esplicitamente* in quel capitolo. Strauss ritiene invece che qui Machiavelli si stia ponendo "surrettiziamente" (ossia in modo strisciante, senza lasciarlo troppo vedere, larvatamente) il problema di quale tipo di politica deve avere il liberatore italiano dell'Italia nei confronti delle potenze maggiori. E dove dovremmo individuare questa discussione surrettizia? Sarebbe, secondo Strauss, da individuare nella distinzione che, come ricorderete, Machiavelli introduce in quel capitolo. Machiavelli dice in sostanza che ci sono due tipi di stati che possono essere oggetti di conquista.

e' principati de' quali si ha memoria, si truovano governati in dua modi diversi: o per uno principe, e tutti li altri servi, e' quali come ministri per grazia e concessione sua, aiutono governare quello regno; o per uno principe e per baroni, li quali, non per grazia del signore, ma per antichità di sangue tengano quel grado

Un primo tipo di stato è quello appunto esemplato dal Regno di Dario: si tratta di una monarchia che diremmo assoluta, ossia tale per cui governa uno solo e tutti gli altri poteri, le magistrature, sono concessioni del sovrano a persone di sua fiducia. Si tratta di una situazione di potere accentrato. L'altro tipo di Stato è quello di cui è esempio la Francia odierna, dove c'è una corona, dunque si tratta comunque di una monarchia (e non di una repubblica), ma il potere è suddiviso in "baroni", ossia casate nobiliari alle quali il potere non è stato concesso dal Re, ma ha una origine più antica (per antichità di sangue). Questa distinzione, come vi ho già detto, contiene secondo Strauss un contenuto pratico-politico attuale, concreto. Nel tracciare questa distinzione, Machiavelli avrebbe la mente rivolta all'Italia contemporanea e starebbe in realtà indicando al principe nuovo che deve liberare l'Italia come si deve comportare. STRAUSS 69:

la Grecia prima della conquista romana. Quello che gli interessa è quindi la differenza fra paesi retti da un governo unitario, da cui ogni autorità nell'interno del paese è semplicemente derivata, e paesi in cui esiste una pluralità di poteri regionali o locali, e ognuno dei quali governa per diritto proprio. Vista nella luce di questa distinzione, l'Italia appartiene allo stesso genere di paesi della Francia. Nel discutere la conquista che Alessandro fece della Persia, Machiavelli è tratto a discutere la conquista di un paese della specie opposta, cioè della Francia. Questo, tuttavia, significa che egli è ormai in grado di continuare furtivamente la discussione, iniziata nel capitolo precedente, circa la conquista dell'Italia (26). Il quarto capitolo fornisce questa lezione: mentre è difficile conquistare la Persia, è facile conservarla; mentre è facile conquistare la Francia, è difficile conservarla. La Francia (cui noi possiamo sostituire, in questo contesto, l'Italia) è facile a conquistare perché ci sarà sempre un barone malcontento (stato) che sarà bramoso di ricevere un aiuto esterno contro il re (contro altri stati del paese). Essa è difficile a mantenere perché le tradizionali lealtà locali o regionali si riaffermeranno sempre contro il principe nuovo. Un possesso sicuro del paese è impossibile fin quando il sangue antico dei signori locali o regionali non si sia estinto. Si potrebbe pensare per un momento che quello che

Cerchiamo di capire meglio il ragionamento di Strauss. Strauss sembra individuare nel Principe una sorta di gioco di specchi. Notate, infatti: per Strauss, l'analisi della politica dell'invasione francese dell'Italia è la superficie che riflette quello che Machiavelli pensa che debba essere la politica del liberatore italiano dell'Italia. Come accade sempre in una riflessione speculare, l'immagine viene riflessa in modo invertito: la politica della liberazione è l'*inverso* della politica dell'invasione in cui si riflette. Dopo, però, Strauss mette in rilievo un altro gioco di specchi. La discussione della politica macedone in Persia (la conquista del Regno di Dario da parte di Alessandro Magno) rinvia alla politica da seguire in un paese della specie opposta a quella della Persia. Di nuovo, si tratta di una riflessione che inevitabilmente inverte ciò che viene riflesso: la Francia è l'immagine speculare della Persia. Questa specularità si esprime nella figura a chiasma delle parole di Machiavelli: la Francia è facile ad occuparsi, difficile a mantenersi, la Persia difficile ad occuparsi, facile a mantenersi. Ma il gioco di specchi non finisce qui: sulla superficie riflettente costituita dall'esempio della Persia, dunque nella immagine della Francia (che in P3, essendo un esempio di invasore straniero dell'Italia era per Strauss il negativo fotografico di quello che avrebbe dovuto fare il liberatore dell'Italia) ora Machiavelli disegnerebbe secondo Strauss il profilo stesso dell'Italia: c'è dunque un prima inversione riflettente (la Francia in P3 come riflesso invertito dell'Italia,) e poi, una seconda inversione (la Francia in P6 come riflesso invertito della Persia) e una terza inversione: la Francia che riflette l'Italia.

Quello che si era presentato come il nemico-opposto dell'Italia, la Francia, è in realtà l'Italia stessa nell'atto in cui venisse unificata dall'aspirante liberatore: ma anche qui non manca una inversione, giacché la Francia è, in questo - a dir poco, bizzarro - ragionamento ermeneutico di Strauss, il riflesso, non semplicemente dell'Italia contemporanea, ma di quell'Italia che, nell'atto in cui venisse finalmente unificata al modo in cui è di fatto unificata la Francia, correrebbe il rischio della dissoluzione. I Paesi come la Francia, infatti, sono per Machiavelli facili a conquistarsi e difficile a mantenersi: facili a conquistarsi perché – come dice letteralmente Machiavelli in P4, “sempre si truova de' malcontenti e di quelli che desiderano innovare”. La presenza cioè di un potere decentralizzato, diviso tra la corona e i baroni, facilita chi vuole compiere una conquista perché l'autonomia dei baroni costituisce un elemento di debolezza: si può facilmente trovare un barone malcontento disposto ad aprire la strada ad un conquistatore straniero (cosa che del resto era successa anche a Luigi XII quando entrò a Milano).

Ma, appunto, posto che il profilo della Francia raffigurato da Machiavelli in P4 è il profilo stesso dell'Italia, si tratta di un profilo che al liberatore italiano dell'Italia non può che apparire con i tratti della negatività, ossia di quel che non deve essere, di quel che bisogna evitare che accada. Il profilo della Francia è cioè un monito, significa: attento qui c'è un pericolo, qui potresti cadere in trappola! Il pericolo, che in P26 Machiavelli omette di menzionare e che, invece, nei capitoli sulla conquista ossia sui principati misti, indica in questo modo indiretto, surrettizio, 'strisciante', - il pericolo è questo: 'tu liberatore dell'Italia, facilmente, nella tua impresa potrai fare aggio sul malcontento di qualcuno, ti si presenterà cioè l'occasione di vincere, di conquistare l'Italia, giacché l'Italia non è il Regno di Dario, non c'è un principe che governa e tutti gli altri sono servi. Tuttavia – ecco il pericolo – non potrai che fare i conti con il fatto che quegli stessi che ti aprono la strada, prima o poi diverranno invidiosi della tua supremazia e ti si rivolteranno contro'.

In sostanza si tratta esattamente della dinamica che Machiavelli descrive all'inizio di P3:

Ma nel principato nuovo consistono le difficoltà. E prima, se non è tutto nuovo, ma come membro, che si può chiamare tutto insieme quasi misto, le variazioni sua nascono in prima da una naturale difficoltà, la quale è in tutti e' principati nuovi: le quali sono che li uomini mutano volentieri signore, credendo migliorare; e questa credenza gli fa pigliare l'arme contro a quello; di che s'ingannano, perché veggono poi per esperienza avere peggiorato. Il che dipende da un'altra necessità naturale et ordinaria, quale fa che sempre bisogni offendere quelli di chi si diventa nuovo principe, e con gente d'arme, e con infinite altre iniurie che si tira dietro el nuovo acquisto; in modo che tu hai inimici tutti quelli che hai offesi in occupare quello principato, e non ti puoi mantenere amici quelli che vi ti hanno messo, per non li potere soddisfare in quel modo che si erano presupposto e per non potere tu usare contro di loro medicine forti, sendo loro

obligato;

La stessa riflessione, portata però ad una conclusione molto più radicale di quanto non accada nel capitolo III, la troviamo nel capitolo VI.

E debbasi considerare come non è cosa più difficile a trattare, né più dubia a riuscire, né più pericolosa a maneggiare, che farsi capo ad introdurre nuovi ordini. [*vedete, quanto diversa è la tonalità che pervade questa parte del Principe rispetto a P26? Qui tutta l'attenzione è puntata sulla difficoltà, che è quasi una vera e propria impossibilità di quell'impresa – introdurre nuovi ordini – che invece in P26 appare quasi inserita – come direbbe Sasso – in un disegno provvidenziale, dunque voluta da Dio, e quindi tutt'altro che impossibile. Ma vediamo qual è la difficoltà ed a quale terribile conclusione la difficoltà spinge Machiavelli, n. d. R.*] Perché lo introduttore ha per nemici tutti quelli che delli ordini vecchi fanno bene, et ha tepidi defensori tutti quelli che delli ordini nuovi farebbono bene. La quale tepidezza nasce, parte per paura delli avversarii, che hanno le leggi dal canto loro, parte dalla incredulità delli uomini; li quali non credano in verità le cose nuove, se non ne veggono nata una ferma esperienza. Donde nasce che qualunque volta quelli che sono nemici hanno occasione di assaltare, lo fanno partigianamente, e quelli altri defendano tepidamente; in modo che insieme con loro si pericola. È necessario per tanto, volendo discorrere bene questa parte, esaminare se questi innovatori stiano per loro medesimi, o se dependano da altri; ciò è, se per condurre l'opera loro bisogna che preghino, ovvero possono forzare. Nel primo caso capitano sempre male, e non conducano cosa alcuna; ma, quando dependono da loro proprii e possano forzare, allora è che rare volte periclitano. Di qui nacque che tutt'i profeti armati vinsono, e li disarmati ruinorono. Perché, oltre alle cose dette, la natura de' populi è varia; et è facile a persuadere loro una cosa, ma è difficile fermarli in quella persuasione. E però conviene essere ordinato in modo, che, quando non credono più, si possa fare loro credere per forza.

Ora, nella costruzione ermeneutica di Strauss, questa osservazione, che in P6 viene svolta senza alcun riferimento a quel che deve fare Lorenzo, dunque in modo impolitico, costituisce in realtà la necessaria integrazione al consiglio esplicito dato a Lorenzo in P26. La discussione della liberazione-conquista dell'Italia fatta in modo surrettizio, strisciante, non appariscente, di nascosto mediante la figura-riflesso della Francia induce quindi, secondo Strauss, a questa conclusione (STRAUSS 69-70):

conquistare la Francia, è difficile conservarla. La Francia (cui noi possiamo sostituire, in questo contesto, l'Italia) è facile a conquistare perché ci sarà sempre un barone malcontento (stato) che sarà bramoso di ricevere un aiuto esterno contro il re (contro altri stati del paese). Essa è difficile a mantenere perché le tradizionali lealtà locali o regionali si riaffermeranno sempre contro il principe nuovo. Un possesso sicuro del paese è impossibile fin quando il sangue antico dei signori locali o regionali non si sia estinto. Si potrebbe pensare per un momento che quello che va per un conquistatore straniero del paese, del tipo in discussione, non vada necessariamente per un liberatore indigeno di quel paese. Ma, come Machiavelli indica nel terzo capitolo, la superiorità della Francia sull'Italia in forza ed unità è dovuta alla estinzione delle linee principesche di Borgogna, Bretagna, Gua-

scogna e Normandia. Data l'urgenza derivante dalla dominazione straniera in Italia, il liberatore non può contentarsi di attendere che le altre famiglie principesche vadano estinte nel corso dei secoli. Egli avrà a fare su più vasta scala quello che Cesare Borgia aveva fatto in scala più modesta (27): al fine di sradicare il potere delle antiche osservanze locali e regionali, che sono la fonte maggiore della debolezza italiana, occorre estinguere le famiglie dei colnevoli principi italiani. Cesare Borgia esercita una funzione

XI

Questo è, dunque, il consiglio completo che secondo Strauss Machiavelli dà all'aspirante liberatore dell'Italia (STRAUSS 71):

qualche modo paragonabile ad esso (30). Il liberatore d'Italia non può essere condizionato dal seguito spontaneo di tutti gli abitanti della penisola. Egli deve seguire una politica di ferro e veleno, di assassinio e di tradimento. Egli non deve rifuggire dallo sterminare le famiglie principesche d'Italia e dal distruggere le città repubblicane del paese, ovunque azioni di questo tipo siano conducenti a quel fine. La liberazione d'Italia significa una rivoluzione totale. Essa esige in primo luogo e soprattutto una rivoluzione rispetto a quanto si pensa del bene e del male. Gli italiani debbono imparare che il fine patriottico santifica ogni mezzo, per quanto massimamente condannato dalle tradizioni più elevate, sia filosofiche che religiose. Il capitolo ventiseesimo dei *Discorsi*, che

Facciamo ora attenzione al modo in cui Strauss prosegue. Tra le bizzarrie ermeneutiche di questo scritto di Strauss c'è l'interpretazione, per così dire, 'numerologica': Machiavelli avrebbe rivelato il vero e proprio messaggio del Principe nei Discorsi, collocandolo in un punto che potesse essere ritrovato da chi avesse esercitato la necessaria attenzione. Questo punto è il capitolo 26 del primo libro dei Discorsi: Machiavelli avrebbe svelato il significato del Principe proprio nel capitolo 26° dei Discorsi, perché il Principe è composto da 26 capitoli. Questo spiega perché qui a pg. 71, subito dopo il brano che abbiamo appena letto, Strauss rinvia appunto al 26° capitolo dei Discorsi che rivelerebbe esattamente quel che il 26° capitolo del Principe invece nasconde STRAUSS 71-72):

quanto massimamente filosofiche che religiose. Il capitolo ventiseesimo dei *Discorsi*, che ci ha già fornito più di una chiave per intendere il *Principe*, conferma questa presente conclusione. Il suo titolo dice: «Un principe nuovo, in una città o provincia presa da lui, debbe fare ogni cosa nuova». Dal suo testo noi apprendiamo che proprio come Cesare Borgia non divenne padrone della Romagna se non con

una « crudeltà bene usata », Filippo il Macedone non divenne in breve tempo « principe di Grecia », se non usando mezzi contrari ad ogni vivere non solamente cristiano ma umano (31).

Ora, è evidente che la numerologia sottesa all'interpretazione straussiana di D I, 26 (e che non è limitata solo all'interpretazione di D I, 26), è alquanto stravagante e difficile da accettare per chi voglia, come io credo si debba, osservare la regola della sobrietà. Tuttavia, occorre dire che, nella sua sostanza, l'associazione che Strauss fa tra il Principe e D I, 26, non è affatto stravagante. Né è stravagante l'osservazione secondo cui quel che Machiavelli dice in D I, 26, se posto a confronto con il Principe, appare caratterizzato da una franchezza, da una schiettezza, se non proprio da una sfacciataggine che il Principe non ha. Vediamo un po' più da vicino questo passaggio dei Discorsi, anche per ché ci servirà per capire il ragionamento che Strauss fa sul problema della chiesa da pg. 71 a metà pag. 74. Alla fine di D I, 25, dunque del capitolo che immediatamente precede il 26°, Machiavelli fa un esplicito riferimento alla tirannia, ossia più precisamente a quel che gli antichi scrittori chiamano tirannide:

E questo, come ho detto, debbe osservare colui che vuole ordinare uno vivere politico, o per via di repubblica o di regno: ma quello che vuole fare una potestà assoluta, la quale dagli autori è chiamata tirannide, debbe rinnovare ogni cosa, come nel seguente capitolo si dirà.

Dunque, qui Machiavelli distingue in modo del tutto tradizionale e facendo esplicito riferimento alla tradizione del pensiero politico classico (gli "autori" di cui parla sono naturalmente Senofonte, ma anche Erodoto, Platone, Aristotele), il vivere politico (sia esso repubblicano o monarchico) dalla tirannide. Ciò significa che la tirannide non è vivere politico, è morte, è malattia, patologia, corruzione del vivere politico: il senso della distinzione classica tra le forme politiche sane e quelle corrotte è appunto questo, che le forme corrotte, tra le quali la più corrotta, la più vicina al grado zero del vivere politico è appunto la tirannide, non sono vivere politico. Ora, la cosa sorprendente, che ci fa capire come l'associazione di Strauss tra P e D I, 26 (nonostante la bizzarra considerazione

numerologica con cui la giustifica) non sia poi così bizzarra e stravagante, è che, di fatto, nel capitolo seguente, il 26° di cui M. esplicitamente afferma che tratterà della tirannide, Machiavelli parla di fatto del principe nuovo, ossia del tema del Principe. Insomma, in questo passaggio dei Discorsi, veniamo a sapere in modo esplicito quel che M. nel P non dice in modo esplicito (oppure, più semplicemente, non dice, ma implica), ossia che il principato nuovo, nella sua essenza è una tirannide. Ma vediamo che cosa dice precisamente M. in D I, 26.

Uno principe nuovo, in una città o provincia presa da lui, debbe fare ogni cosa nuova.

Qualunque diventa principe o d'una città o d'uno stato, e tanto più quando i fondamenti suoi fussono deboli e non si volga o per via di regno o di republica alla vita civile, il migliore rimedio che egli abbia, a tenere quel principato, è, sendo egli nuovo principe, fare ogni cosa, in quello stato, di nuovo: come è, nelle città, fare nuovi governi con nuovi nomi, con nuove autorità, con nuovi uomini; fare i ricchi poveri, i poveri ricchi come fece Davit quando ei diventò re: «qui esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes» [*riempi di beni gli affamati, e rimandò a mani vuote i ricchi: Machiavelli attribuisce qui a Davide quel che è, in realtà, una preghiera della madonna nel Magnificat nel vangelo di Luca, n. d. R.*]; edificare, oltre di questo, nuove città, disfare delle edificate, cambiare gli abitatori da un luogo a un altro; ed in somma, non lasciare cosa niuna intatta in quella provincia e che non vi sia né grado, né ordine né stato, né ricchezza, che chi la tiene non la riconosca da te; e pigliare per sua mira Filippo di Macedonia, padre di Alessandro, il quale, con questi modi, di piccol re, diventò principe di Grecia. E chi scrive di lui, dice che tramutava gli uomini di provincia in provincia, come e' mandriani tramutano le mandrie loro. Sono questi modi crudelissimi, e nimici d'ogni vivere, non solamente cristiano, ma umano; e debbegli qualunque uomo fuggire, e volere piuttosto vivere privato, che re con tanta rovina degli uomini; nondimeno, colui che non vuole pigliare quella prima via del bene, quando si voglia mantenere conviene che entri in questo male. Ma gli uomini pigliono certe vie del mezzo, che sono dannosissime; perché non sanno essere né tutti cattivi né tutti buoni: come nel seguente capitolo, per esempio, si mosterrà.

Nel commentare questo capitolo dei Discorsi Strauss sottolinea l'aperta ammissione da parte di Machiavelli del carattere inumano, non solo non cristiano, ma non umano di quel che il principe nuovo è costretto a fare. Dal capitolo precedente a questo a questo capitolo, Machiavelli dà luogo ad un crescendo che ci dovrebbe ricordarci quel movimento che Strauss aveva sottolineato nel Principe: il movimento che parte dall'accettazione di quel che è naturale e ordinario allo straordinario, a ciò che è fuori di ogni ordine. Diamo un'occhiata a D I, 25:

Discorsi I, 25

Chi vuole riformare uno stato anticato in una città libera, ritenga almeno l'ombra de' modi antichi. Colui che desidera o che vuole riformare uno stato d'una città, a volere che sia accetto, e poterlo con soddisfazione di ciascuno mantenere, è necessitato a ritenere l'ombra almanco de' modi antichi, acciò che a' popoli non paia avere mutato ordine, ancorché, in fatto, gli ordini nuovi fussero al tutto alieni dai passati

Dunque qui Machiavelli parte dalla necessità del consenso: chi vuole avere il consenso, ossia chi voglia che la riforma dello stato sia accettata con soddisfazione deve fare in modo che, se non la sostanza, almeno l'ombra dei modi antichi sia preservata. Se, seguendo il suggerimento di Strauss consideriamo in senso dinamico il discorso di Machiavelli, ossia come un percorso che muove da un punto di vista comunemente accettato verso un punto di vista radicalmente eversivo del punto di vista comunemente accettato, questa prima movenza di questo capitolo dei Discorsi potrebbe ricordarci il modo in cui in P6 Machiavelli parla del consenso: all'inizio del ragionamento svolto in P6, Machiavelli sottolinea la necessità del consenso, se non altro negativamente, dicendo che la difficoltà del principato nuovo dipende dal fatto che i suoi alleati sono tiepidi difensori. Rileggiamo una parte di P6:

E debbasi considerare come non è cosa più difficile a trattare, né più dubia a riuscire, né più pericolosa a maneggiare, che farsi capo ad introdurre nuovi ordini. Perché lo introduttore ha per nimici tutti quelli che delli ordini vecchi fanno bene, et ha tepidi defensori tutti quelli che delli ordini nuovi farebbono bene. La quale tepidezza nasce, parte per paura delli avversarii, che hanno le leggi dal canto loro, parte dalla incredulità delli uomini; li quali non credano in verità le cose nuove, se non ne veggono nata una ferma esperienza.

Come vedete qui Machiavelli fa riferimento a quella che possiamo chiamare la necessità soggettiva della sussistenza di ordini antiquati nel tempo: l'insidia a cui è esposto il principe nuovo, ossia colui che introduce nuovi ordini è dovuta al fatto che l'introduzione di nuovi ordini non può

fare aggio, non può contare sul tempo, sull'abitudine, su quella che Husserl chiama l'abituazione: gli uomini hanno bisogno, per dirla in modo corivo, di certezza, ossia di quella fermezza d'animo che nasce dalla ripetizione, dall'abitudine. Senza questa abitudine, senza questo habitus, gli uomini non credono in verità le cose nuove. Quel che qui è da notare, secondo me, è l'attenzione che Machiavelli presta al lato soggettivo, dunque all'apparenza, alla sembianza: la sembianza, l'apparenza non è *semplice* apparenza, ma è quella forza, invisibile, immateriale che fa sì che gli uomini credano e, di conseguenza, siano ad esempio disposti a morire per la patria. Quello a cui Machiavelli accenna subito dopo:

Donde nasce che qualunque volta quelli che sono nimici hanno occasione di assaltare, lo fanno partigianamente, e quelli altri difendono tepidamente; in modo che insieme con loro si periclitano.

Tra il difensore dell'ordine antico e quello dell'ordine nuovo la differenza sta tutta, come qui sembra, nella diversa coscienza, nella diversa solidità delle credenze, della costituzione emotivo-psicologica: laddove il difensore dell'ordine antico è 'partigiano', quello dell'ordine nuovo è tiepido: la forza, dunque, è vista qui dipendere dalla passione. Ora, questo ragionamento implica che il Principato di cui qui Machiavelli sta parlando è un principato civile, ossia è un principato di cui il consenso è parte necessaria e imprescindibile. Il che equivale a dire che Machiavelli sta parlando del principe entro la prospettiva tradizionale della distinzione tra principato e tirannide: il principe che agisce sulla base del consenso è un principe civile, nel senso che è connesso con la civitas (sul senso dell'espressione *principato* civile occorre leggere con attenzione Principe 9, che è appunto intitolato *De principatu civili*). Tuttavia, come sappiamo, perché l'abbiamo letto più volte, a questo punto del capitolo 6° Machiavelli imprime una svolta al discorso:

È necessario per tanto, volendo discorrere bene questa parte, esaminare se questi innovatori stiano per loro medesimi, o se dependano da altri; ciò è, se per condurre l'opera loro bisogna che preghino, ovvero possono forzare. Nel primo caso capitano sempre male, e non conducano cosa alcuna; ma, quando dependono da loro proprii e possano forzare, allora è che rare volte periclitano. Di qui nacque che tutt'i profeti armati vincono, e li disarmati ruinano. Perché, oltre alle cose dette, la natura de' popoli è varia; et è facile a persuadere loro una cosa, ma è difficile fermarli in quella persuasione. E però conviene essere ordinato in modo, che, quando non credono più, si possa fare loro credere per forza.

La forza che prima dipendeva, era condizionata dalla credenza (ossia dal consenso, dall'adesione spontanea, soggettiva) appare ora qui invece potersi sostituire alla credenza: *si può fare credere per forza*. Qui mi sembra che la teoria del principato muta radicalmente di segno: la distinzione tra principato civile e tirannide non conta più: il principe nuovo deve agire come un tiranno. Mi sembra che questo movimento possiamo ritrovarlo anche qui nel passaggio da D I 24 a D I 25:

Colui che desidera o che vuole riformare uno stato d'una città, a volere che sia accetto, e poterlo con soddisfazione di ciascuno mantenere, è necessitato a ritenere l'ombra almanco de' modi antichi, acciò che a' popoli non paia avere mutato ordine, ancorché, in fatto, gli ordini nuovi fussero al tutto alieni dai passati. Perché lo universale degli uomini si pascono così di quel che pare come di quello che è: anzi, molte volte si muovono più per le cose che paiono che per quelle che sono.

Rispetto all'inizio di P6 non è difficile però scorgere una differenza. All'inizio di P6, Machiavelli parla dell'apparenza non come *mera* apparenza: la credenza è vista come una vera e propria forza, come forza altrettanto decisiva della forza materiale, delle palle di cannone, della baionette, delle sbarre della galera, della lama della ghigliottina. Ora, invece, Machiavelli richiama la necessità dell'apparenza, ma in qualche modo, si tratta di una apparenza che è già colta nella prospettiva della verità: è mera apparenza, è illusione soggettiva, una illusione utile, ma pur sempre una illusione. Tuttavia, il ragionamento nel capitolo si svolge ancora tutto all'interno di una prospettiva tradizionale. Machiavelli non soltanto sottolinea la necessità politica di tenere in piedi le tradizioni (il che a ben vedere è già un prendere distanza dalle tradizioni, come accade in ogni cura 'folcloristica' per le tradizioni), ma ragiona anche in modo tradizionale: il capitolo infatti finisce con il riferimento ad una distinzione tradizionale, quella tra vivere politico integro e vivere politico

corrotto o tirannide. Continuo la lettura, tralasciando l'esame degli esempi.

E questo si debbe osservare da tutti coloro che vogliono scancellare un antico vivere in una città, e ridurla a uno vivere nuovo e libero: perché, alterando le cose nuove le menti degli uomini, ti debbi ingegnare che quelle alterazioni ritenghino più dello antico sia possibile; e se i magistrati variano, e di numero e d'autorità e di tempo, degli antichi, che almeno ritenghino il nome. E questo, come ho detto, debbe osservare colui che vuole ordinare uno vivere politico, o per via di repubblica o di regno: ma quello che vuole fare una potestà assoluta, la quale dagli autori è chiamata tirannide, debbe rinnovare ogni cosa, come nel seguente capitolo si dirà.

Il capitolo 26° del primo libro dei Discorsi produce una rottura simile a quella che si produce nel capitolo 6° del Principe quando Machiavelli, dopo aver posto la necessità del consenso, del sentimento patriottico, dice apertamente che, quando si tratta di un ordine nuovo, il sentimento patriottico comunque non basta, non ci si può contare, occorre sostituirlo con la forza. Rileggiamo l'inizio di D I, 26:

Qualunque diventa principe o d'una città o d'uno stato, e tanto più quando i fondamenti suoi fussono deboli e non si volga o per via di regno o di repubblica alla vita civile, il migliore rimedio che egli abbia, a tenere quel principato, è, sendo egli nuovo principe, fare ogni cosa, in quello stato, di nuovo: come è, nelle città, fare nuovi governi con nuovi nomi, con nuove autorità, con nuovi uomini; fare i ricchi poveri, i poveri ricchi

Qui il consenso, la credenza, l'abitudine è vista in modo oramai opposto. Non come una illusione politicamente necessaria, ma come qualcosa che va radicalmente sovvertita: il principe deve essere disposto ad essere un tiranno. Dal punto di vista di Strauss la sovversione è duplice, va collocata su due piani: è la sovversione che il Principe-Tiranno deve compiere di tutti i modi e gli ordini stabiliti, ma è anche la sovversione che il ragionamento di Machiavelli mette in atto rispetto a se stesso, quando passa dal 25° al 26° del primo libro dei Discorsi, ossia dall'ammissione della distinzione tradizionale tra principato e tirannide, alla opposta negazione di ogni distinzione tra principato e tirannide. Oppure, è la sovversione che il Principe, per così dire, 'performa', esibisce, esegue, mette in scena quando in P6 passa dall'ammissione della necessità del consenso, dunque dall'idea che il Principato debba essere civile (ossia non tirannico) alla teorizzazione di un Principato che, sostituendo il consenso con la forza, non si distingue più dalla tirannide. E questo è naturalmente il punto più sfuggente del ragionamento ermeneutico di Strauss, dinanzi a cui però siamo continuamente riportati: la teorizzazione dell'ordine nuovo sembra a Strauss indissociabilmente correlato con il carattere di novità della teorizzazione stessa. *E' come se, secondo Strauss, Machiavelli producesse nel suo proprio discorso e mediante il suo proprio discorso quel novum di cui il suo discorso indica la necessità. Machiavelli parla della necessità del novum 'producendo', ossia letteralmente 'facendo avanzare' ("produrre", dal lt. pro-ducere = "condurre innanzi", "mettere allo scoperto") il novum.*

Giova a questo punto andare avanti nella lettura dei Discorsi, ossia nella lettura del capitolo seguente, perché, come vedremo, Strauss esplicitamente vi farà riferimento nel trattare "il problema della chiesa" nel Principe. Si tratta di racconto che a causa dei continui rivolgimento a cui dà luogo appare impressionante ed enigmatico

Sanno rarissime volte gli uomini
essere al tutto cattivi o al tutto buoni.

Papa Giulio secondo, andando nel 1505 a Bologna, per cacciare di quello stato la casa de' Bentivogli, la quale aveva tenuto il principato di quella città cento anni, voleva ancora trarre Giovampagolo Baglioni di Perugia, della quale era tiranno, come quello che aveva congiurato contro a tutti i tiranni che occupavano le terre della Chiesa [*notare che Baglioni è qui definito un tiranno; più avanti Machiavelli ne metterà in rilievo i caratteri fortemente immorali: Baglioni aveva una relazione incestuosa con la sorella ed aveva ucciso i suoi parenti: "incesto" e "parricidio", le due forme estreme della colpevolezza morale. La prospettiva con cui esordisce il paragrafo è quella tradizionale, la prospettiva per cui esiste una distinzione tra buono e cattivo e il tiranno è il cattivo. L'azione del papa che sta raccontando, posta in questa prospettiva appare come una azione buona, una azione contro un malvagio, n.d.R.*]. E pervenuto presso a Perugia con questo animo e deliberazione, nota a ciascuno, non aspettò di entrare in quella città con

lo esercito suo, che lo guardasse, ma vi entrò disarmato, non ostante vi fusse dentro Giovampagolo con gente assai, quale per difesa di sé aveva ragunata. Sì che, portato da quel furore con il quale governava tutte le cose, con la semplice sua guardia si rimise nelle mani del nimico [*notare l'antifrasi: fu il carattere furioso, dunque veemente, violento a indurre Giulio II ad un atteggiamento che oggi definiremmo gandhiano, di non-violenza: la bontà del papa appare alla luce del suo contrario, ossia della furia e della temerarietà, n. d. R.*]; il quale dipoi ne menò seco, lasciando un governatore in quella città, che rendesse ragione per la Chiesa. Fu notata, dagli uomini prudenti che col papa erano, la temerità del papa e la viltà di Giovampagolo [*agli occhi dei prudenti, ossia coloro che incarnano evidentemente il punto di vista tradizionale, entrambi i protagonisti appaiono caratterizzati dal vizio: il Papa è temerario = eccesso di coraggio; Giovampagolo è vile = difetto di coraggio: si tratta di una valutazione che riposa evidentemente sulla idea che la virtù sta nel mezzo, n. d. R.*]; né potevano estimare donde si venisse che quello non avesse, con sua perpetua fama, oppresso ad un tratto il nimico suo, e sé arricchito di preda, sendo col papa tutti li cardinali, con tutte le loro delizie [*improvvisamente, qui, Machiavelli dice qualcosa di sorprendente che non ci saremmo aspettati all'inizio, quando Baglioni era stato definito un tiranno e il Papa un cacciatore di tiranni: l'azione gloriosa non fu quella che appunto ci aspetteremmo all'inizio, ossia che un tiranno malvagio come Baglioni, incestuoso e parricida, sia stato sconfitto dal Papa; proprio al contrario, l'azione virtuosa, che avrebbe apportato al suo protagonista perpetua fama, ma che non è avvenuta, è che il tiranno Baglioni non abbia colto l'occasione per sterminare l'intera corte pontificia, n. d. R.*]. Né si poteva credere si fusse astenuto o per bontà o per coscienza che lo ritenesse; perché in uno petto d'un uomo facinoroso, che si teneva la sorella, che aveva morti i cugini e i nipoti per regnare, non poteva scendere alcun pietoso rispetto: ma si conchiuse, nascesse che gli uomini non sanno essere onorevolmente cattivi, o perfettamente buoni, e, come una malizia ha in sé grandezza, o è in alcuna parte generosa, e' non vi sanno entrare. Così Giovampagolo, il quale non stimava essere incesto e publico parricida, non seppe, o, a dir meglio, non ardi, avendone giusta occasione, fare una impresa, dove ciascuno avesse ammirato l'animo suo, e avesse di sé lasciato memoria eterna, sendo il primo che avesse dimostro a' prelati, quanto sia da stimare poco chi vive e regna come loro ed avessi fatto una cosa, la cui grandezza avesse superato ogni infamia, ogni pericolo, che da quella potesse dependere.

Che cosa significa questo episodio che Machiavelli racconta (a parte il suo ovvio significato, ossia che Machiavelli sembra aver stimato decisamente poco chi viveva nello sfarzo del vaticano del 500)? Strauss lo legge mettendola in stretta connessione con un'altra difficoltà ermeneutica che il Principe inevitabilmente presenta a chi lo legge con attenzione. STRAUSS 72:

Errore di traduzione: "l'aspirante conquistatore straniero", non: "il preteso conquistatore straniero"

La maggior potenza italiana che il preteso conquistatore straniero, Luigi XII, erroneamente rafforzò invece di umiliarla, era la Chiesa. Il liberatore indigeno d'Italia, per altro canto, viene consigliato di usare i suoi legami di famiglia con Papa Leone X, al fine di ricevere aiuto per la sua patriottica impresa dalla Chiesa già così rafforzata. Egli è consigliato, in altre parole, di usare la

Dunque, *Luigi – secondo Machiavelli – avrebbe dovuto indebolire la chiesa*. Ciò significa, secondo Strauss, che il liberatore d'Italia, posto che l'analisi della politica di Luigi sia da leggere in controluce, ossia come il negativo fotografico di quel che il liberatore dovrebbe fare, che il liberatore d'Italia dovrebbe rafforzare la chiesa. E questo, ossia che dalla analisi degli errori della politica francese a Milano si debba trarre la conclusione che la necessità del rafforzamento della chiesa è coerente con quanto M. esplicitamente afferma in P26. In P26, infatti, Machiavelli consiglia Lorenzo di servirsi dei suoi legami parentali con la Chiesa (Leone X era un Medici). Afferma infatti Machiavelli in P26

Né ci si vede, al presente in quale lei possa più sperare che nella illustre casa vostra, quale con la sua fortuna e virtù, favorita da Dio e dalla Chiesa, della quale è ora principe, possa farsi capo di questa redenzione.

Senonché, come dovremmo aver già capito dopo la lettura dell'episodio di Giampaolo Baglioni, tiranno di Perugia, riprovato da Machiavelli per aver perso l'occasione di sterminare con un solo colpo l'intera classe dirigente vaticana, anche questa parte del consiglio politico esplicito di Machiavelli è per Strauss da interpretare come un velo prudenziale posto sopra al vero consiglio. Vero consiglio, o consiglio al completo che per Strauss è espresso appunto in D I, 27: occorre "ruinare" lo stato pontificio, non lasciarlo vivere, se si vuole l'Italia liberata dai barbari. Bisogna tener presente, al proposito, che in un altro capitolo del primo libro dei Discorsi, il 12° Machiavelli esplicitamente afferma che la Chiesa è la causa principale della disunione dell'Italia:

Discorsi I, 12

Di quanta importanza sia tenere conto della religione, e come la Italia, per esserne mancata mediante la Chiesa romana, è rovinata. [...] E perché molti sono d'opinione, che il bene essere delle città d'Italia nasca dalla Chiesa romana, voglio, contro a essa, discorrere quelle ragioni che mi occorrono: e ne allegherò due potentissime ragioni le quali, secondo me, non hanno repugnanza. La prima è, che, per gli esempli rei di quella corte, questa provincia ha perduto ogni divozione e ogni religione: il che si tira dietro infiniti inconvenienti e infiniti disordini; perché, così come dove è religione si presuppone ogni bene, così, dove quella manca, si presuppone il contrario. Abbiamo, adunque, con la Chiesa e con i preti noi Italiani questo primo obbligo [*notare l'antifrasì: noi dobbiamo alla chiesa di essere diventati senza religione e cattivi: abbiamo contratto con essa un obbligo, di cui sottintende Machiavelli, dobbiamo essere riconoscenti?, n. d. R.*], di essere diventati senza religione e cattivi: ma ne abbiamo ancora uno maggiore, il quale è la seconda cagione della rovina nostra. Questo è che la Chiesa ha tenuto e tiene questa provincia divisa. E veramente, alcuna provincia non fu mai unita o felice, se la non viene tutta alla ubbidienza d'una repubblica o d'uno principe, come è avvenuto alla Francia ed alla Spagna. E la cagione che la Italia non sia in quel medesimo termine, né abbia anch'ella o una repubblica o uno principe che la governi, è solamente la Chiesa: perché, avendovi quella abitato e tenuto imperio temporale, non è stata sì potente né di tanta virtù che l'abbia potuto occupare la tirannide d'Italia e farsene principe; e non è stata, dall'altra parte, sì debole, che, per paura di non perdere il dominio delle sue cose temporali, la non abbia potuto convocare uno potente che la difenda contro a quello che in Italia fusse diventato troppo potente: come si è veduto anticamente per assai esperienze, quando, mediante Carlo Magno, la ne cacciò i Longobardi, ch'erano già quasi re di tutta Italia; e quando ne' tempi nostri ella tolse la potenza a' Viniziani con l'aiuto di Francia; di poi ne cacciò i Franciosi con l'aiuto de' Svizzeri. Non essendo, adunque, stata la Chiesa potente da potere occupare la Italia, né avendo permesso che un altro la occupi, è stata cagione che la non è potuta venire sotto uno capo; ma è stata sotto più principi e signori, da' quali è nata tanta disunione e tanta debolezza, che la si è condotta a essere stata preda, non solamente de' barbari potenti, ma di qualunque l'assalta. Di che noi altri Italiani abbiamo obbligo con la Chiesa, e non con altri. E chi ne volesse per esperienza certa vedere più pronta la verità, bisognerebbe che fusse di tanta potenza che mandasse ad abitare la corte romana, con l'autorità che l'ha in Italia, in le terre de' Svizzeri; i quali oggi sono, solo, popoli che vivono, e quanto alla religione e quanto agli ordini militari, secondo gli antichi: e vedrebbe che in poco tempo farebbero più disordine in quella provincia i rei costumi di quella corte, che qualunque altro accidente che in qualunque tempo vi potesse surgere.

Leggiamo ora STRAUSS 73:

Papa. Essa esige ancor di più. Secondo il Machiavelli, la Chiesa non è solo, per causa del suo potere temporale, l'ostacolo principale alla unità d'Italia; la Chiesa è anche responsabile della corruzione morale e religiosa d'Italia, per la perdita della sua virtù politica. Inoltre, Machiavelli temeva assai gli svizzeri, la cui eccellenza militare egli attribuiva in parte alla loro vigorosa pietà. Egli trae la conclusione che se la corte papale fosse trasferita in Svizzera, si osserverebbe subito un deterioramento della pietà e della moralità svizzera, e quindi della potenza svizzera (33). Sembra che gli sorridesse l'idea che il liberatore d'Italia dovesse andare ben oltre la secolarizzazione degli stati del Papa; egli avrebbe dovuto trasferire la corte del Papa in Svizzera, e così prendere due piccioni con una fava. Il liberatore d'Italia deve certamente avere il coraggio di fare ciò che Gianpaolo Baglioni per viltà non ebbe ardire di fare, cioè « che avesse dimostrato ai prelati quanto sia da stimare poco chi vive e regna come loro, ed avesse fatta una cosa, la cui grandezza avrebbe superato ogni infamia, ogni pericolo che da quella potesse dipendere ». Egli deve fare l'Italia unita come era « al tempo dei romani » (34). Il destinatario del

Ma questo è appunto il contesto dei Discorsi, che sono per Strauss un libro fondamentale diverso dal Principe, diverso anzitutto dal punto di vista della strategia retorica. Nel Principe, secondo Strauss, Machiavelli lascia capire che il consiglio esplicito è solo “provvisorio” là dove analizza la politica di Cesare Borgia. Per capire questo passaggio del ragionamento di Strauss dobbiamo anzitutto notare l'analogia tra Cesare Borgia e Lorenzo de' Medici: Cesare Borgia era asceso al potere conquistando l'intera Romagna grazie ai veri e propri maneggi politici del padre, Rodrigo Borgia, salito al soglio pontificio nel 1492 con il nome di Alessandro VI. Dunque Cesare Borgia (detto anche nel Principe il Valentino, perché era Duca del Valentinois) deve le sue possibilità alla Chiesa. Allo stesso modo, in P26, Machiavelli vede le possibilità di Lorenzo strettamente dipendenti dal fatto che Lorenzo è un parente del Papa. Ora, in P7, Machiavelli svolge un serrato ragionamento su Cesare Borgia, di cui vede la virtù (M. era stato impressionato dalle fortune che aveva arriso a Cesare Borgia), e tuttavia giunge alla fine a mettere in evidenza gli errori

che ne hanno determinato la fine. La fine di Cesare Borgia, il rovescio di fortuna che da ultimo lo travolse, fu determinato dal fatto che, dopo la morte del padre, Alessandro VI, successe al soglio pontificio il suo più acerrimo nemico, Giulio II, al secolo Giuliano della Rovere. Non appena eletto papa, Giulio II, la prima cosa che fece è far arrestare Cesare Borgia e rinchiuderlo in Castel S'Angelo. In P7 Machiavelli afferma che l'errore di Cesare fu appunto di non aver fatto di tutto per evitare l'elezione di Giulio II.

Per Strauss questo discorso di Machiavelli su Cesare Borgia è anch'esso da leggere in controtela: nel destino fallimentare di Cesare Borgia occorre leggere il destino fallimentare del suo analogo, ossia di Lorenzo de' Medici: la fiducia di Machiavelli nella possibilità di una Chiesa che si faccia promotrice della unificazione dell'Italia, è un velo prudenziale posto sopra al vero messaggio dato indirettamente con l'analisi del fallimento di Cesare Borgia. Analisi che, in sostanza, sta per Strauss a significare che nessuna liberazione dell'Italia può scaturire da qualcuno che agisca, come aveva agito Cesare Borgia, e che egli stesso consiglia di agire Lorenzo, confidando nell'appoggio della Chiesa.

XII

A metà pagina 74 inizia un paragrafo che nella prima edizione del testo è intitolato *L'imitazione di Mosé da parte di Lorenzo*. Il capitolo termina a pg. 79, dove ne comincia un altro che reca il titolo: *L'ambiguità del ruolo di Machiavelli*. Anche in queste pagine del saggio straussiano sull'intenzione del Principe, Strauss ci induce a riflettere sul peculiare "rapporto" che lega la dimensione teorica, universale, e la sua dimensione pratico-politica, particolare. Al centro dell'attenzione sta sempre, insomma, il rapporto teoria/prassi, universale/particolare. Come abbiamo visto, per Strauss, nel testo di Machiavelli, il rapporto tra particolare ed universale, tra prassi e teoria è un rapporto di occultamento reciproco, o meglio è un rapporto in cui i termini sono indissociabili l'uno dall'altro, ma questa indissociabilità è caratterizzata dal conflitto, dallo stare l'uno contro l'altro dei termini. Questo paragrafo del capitolo, *L'imitazione di Mosé da parte di Lorenzo*, ci pone ancora una volta dinanzi alla questione centrale su cui ci stiamo affaticando: in che senso, l'occultamento, e quindi il doppio registro esoterico/essoterico del testo machiavelliano o, più in generale, dei testi sui quali si rivolge l'attenzione ermeneutica di Strauss, configura una necessità.

La domanda che ci si deve porre nel leggere queste interpretazioni di Strauss è insomma: l'occultamento del messaggio, la dissimulazione essoterica del messaggio esoterico è una scelta deliberata dell'autore che astutamente copre con un velo prudenziale quel che intende dire, oppure alla radice di questa scelta deliberata c'è una necessità che rende per l'autore inevitabile la dissimulazione e quindi la contraddizione? Come dobbiamo interpretare, in altri termini, quel che Strauss ad un certo punto dice, ossia a pg. 205 che ciò che non deve essere detto (per ragioni prudenziali) non può essere detto? Di che impossibilità sta parlando? Dunque di che necessità sta parlando?

Se ci atteniamo all'interpretazione convenzionale del pensiero di Strauss, dobbiamo dire che per Strauss la dissimulazione è una scelta deliberata, ossia, più in particolare, è un precauzione che certi autori, fino ad una certa epoca, ossia fino a quando l'ortodossia era imposta con forza di legge, sono stati indotti a prendere per non incorrere nei pericoli della censura. Stando a questa interpretazione, quindi, la necessità che impone il velo prudenziale è da interpretarsi al modo in cui noi ci rappresentiamo la necessità, tanto per fare una analogia, che nei paesi mussulmani impone alle donne di indossare il velo che copre ogni parte del corpo giudicata dal senso comune maschile scandalosa: si tratta di una necessità di origine morale che si è tradotta in una imposizione di carattere legale. Ora, a me sembra che se intendiamo il discorso di Strauss con questa analogia, non riusciamo poi a capire perché mai, ciò che non deve essere detto, non può essere detto: che, infatti, nei paesi mussulmani le donne portano il velo è qualcosa che risulta da un dovere, da una

prescrizione normativa, morale o legale che sia, ma non è certo qualcosa che non può essere fatto: tant'è vero che viene fatto, c'è chi sfida la prescrizione normativa e non indossa il velo ed incorre nelle sanzioni.

Per fare un esempio più vicino al contesto straussiano: se è indubbiamente vero che ci sono stati tanti filosofi che, ad esempio, all'epoca dell'inquisizione hanno opportunamente dissimulato il proprio pensiero, è altrettanto innegabile che ve ne sono stati altri che, per imprudenza o per coraggio (questo dipende dai punti di vista con cui li si guarda) se ne sono infischiati dell'ortodossia e hanno detto senza peli sulla lingua quel che pensavano. Dunque, se interpretiamo il discorso straussiano sul doppio livello della scrittura filosofica esoterica/essoterica, non possiamo che considerare questo discorso se non come una esagerazione, giacché palesemente non è vero che, in epoca di inquisizione, di ortodossia, tutti i filosofi hanno scritto in modo indiretto: ci sono stati eroi, o poveri diavoli o addirittura pericolosi ateisti (anche qui dipende dal punto di vista con li si giudica) che hanno detto papale papale quel che pensavano. Senonché, come ho detto più volte, a me sembra evidente che l'interpretazione del pensiero di Strauss in questo senso è una palese riduzione della complessità della questione sollevata da Strauss.

Dunque, dobbiamo cercare di snodare questo nodo. In questo capitolo, Strauss parla, come viene spiegato dopo, del fatto che il significato teorico profondo del P, ossia la *discussione – badate bene: la discussione, dunque la questione, il problema* – delle origini della società è velato dal tema pratico-politico, ossia dal fatto che P si rivolge ad un Principe potenziale o attuale. Strauss concentra la propria attenzione sul fatto che M. invita Lorenzo ad imitare Mosé. In questo invito, Strauss vede una sorta di antifrasi. L'individuazione di questa antifrasi lo porta alla conclusione per cui Machiavelli invitando Lorenzo ad imitare Mosé, avrebbe predetto il fallimento di Lorenzo, avrebbe sostenuto il contrario di quel che verbis dice, ossia che in Italia il dominio della fortuna e del caso è più forte. Si tratta dunque di capire la connessione tra l'analisi che Strauss fa della dinamica antifrastica dell'esortazione rivolta a Lorenzo, dunque della ambivalenza di P26 (la cui comprensione all'inizio del paragrafo successivo dice essere condizione della comprensione dell'intero trattato: di nuovo, quindi, la necessità, per l'essenza, dell'apparenza) e il significato teorico profondo del principe nuovo, ossia la discussione dell'origine della società

Semberebbe che Strauss intenda mettere in rilievo il fatto che la discussione dell'origine della società abbia bisogno di una sorta di condizione sospensiva del senso comune e delle sue certezze: il mondo deve apparire come caos, privo di senso, una sorta di *annihilatio mundi*. L'antifrasi machiavelliana, ossia il discorso indiretto sul sostanziale dominio della fortuna (significato antifrasticamente mediante il sentimento religioso che pervade P26), sul fallimento a cui si esporrebbe l'azione del liberatore d'Italia servono a mettere nella condizione di poter riflettere, di poter porre il problema dell'origine della società. Perché? Forse per la stessa esigenza che fa sì che Cartesio, ad esempio, per fondare la conoscenza deve mettere in atto un dubbio iperbolico? Cioè il fatto di considerare il mondo come un caos, dunque di considerarlo da un punto di vista che neutralizza tutti i significati pratico-mondani (come pura contingenza) è la necessaria condizione propedeutica per vedere l'origine, l'originarsi, l'inizio, ossia per esercitare quello sguardo filosofico – la discussione sull'origine della società, la visione delle essenze – che altrimenti, sottoposta alle ingiunzioni, ai bisogni di certezza e di speranza del senso comune, non arriva mai a costituirsi.

Strauss comincia con il rilevare qualcosa che mi sembra abbiamo rilevato quando abbiamo letto i primi capitoli del Principe. Machiavelli dimostra sin dall'inizio che, benché l'argomento di P. sia, appunto, il principato in generale (come dice in una lettera egli intitola il testo *de principatibus*), in realtà, considerando in modo cursorio i principati ereditari e non prendendo nemmeno in considerazione in principati elettivi (come lo Stato della Chiesa), Machiavelli mostra che il suo interesse si rivolge al principato nuovo. Ora, perché Machiavelli è interessato maggiormente al principato nuovo? Strauss dice che questo ha una “duplice ragione” (dunque si tratta di due ragioni di cui l'una copre l'altra) (STRAUSS 74):

Correggere traduzione: “prova, a ben riflettere, di essere necessario”, anziché “prova, di riflesso, di essere necessario”

e di fine. Egli così indica fin dall'inizio che gli interessano principalmente gli uomini che desiderano acquistare principati (sia misti che affatto nuovi), cioè i principi nuovi. Questa accentuazione ha una doppia ragione. La ragione ovvia sta nel fatto che il destinatario immediato del libro è un principe nuovo, un principe, per di più, consigliato a divenire principe d'Italia, e così a divenire un principe nuovo nel significato più pregnante del termine. Ma quanto a prima vista sembra essere stato dettato semplicemente dalla considerazione che Machiavelli doveva avere dei bisogni e delle speranze del suo destinatario immediato prova, di riflesso, di essere necessario anche per ragioni puramente teoriche.

Dunque, per Strauss c'è una ragione *ovvia*, il che significa, badate bene, anche: “*che appare alla superficie*”. Questa ragione è intimamente connessa con l'ispirazione pratico-politico, particolare di P: poiché è rivolto ad un determinato principe del proprio tempo, poiché per M. occorre fare qualcosa di urgente dettato da tempi, ecco che la materia, il soggetto della trattazione scientifica assume un certo taglio: a venir considerato è il principe nuovo, perché è appunto di un principe nuovo che adesso, qui ed ora, abbiamo bisogno. C'è però un doppio livello: quel che a prima vista appare, si rivela diverso, *on reflection*, “se ci pensiamo sopra”, “a ben riflettere”. C'è una ragione puramente teorica, non pratico politica, dunque indipendente dal tempo dell'interesse di Machiavelli per il principe nuovo. STRAUSS 75:

Tutti i principati, anche se oggi sono elettivi o ereditari, erano in origine principati nuovi. Anche tutte le repubbliche, almeno le più grandi repubbliche, furono fondate da uomini eminenti provvisti di poteri straordinari, cioè da principi nuovi. Discutere di principi nuovi significa quindi discutere delle origini o fondazioni di tutti gli stati o di tutti gli ordini sociali, e pertanto discutere della natura della società. Il fatto che il destinatario del *Principe* sia un principe nuovo attuale o potenziale vela in qualche modo il significato teorico profondo del tema del « principe nuovo ».

Dunque, l'altra ragione di quello che chiunque legga il principe può osservare, ossia del fatto che M. si interessa *soltanto* al principato nuovo, è questa: con il concetto di principato nuovo Machiavelli intende l'origine dell'ordine socio-politico, ossia la natura dell'ordine socio-politico. Il principato nuovo non è dunque soltanto quello che suggerisce la classificazione scolastica che Machiavelli compie all'inizio. Vi ricordate? Machiavelli aveva detto che ogni dominio e ogni stato è repubblica o principato. Dunque stabilisce un genere universale e poi con il procedimento della suddivisione per genere specie arriva ad individuare nel genere dei principato le specie, principato ereditario e principato nuovo. In realtà, il principato nuovo è per Machiavelli, non solo ogni principato, ma ogni stato o dominio, nella misura in cui si considero lo stato o il dominio come tale, *ossia l'ordine socio-politico nella sua natura o genesi*.

Fate attenzione alla parte conclusiva del brano che abbiamo letto. Strauss non dice soltanto che nel Principe troviamo sia l'uno che l'altro significato di principato nuovo, ossia il principato nuovo inteso come quella specie di principato che interessa al destinatario del principe, dunque il significato pratico-politico, particolare di principato nuovo; e il principato nuovo in quanto designazione universale del dominio come tale. Strauss afferma che il significato teorico profondo (*eminent*) di principato nuovo è “*velato*”, “*nascondito*” dal fatto che il destinatario del P è un principe nuovo. Dunque, come vedete, il rapporto tra universale e particolare, tra dimensione pratico-politica contingente del Principe e dimensione universale-scientifica è per Strauss un rapporto di tensione, diciamo (ma non è una parola che Strauss usa), un rapporto di tensione dialettica. Dico “tensione dialettica” ma metto l'espressione tra virgolette, perché è proprio del rapporto dialettico il comportamento negativo che hanno i membri del rapporto. In questo senso, e solo in questo senso, si può dire che Strauss prospetta in modo dialettico il rapporto tra i due aspetti (che altrove chiama “opposti”) della teoria e della prassi, della scienza e dell'azione. L'uno nasconde l'altro, essi si implicano in una piega (implicare ha etimologicamente dentro di sé il senso della

piega) che fa sì che l'uno metta in ombra l'altro, l'uno – come i lati un apiega – copra l'altro.

Dunque, possiamo dire che Strauss vede un rapporto dialettico tra le due dimensioni del P, se però intendiamo la relazione dialettica come una relazione in cui non soltanto i termini della relazione sono separati l'uno dall'altro, ma si separano a loro volta internamente, ossia riproducono o rispecchiano al loro interno la separazione: sono termini, in se stessi scissi, di una scissione. Non a caso, il ragionamento di Strauss continua per tutto il paragrafo, e poi ancora nel paragrafo successivo intitolato “L'ambiguità del ruolo di Machiavelli”, parlando dell'ambiguità del termine “principe nuovo”. Per capire che cosa intende Strauss come “ambiguità” o “duplicità” dobbiamo secondo me tenere l'occhio rivolto a questa situazione logica: una espressione è ambigua perché è in se stessa scissa. Ma vediamo di concretizzare questo discorso così astratto, anche perché Strauss non lo presenta in questo modo astratto, ma si limita per così dire ad esporre questa strana logica della scissione o dell'ambiguità. Strauss comincia con l'individuare una prima ambiguità del termine “principe nuovo”. STRAUSS 75:

L'ambiguità dovuta al fatto che il *Principe* talvolta tratta di principi in generale e talvolta di principi nuovi in particolare è accresciuta dalla ambiguità del termine « principe nuovo ». Il termine può designare il fondatore di una dinastia in uno stato già stabilito, ad esempio un principe nuovo in uno stato antico, o un uomo che « si impadronisce » di uno stato, come lo Sforza in Milano o Agatocle a Siracusa o Liverotto a Fermo. Ma può anche denotare un principe nuovo in uno stato nuovo o « un principe interamente nuovo in uno stato interamente nuovo », ossia un uomo che non ha semplicemente acquistato uno stato già esistente, ma ha fondato uno stato. Il principe nuovo in uno stato nuovo

A questa presentazione dell'ambiguità viene da replicare che in realtà M. non è affatto ambiguo al proposito, giacché egli distingue terminologicamente questi due significati di principato nuovo designando il primo come principato misto. Ed infatti questa presentazione straussiana dell'ambiguità del termine principe nuovo è ancora provvisoria. Strauss aggiunge subito dopo:

mo che non ha semplicemente acquistato uno stato, ma ha fondato uno stato. Il principe nuovo in uno stato nuovo può a sua volta essere un imitatore, cioè adottare modi e ordini inventati da un altro principe nuovo, o comunque seguire in altra maniera sentieri già battuti. Ma egli può anche essere l'introduttore di nuovi modi e ordini, o un innovatore radicale, il fondatore di un nuovo tipo di società, eventualmente il fondatore di una nuova religione — in breve, un uomo come Mosé, Ciro, Teseo o Romolo. Machiavelli applica a uomini del rango più alto il termine di « profeti » (36). Questo termine sembrerebbe più adatto a Mosé che agli altri tre. Mosé è davvero il più importante dei fondatori: la cristianità riposa su fondamenta gettate da Mosé. Al principio del capitolo dedicato agli esempi più grandiosi,

Come vedete, qui Strauss rivolge l'attenzione ad uno dei due significati del termine “principato nuovo”, ossia al significato di “principato al tutto nuovo”. Il principe al tutto nuovo, ossia il principe che fonda uno stato, che conferisce unità politica ad una molteplicità di uomini che non sono già uniti (come accade nel caso dei principati misti, ossia alla conquista da parte di un principe o di un privato di un territorio già unificato politicamente: Luigi XII a Milano oppure Agatocle a Siracusa: costoro, benché partano da condizioni diverse, compiono una azione dello stesso tipo, ossia si sostituiscono al governo di uno stato già costituito) – il principe al tutto nuovo, il fondatore può essere uno che imita modi ed ordini inventati da altri, oppure qualcuno che non imita, un ordine, ma lo crea ex novo. Strauss ha in mente evidentemente l'esordio di P6. P6 incomincia con la metafora dell'arciere. M. dice che le azioni dei più grandi uomini (Mosé, Romolo, Ciro, Teseo) sono inarrivabili, sono dunque degli inizi assoluti, che non presuppongono nulla alle loro spalle, sono creazioni assolutamente originali. Allo stesso tempo come chiarisce con la metafora dell'arciere, M. sostiene che è possibile imitare queste azioni assolutamente originali: una imitazione che non potrà mai essere perfetta, appunto perché queste azioni sono a rigore non imitabili, ma che tuttavia

possono fungere come modello per riuscire a compiere una azione che abbia quanto meno l' "odore" di quelle azioni. Strauss sembra interpretare così P6: il principe nuovo inteso come assolutamente nuovo si scinde in P6 in due figure: la figura del modello imitato e la figura dell'imitatore. L'inizio assoluto e la *ripetizione* dell'inizio assoluto.

Ora, perché Strauss mette in rilievo proprio questa duplicità del tema del principato al tutto nuovo in P6? Perché dà così grande rilievo al tema dell'imitazione (e dunque alla metafora dell'arciere)? Secondo me perché per qui Strauss vede il nesso di implicazione, ossia la piega in cui si stringono insieme la dimensione puramente teorica-universale del tema del principato nuovo e la dimensione pratico-particolare del tema del principato nuovo. La ripetizione o imitazione dell'inizio è il rovescio particolare del tema universale del principato nuovo: in questo senso, *il tema eminentemente teorico – ossia la questione filosofica della natura della società umana* - non è indipendente da quel tema pratico politico da cui la stessa dimensione teorica è velata: non si presenta come una dimensione autonoma e indipendente dal tema pratico-politico, ma è sempre implicata nella piega di cui vi ho parlato.

Ciò significherebbe che la questione dell'origine della società di cui parla all'inizio di pg. 75, quando Strauss dice appunto che il principato nuovo significa l'origine o natura della società, tale questione teorica ha essa stessa, per Strauss, una sua specifica dimensione pratico-politica. Machiavelli, secondo Strauss, vede e parla della propria teoria in azione, l'azione della propria teoria. Nel teorizzare, teorizza al contempo la prassi del proprio teorizzare. La prassi della teorizzazione ossia la teorizzazione colta in quanto prassi è l'imitazione dell'inizio, di quell'inizio che costituisce il tema teorico-universale: la tematizzazione dell'inizio (ossia la *quaestio*, l'atto di problematizzazione con cui ci disponiamo a guardare in universale l'origine della società) questo atto teorico è in se stesso imitazione pratico-particolare di ciò che è messo a tema. [analogia con Cartesio: anche la cosiddetta deduzione del cogito è una ripetizione dell'inizio, che apre lo sguardo sull'origine. Il cogito, dunque l'origine, l'inizio non è rinvenibile se non performativamente, ossia performandolo, mettendolo in atto, eseguendolo, dunque ripetendolo, imitandolo, ri-pensandolo sempre di nuovo, in un atto che rimane sempre pratico-particolare –]

L'attenzione di Strauss – come suggerisce il titolo di questo paragrafo *L'imitazione di Mosé da parte di Lorenzo* – si concentra ancora una volta su P26 e, ora, più in particolare, sul fatto che Machiavelli, tra i diversi esempi di eccellentissimi uomini quali modelli da imitare da parte del principe nuovo che aveva fatto in P6, privilegia la figura di Mosé. STRAUSS 76:

“Nell'ultimo capitolo l'accento è posto interamente su Mosé. Machiavelli dice che Dio era amico di Mosé, di Ciro e di Teseo. La descrizione si applica con maggior proprietà a Mosé che a Ciro e a Teseo. Pertanto Lorenzo è esortato ad imitare Mosé. L'idea di imitare i profeti dell'antichità era familiare ai contemporanei di Machiavelli. Savonarola appariva come un nuovo Amos o un nuovo Mosé, cioè un uomo che faceva, in circostanze nuove, quello che avevano fatto i profeti biblici. Questo non significa che non ci sia differenza fra l'imitazione di Mosé quale la intendeva il Savonarola e l'imitazione di Mosé quale la intendeva il Machiavelli. Al fine di incoraggiare Lorenzo a liberare l'Italia, Machiavelli consiglia di imitare Mosé, Ciro e Teseo, i quali, come Dio ha compiuto dinanzi

Strauss richiama qui l'attenzione sul fatto che l'imitazione di Mosé, ossia più in generale, l'utilizzo teologico-politico della profezia era un tema alla moda ai suoi tempi: era stato infatti Savonarola a farsi promotore di un discorso escatologico, profetico. Senonché, Strauss sottolinea che quella di Machiavelli non è la teologia-politica di Savonarola: il fatto cioè che in Machiavelli risuonino certe idee del suo tempo “non significa che l'imitazione di Mosé quale la intendeva Savonarola (e potremmo forse aggiungere: quale la intende ogni teologia politica, sia di destra o conservatrice o di sinistra o rivoluzionaria, n.d. R.), non è l'imitazione di Mosé quale la intende Machiavelli”. Ciò significa – mi sembra – che agli occhi di Strauss, quella di Machiavelli non è una teologia-politica, benché possa per molti aspetti sembrare così, giacché, appunto, Machiavelli consiglia Lorenzo di

imitare Mosé, dunque in qualche modo Machiavelli mima un discorso teologico-politico. Potremmo forse dire: la tonalità teologico-politica di P26, ossia quella che Sasso chiama l'intonazione provvidenzialistica di P26, è da comprendere come una antifrasi, è da intendersi in senso antifrastico. Ma vediamo perché, secondo Strauss, il consiglio machiavelliano dato a Lorenzo di imitare Mosé va preso in senso antifrastico, ossia è animato da un senso opposto a quello letterale. La tesi di Strauss è che Machiavelli, nello scegliere proprio Mosé (abbiamo visto che P26 ha la peculiarità di restringere, tra i diversi esempi eccellentissimi presentati in P6, al solo Mosé l'esempio da imitare) -dunque in questa preferenza accordata a Mosé, Machiavelli ha indirettamente pronosticato il fallimento dell'impresa di Lorenzo. In altre parole, indicando a Lorenzo l'esempio di Mosé, Machiavelli dice in realtà a Lorenzo che egli non potrà compiere l'impresa che lo esorta a fare.

Questa interpretazione è basata sul fatto che Machiavelli, nel richiamare l'impresa di Mosé, richiama i miracoli (l'apertura del Mar Rosso, la manna che nutre il popolo nel deserto ed altri) che, nella narrazione biblica accompagnano Mosé durante la fuga dall'Egitto verso la terra promessa. Ora, il punto è che, se è vero che in questa fase della storia di Mosé, ossia nei miracoli si manifesta il favore di Dio che guida il popolo ebraico, è anche vero che Mosé muore prima della conquista della terra promessa. I miracoli che Machiavelli menziona, che secondo lui sarebbero accaduti anche nella Firenze del suo tempo, non significano che Lorenzo avrà successo, perché, appunto, si tratta di miracoli che, nella storia sacra, avvengono nella fase di conquista. STRAUSS 76-77:

Il Savonarola e l'imitazione di Mosé... Machiavelli. Al fine di incoraggiare Lorenzo a liberare l'Italia, Machiavelli gli ricorda i miracoli che già Dio ha compiuto dinanzi ai loro occhi: «el mare s'è aperto; una nube vi ha scòrto el cammino; la pietra ha versato acqua; qui è piovuto la manna». I miracoli del tempo di Lorenzo, che peraltro sono attestati dal solo Machiavelli, imitano i miracoli del tempo di Mosé. Più preci-

samente, essi imitano i miracoli che furono compiuti non in Egitto, il paese della schiavitù, ma sulla via dall'Egitto alla terra promessa, una terra da conquistare. A differenza dal Savonarola,

Qui si coglie la differenza tra il motivo teologico-politico e quindi l'impostazione provvidenzialistica di un Savonarola e il modo antifrastico, ironico, con cui Machiavelli si appropria di uno slogan teologico-politico del tempo, conferendogli un significato del tutto opposto. STRAUSS 77:

promessa, una terra da conquistare. A differenza dal Savonarola, Machiavelli non predice che Firenze, o il suo sovrano, giungeranno a dominare l'Italia (39), perché il successo dell'impresa dipende solo dall'esercizio della virtù umana, la quale, a causa del libero arbitrio dell'uomo, non può essere preveduta. Quello che può essere imminente, Machiavelli suggerisce, è la conquista di un'altra terra promessa, la terra che Machiavelli ha quasi promesso a Lorenzo. Ma, ahimé, l'imitazione di Mosé non è di buon augurio per Lorenzo, dato che Mosé non conquistò la terra promessa, ma morì ai suoi confini. In questa oscura prospettiva, Machiavelli, l'imitazione di Mosé fa capire che Lorenzo non conquisterà e libe-

A ben riflettere questa interpretazione del significato antifrastico che assume la esortazione teologico-politica di Strauss a imitare Mosé, può essere ulteriormente giustificata da un passo di P6. Mi riferisco alla fuminea osservazione su Mosé:

E benché di Moisè non si debba ragionare, sendo suto uno mero esecutore delle cose che li erano ordinate da Dio, tamen debbe essere ammirato solum per quella grazia che lo faceva degno di parlare con Dio.

Alla luce di questo ragionamento ermeneutico di Strauss, qui Machiavelli rende chiaro che, parlando di Mosé, e quindi della profezia, *la vuole intendere non al modo in cui la intendono i teologi politici come Savonarola*: Mosé, sarà pure qualcuno che agisce guidato dalla divina

provvidenza, ma questo stesso fatto attesta che si tratta di un uomo di valore. Del resto gli eccellentissimi esempi di cui M. parla in questo capitolo sono definiti come esempi di chi agisce soltanto per virtù e non per fortuna, dunque si tratta di una prospettiva, per così dire, interamente laica. Vi ho richiamato questo passo per cercare di attenuare l'impressione che questa interpretazione di Strauss del consiglio machiavelliano ad imitare Mosé sia un po' cervelotica e gratuita. In realtà, benché sia senza dubbio una interpretazione, per così dire, 'violenta', che va ben oltre la lettera del testo (la cui tonalità provvidenzialistica e quindi teologico-politica rimane, per quanti sforzi si facciano di individuare una dinamica antifrastico-ironica, innegabile), possiamo per lo meno capire il percorso logico-argomentativo compiuto da Strauss. In altri termini, se è innegabile che in P26 Machiavelli dà fiato alle trombe della più accesa retorica provvidenzialistica, prospettando l'azione del principe nuovo come una azione assistita da Dio, è altrettanto innegabile, se solo si guarda al contesto in cui le parole di Machiavelli si collocano, che P26 è in un quadro che costituisce la più risoluta critica che possa concepirsi alla teologia politica, ossia dell'approccio savonaroliana, ossia provvidenzialistico, escatologico alle cose della politica. Insomma, benché si possa fare mille obiezioni all'interpretazione di Strauss, rimane secondo me indubitabile che si tratta di una interpretazione che si misura con le difficoltà del testo, giacché che il provvidenzialismo di P26 contrasti radicalmente con il realismo politico del trattato non è certo una invenzione di Strauss, è bensì un fatto di cui l'interpretazione è chiamata a render conto.

La tesi di Strauss è dunque che tutto il discorso machiavelliano in P26, così carico di toni teologico-politici, provvidenzialistici, savonaroliani, dica in realtà il contrario di ciò che, *verbis*, dice, ossia non va preso alla lettera. STRAUSS 77:

cato attraverso i *Discorsi* offre speranze di successo. Molti scrittori hanno scartato l'ultimo capitolo del *Principe* come un brano di mera retorica. Questa opinione — se fosse accompagnata da una considerazione intelligente della conclusione enigmatica del *Principe* — potrebbe essere accettata come una espressione sommaria del fatto che questo capitolo non deve essere preso alla lettera o troppo sul serio.

Più in concreto, questo suggerimento di non prendere alla lettera quel che dice Machiavelli, ossia di considerarlo una sorta di discorso antifrastico, ironico, porta Strauss alla seguente conclusione (STRAUSS 77):

Leggi “In questo modo oscuro”, anziché: “in questa oscura prospettiva”

Leggi: “per avere delle illusioni (*delusions*)”, anziché “per avere delle delusioni” [*delusion*, in inglese significa “illusione”, non “delusione”!!]

La terra promessa, la terra di Mosé non è di buon augurio per Lorenzo, dato che Mosé non conquistò la terra promessa, ma morì ai suoi confini. In questa oscura prospettiva, Machiavelli, la nuova sibilla, profetizza che Lorenzo non conquisterà e libererà l'Italia (40). Egli non ritiene che lo scopo pratico con cui conclude il *Principe* si possa raggiungere. Egli ha troppo bene misurato le forze dell'Italia del suo tempo per avere delle delusioni. Come egli afferma nelle due prefazioni del libro gemello, che sotto questo aspetto riprende il filo interrotto nel *Principe*, « di questo antico valore (che è politico) non resta nessuna traccia » in Italia. Non già il progetto di breve raggio suggerito alla fine del *Principe*, ma piuttosto il progetto di vasto raggio indicato attraverso i *Discorsi* offre speranze di successo. Molti scrit-

Nelle due ultime pagine di questo capitolo, Strauss esprime la sua interpretazione del senso riposto (ossia del messaggio esoterico, nascosto, interno) di P26 anche in un altro modo, più complicato, che però ci consente di tornare al problema iniziale, ossia al nesso tra l'essenza e l'apparenza, tra il nucleo essenziale e la periferia apparente. L'attenzione di Strauss si concentra qui ancora sul significato da dare al tema dell'imitazione. Ripeto: Machiavelli, in P26, esorta Lorenzo a imitare i grandi esempi, ossia, più in particolare Mosé, il profeta la cui azione fu assistita dalla provvidenza

divina. Fin qui Strauss ha interpretato questo consiglio come una sorta di Cassandra: Machiavelli predice il fallimento dell'azione di Lorenzo: l'imitazione di Mosé, è da intendersi come imitazione di una azione fallimentare. Contrariamente, dunque, a quanto a prima vista suggerisce riferendosi all'assistenza divina attestata dai miracoli, Machiavelli afferma, non che l'azione di Lorenzo è destinata al successo, ma al fallimento. Ora, secondo Strauss, Machiavelli non si limita a questa predizione infausta. Il riferimento a Mosé ha anche un altro significato, che possiamo capire se riflettiamo, per così dire, sulla inconsistenza logica, sulla autocontraddittorietà della imitazione proposta da Machiavelli.

Riflettiamo: Mosé è, come del resto anche le altre figure non bibliche di Romolo, Teseo, Ciro, un fondatore, un iniziatore assoluto, un inventore di modi e ordini del tutto nuovi. Osservato da questo punto di vista, come ho già detto, l'azione di Mosé e di tutti i fondatori è una azione, a rigore, non imitabile, giacché l'imitazione è per forza di cose una ripetizione: imitando qualcuno, si recita la parte di qualcuno, dunque si presuppone un "soggetto", ossia una trama già presente. Chi imita non inventa, ma ripete. Ma allora come può, allora, darsi una imitazione dell'inizio? Come può ripetersi ciò che si definisce proprio per non essere ripetizione di qualcos'altro? L'inizio ripetuto, imitato come può essere inizio? Si tratta di un autentico dilemma: o l'imitatore riesce ad imitare l'inizio, ma allora l'inizio perde il suo carattere specifico, ossia l'essere inizio, si rivela cioè come qualcosa di secondario, di posteriore all'imitazione; oppure l'inizio da imitare è inizio, ma allora l'imitatore non riesce a imitarlo perché, per quanti sforzi faccia, il suo atto imitativo verrà sempre troppo tardi rispetto all'inizio, non avrà cioè mai quella forza iniziale, quella affinità con l'inizio che gli consente di stare all'altezza dell'inizio. Se intendiamo che l'inizio è inizio assoluto, come invenzione di un ordine nuovo, allora, parlare di imitazione dell'inizio è come parlare di un circolo quadrato o di un ferro ligneo. Strauss sembra avere in mente questa aporia, ma soprattutto sembra ritenere che Machiavelli abbia messo in scena intenzionalmente questa aporia o questo paradosso dell'imitazione dell'inizio, allo scopo, ancora una volta, di dire qualcosa indirettamente, ossia di dire che la liberazione dell'Italia non può essere portata a termine da un imitatore. Strauss 77-78:

Machiavelli non si appaga di indicare la sua opinione: col portarci a considerare il carattere infausto della imitazione di Mosé, relativamente alla conquista di una terra promessa. Mentre egli pone l'accento sul carattere imitativo dell'opera cui esorta Lorenzo, egli mette in rilievo il fatto che il liberatore d'Italia deve essere un creatore, un inventore di modi e ordini nuovi, e

quindi non un imitatore. Egli stesso accenna ad alcune innova-

Anche qui potete vedere come, per Strauss, M. si esprima in modo antifrastico: l'esortazione rivolta a Lorenzo ad imitare ciò che è intrinsecamente in-imitabile (perché, appunto, è inizio e se è inizio non può essere ripetuto senza perdere il carattere di inizio), questo paradosso, la delineazione di questa impossibilità, significa che ci vuole ben altro che una semplice imitazione, che occorre, per raggiungere il nobile scopo da tutti desiderato – la liberazione dell'Italia –, che occorre un profeta del calibro di Mosé, di Romolo, di Teseo (e non di un mediocre come Lorenzo che, può al massimo imitare altri). STRAUSS 78:

quindi non un imitatore. Egli stesso accenna ad alcune innovazioni tattiche di vasta portata. Ma è chiaro che l'innovatore o inventore in questo campo sarebbe Machiavelli, non Lorenzo. La ermetica predizione del fallimento di Lorenzo, se compiesse il tentativo di liberare l'Italia, può essere quindi risposta come segue: solo un uomo di genio, di suprema virtù, potrebbe eventualmente aver successo nel liberare l'Italia; ma Lorenzo difetta della forma più alta di virtù. Così stando le cose, egli è costretto a confidare troppo sulla fortuna. Machiavelli indica e nasconde in quale

Dunque, qui abbiamo anzitutto una cosa che dovremmo aver capito: l'impossibile esortazione rivolta a Lorenzo, questa che sembra una espressione di *ammirazione* per Lorenzo, è in realtà una *critica* di Lorenzo. Non c'è però solo questo: la connessione tra Lorenzo e la provvidenza divina – l'intonazione provvidenzialistica di P26 – connessione che a prima vista sembra significare che per Machiavelli ci troviamo nella condizione più favorevole per la liberazione dell'Italia, è in realtà un modo indiretto per esprimere l'esatto contrario, ossia una valutazione radicalmente pessimistica circa la situazione presente:

Attenzione all'errore di traduzione: leggi “è in contraddizione con”, anziché “è una variante di”

quanto si possa osservare in alcuni capitoli del testo di sentimento religioso, il nostro sforzo fallisce. La certezza di Machiavelli in un intervento divino ci ricorda la sua attesa di una insurrezione spontanea di tutti gli italiani contro l'odiato straniero. Proprio come questa attesa è una variante di quella che i primi capitoli indicano come la certezza di una resistenza potente degli italiani contro il liberatore e unificatore d'Italia, così l'espressione del sentimento religioso è una variante dei precedenti rilievi espliciti. Secondo questi rilievi, il timor di Dio è

Dunque, Strauss stabilisce un parallelo tra due contraddizioni del testo. Una prima contraddizione è quella che abbiamo visto in precedenza: laddove, in P26, Machiavelli esprime la propria convinzione che all'apparire di un liberatore avverrà l'insurrezione spontanea degli Italiani, nei precedenti capitoli sulla conquista che parlano secondo Strauss in modo surrettizio dello stesso tema Machiavelli esprime la propria convinzione che chiunque tenti di “farsi capo ad introdurre nuovi ordini”, dunque anche chi desideri tentare l'unificazione dell'Italia debba “considerare come non è cosa più difficile a trattare, né più dubia a riuscire, né più pericolosa a maneggiare, che farsi capo ad introdurre nuovi ordini”: costui non potrà che incontrare ostilità insormontabili. La seconda contraddizione, parallela a questa, è quella che si stabilisce tra l'espressione del sentimento religioso, ossia la tonalità provvidenzialistica, teologico-politica, escatologica e “precedenti rilievi espliciti”. Quali sono questi precedenti rilievi espliciti? A quale parte del P Strauss sta qui facendo riferimento? Che cosa contraddice la tonalità religiosa di P26? Strauss rinvia in nota a due passi delle opere di Machiavelli. Rinvia a P18:

A uno principe, adunque, non è necessario avere in fatto tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere di averle. Anzi ardirò di dire questo, che, avendole et osservandole sempre, sono dannose, e parendo di averle, sono utile: come parere pietoso, fedele, umano, intero, relligioso, et essere; ma stare in modo edificato con l'animo, che, bisognando non essere, tu possa e sappi mutare el contrario. Et hassi ad intendere questo, che uno principe, e massime uno principe nuovo, non può osservare tutte quelle cose per le quali li uomini sono tenuti buoni, sendo spesso necessitato, per mantenere lo stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione. E però bisogna che elli abbi uno animo disposto a volgersi secondo ch'e' venti e le variazioni della fortuna li comandano, e, come di sopra dissi, non partirsi dal bene, potendo, ma sapere intrare nel male, necessitato.

Debbe, adunque, avere uno principe gran cura che non li esca mai di bocca una cosa che non sia piena delle soprascritte cinque qualità, e paia, a vederlo et udirlo, tutto pietà, tutto fede, tutto integrità, tutto relligione. E non è cosa più necessaria a parere di avere che questa ultima qualità. E li uomini in universali iudicano più alli occhi che alle mani; perché tocca a vedere a ognuno, a sentire a pochi. Ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu se'; e quelli pochi non ardiscano opporsi alla opinione di molti che abbino la maestà dello stato che li difenda: e nelle azioni di tutti li uomini, e massime de' principi, dove non è iudizio da reclamare, si guarda al fine. Facci dunque uno principe di vincere e mantenere lo stato: e' mezzi saranno sempre iudicati onorevoli, e da ciascuno laudati; perché el vulgo ne va preso con quello che pare e con lo evento della cosa; e nel mondo non è se non vulgo; e li pochi ci hanno luogo quando li assai hanno dove appoggiarsi. Alcuno principe de' presenti tempi, quale non è bene nominare, non predica mai altro che pace e fede, e dell'una e dell'altra è inimicissimo; e l'una e l'altra, quando e' l'avessi osservata, li arebbe più volte tolto o la reputazione o lo stato.

Poi Strauss fa riferimento a P25. Strauss fa qui soprattutto riferimento al fatto che in P25, Machiavelli pone una equivalenza tra Dio e Fortuna, fortuna intesa come il caso. P25 comincia così:

E' non mi è incognito come molti hanno avuto et hanno opinione che le cose del mondo sieno in modo

governate dalla fortuna e da Dio [osservate l'associazione che Machiavelli dà come una cosa scontata tra la fortuna e Dio, n. d. R.], che li uomini con la prudenzia loro non possino correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno; e per questo, potrebbero iudicare che non fussi da insudare molto nelle cose, ma lasciarsi governare alla sorte [la fortuna è dunque la sorte, ossia il caso, ciò che non può essere previsto: se dunque la fortuna è Dio, Dio non è l'ordine provvidenziale che governa saggiamente gli uomini, che ricompensa i buoni o virtuosi o prudenti e punisce i malvagi o scellerati: un Dio del genere può essere previsto, non è un Dio casuale, è un Dio come quello di Leibniz, agisce secondo regole universali e necessarie. Il Dio-fortuna di cui qui parla Machiavelli è una sorta di caricatura del Dio della teologia calvinista un Dio che ricompensa a caso, in modo arbitrario chi vuole lui, n. d. R.]. Questa opinione è stata più creduta ne' nostri tempi, per la variazione grande delle cose che si sono viste e veggonsi ogni dì, fuora d'ogni umana coniettura [dunque, l'opinione circa un governo irrazionale del mondo da parte del Dio-Fortuna nasce dalla constatazione della casualità degli eventi umani: Machiavelli ha qui molto probabilmente in mente l'incomprensibilità delle azioni di Giulio II, il cui successo è "fuori di ogni umana coniettura", ossia è del tutto inaspettato: ricordatevi l'episodio di Giampaolo Baglioni, n. d. R.].

Accostando la tonalità provvidenzialistica e religiosa di P26, che esprime apparentemente la massima fiducia nella bontà e ragionevolezza di Dio, con l'inizio di P25 (in cui invece Dio è raffigurato come la Fortuna, la dea bendata, dunque cieca e irrazionale), Strauss conclude (STRAUSS 79):

...ticesimo Machiavelli dichiara che quanto è attribuito a Dio non è in verità altro che il caso. Quindi l'accenno, fatto nel capitolo venticinquesimo, che molti miracoli sono avvenuti nell'Italia del suo tempo, è l'equivalente allegorico dell'affermazione, fatta esplicitamente nel capitolo venticinquesimo, che la fortuna è particolarmente potente nell'Italia del suo tempo.

Di nuovo l'antifrasi, l'ironia: parlando di miracoli divini, dunque parlando un linguaggio religioso, pieno di fiducia nel benevolente ordine provvidenziale delle cose umane, Machiavelli, in realtà, intende l'esatto contrario, ossia che nell'Italia del suo tempo a farla da padrona è la fortuna, ossia il caso, l'accadere delle cose al di fuori di ogni "umana coniettura".

XIII

In questa parte del testo che nella prima apparizione del testo appare intitolato "L'imitazione di Mosé da parte di Lorenzo" Strauss pone nuovamente in rilievo la tensione dialettica o il rapporto oppositivo che stringe le due dimensioni del Principe, l'essere un trattato scientifico e l'essere un manifesto politico. La questione si pone in relazione al fatto che nel P, come qualunque lettore non può non notare, che Machiavelli dà particolare importanza al tema del principato nuovo. Appunto il tema del principato nuovo, o meglio il rilievo, l'interesse di Mach. Per il tema del principato nuovo è suscettibile di essere interpretata o come dipendente dall'urgenza politica del tempo, oppure come dipendente da un interesse specificamente teorico. Questo dovrebbe esservi chiaro: possiamo dire che il principato nuovo per Mach è interessante perché l'opera politica a cui egli esorta Lorenzo in P26 è appunto un principato nuovo, la fondazione dell'Italia. Ma, osserva Strauss, ed è una osservazione anche abbastanza ovvia, possiamo interpretare la tematizzazione del principato nuovo come un tematizzazione dell'origine della società: Romolo Teseo, Ciro, Mosé (Mosé è fondatore perché è legislatore: i 10 comandamenti) sono figurazione mitologiche, modi in cui i rispettivi popoli si sono raffigurati le proprie origini. Questo discorso di Machiavelli dobbiamo interpretarlo cioè in analogia al tema dello stato di natura e del passaggio all'ordine civile in Hobbes

Ora, il punto saliente dell'interpretazione di Strauss sta nel fatto che lui dica che "il fatto che il destinatario del Principe sia un principe nuovo vela il tema teorico profondo del principato nuovo" (p. 75). Come abbiamo visto sin dall'inizio, cioè, per Strauss, il Principe ha due dimensioni una scientifica ed una pratico-politico (è un trattato ed è un manifesto) ed l'interesse di Strauss si dirige soprattutto sulla relazione tra queste dimensioni. Questa relazione è qui definita come una relazione

di occultamento, ossia come suggerivo le due dimensioni si implicano in una piega....a rifletterci sopra si potrebbe pensare al “velare”, al “velamento”, come qualcosa che occulta, copre ed al contempo rivela, dà a capire che c'è qualcosa sotto, dunque come un occultare che però manifesta. D'altronde anche la piega vela facendo supporre un interno coperto. Il problema, il nostro problema, il problema di noi che leggiamo Strauss è: che significa questa piega? Che significa che il carattere di manifesto del P occulta, vela il suo carattere di trattato scientifico? In base a quello che ho capito io, questo significa che il consiglio particolare dato a Lorenzo è un modo indiretto, antifrastico, potremmo dire anche ironico (giacché l'ironia è una specie di antifrasi: “che bella giornata!” detto in un giorno in cui tutto va storto è appunto una antifrasi) di parlare della prassi teorica, di mettere a tema il pensare come attività pratica.

Le antifrasi, l'ironia che anima il consiglio pratico dato a Lorenzo, l'abbiamo dettagliatamente vista ieri. Strauss, com'è nel suo stile, rileva delle incongruenze, delle smagliature del filologico che tiene insieme i capitoli del Principe. Appunto queste contraddizioni lasciano capire che M. ha inteso dire il contrario di quel che verbis dice. Le contraddizioni sono queste:

- 1) contraddizione tra l'aspettativa ottimistica in P26 che il popolo italiano sarebbe andato incontro a braccia aperte al liberatore, pronto ad aiutarlo (potremmo chiamarla l'aspettativa di Carlo Pisacane, Sapri 1857) e l'analisi politica fatta nei capitoli sulla conquista, tutt'altro che ottimistica, ma animata da un senso acutissimo del carattere straordinario della difficoltà che può incontrare il liberatore d'Italia
- 2) contraddizione tra il sentimento religioso, il clima provvidenzialistico, la tonalità savonaroliana teologico politica di P26 e il carattere freddamente realistico, antiutopico, antisavonaroliano di tutto il Principe.

Per Strauss queste incongruenze hanno un preciso scopo retorico: servono a far capire a chi vuol capire, a chi vuole indovinare che cosa c'è sotto la piega, che il consiglio pratico non è quello esplicito e che nel consiglio pratico esplicito si nasconde in realtà la delineazione di una impossibilità pratica: Machiavelli, direbbe secondo Strauss che Lorenzo fallirà, che la sua impresa è una impresa votata al fallimento. Inoltre l'accento posto sui miracoli, il clima provvidenzialistico, starebbe a significare è una allegoria del fatto che in Italia domina il caso, la fortuna, l'imprevedibilità. Per capire che cosa vuole dire Strauss, immaginiamoci una cosa del genere: in P26 Machiavelli raffigura il volto di un personaggio che ha i tratti fisionomici di Lorenzo. Senonché, questo stesso volto, se ne analizziamo i tratti con cui è dipinto (l'enfasi provvidenzialistica, la retorica religiosa-miracolistica, l'ottimismo: immaginiamo che questi tratti vengano resi visibili con colori tenui, colori pastello, che riposano l'occhio, che mettono lo sguardo a proprio agio, senza contrasti) – se mettiamo a raffronto questi tratti, i colori con cui questi tratti sono dipinti con i tratti ed i colori del del personaggio del Principe nuovo, innovatore di nuovi ordini, che Machiavelli raffigura nei capitoli precedenti, ci accorgiamo improvvisamente di una incoerenza: laddove il volto di Lorenzo è un volto color pastello, sorridente, ottimistico, rivolto ad un radioso futuro, il volto del principe nuovo dei capitoli precedenti è un volto truce, corrucciato, in pena, tratteggiato con toni forti, con il rosso, il nero, con forti contrasti, avvolto in una atmosfera cupa.

Cerchiamo ora di mettere a fuoco un altro aspetto. STRAUSS 78:

zioni tattiche di vasta portata. Ma è chiaro che l'unico
ventore in questo campo sarebbe Machiavelli, non Lorenzo. La
ermetica predizione del fallimento di Lorenzo, se compiesse il
tentativo di liberare l'Italia, può essere quindi riesposta come se-
gue: solo un uomo di genio, di suprema virtù, potrebbe eventual-
mente aver successo nel liberare l'Italia; ma Lorenzo difetta della
forma più alta di virtù. Così stando le cose, egli è costretto a con-
fidare troppo sulla fortuna. Machiavelli indica e nasconde in quale

Si comincia qui a profilare l'idea che verrà svolta alla fine del saggio che Machiavelli che dietro le

pieghe, sotto il velo costituito dal volto di Lorenzo si dà a vedere Machiavelli stesso. L'idea di Strauss sembra che sia questa: Mach persegue uno scopo preciso: persegue lo scopo di accreditare la propria dottrina: facendo capire mediante lo schermo del nobile scopo della liberazione dell'Italia che la situazione è estremamente difficile, che ci troviamo in uno stato di necessità, Machiavelli propone in realtà se stesso come la soluzione dei problemi, come l'unica via d'uscita. Machiavelli cioè, secondo Strauss, intende profilarsi come nuovo profeta: l'ultimo paragrafo, ossia la parte di testo che va da pag. 90 alla fine, si intitola (stando alla titolazione della prima edizione di questo testo) infatti *Machiavelli come profeta*. Questa idea interpretativa, ossia che il personaggio del Principe sia in realtà Machiavelli stesso, ossia lo scrivente, Strauss comincia a delinearla a pp. 79-80: *ambiguità del ruolo di Machiavelli*

Non si può intendere il significato dell'ultimo capitolo, e quindi quello del *Principe* nel suo intero, senza prendere in con-

siderazione la posizione, il carattere e le aspirazioni dell'altro termine della relazione, per non dire del dialogo, di quella relazione che è essenziale del libro. Nella misura in cui la posizione di Lorenzo diminuisce, cresce la statura di Machiavelli. Al principio, nella epistola dedicatoria, Lorenzo appare come dimorante nelle altitudini solitarie della maestà, mentre Machiavelli deve respirare la polvere ai suoi piedi: il favorito dalla fortuna è messo in contrasto con quegli che l'ebbe sempre nemica. Machiavelli si presenta come un uomo che possiede una informazione di cui i principi necessariamente mancano e di cui tuttavia abbisognano. Egli descrive questa informazione in una maniera che è sorprendente non solo per quelli che sono costretti, per naturale disposizione o per educazione, a pensare in termini di dati statistici. Egli pretende di possedere la conoscenza della natura dei principi: proprio come le montagne si considerano meglio dalla valle e le valli meglio dalla montagna, così a conoscer bene la natura dei popoli bisogna essere principe e a conoscere bene quella dei principi bisogna essere popolare. In altre parole, mentre Lorenzo e Machiavelli stanno agli estremi opposti della scala della Fortuna, essi sono eguali, quanto a sapienza: ognuno possiede metà dell'intero della sapienza politica; essi sono nati per completarsi a vicenda. Machiavelli non dice che essi dovrebbero mettere in-

Leggi: "in termini di arte di governo", anziché "in termini di dati statistici"

Qui Strauss sta facendo riferimento al passaggio con cui si conclude la Dedicazione del Principe:

Sogliono, el più delle volte, coloro che desiderano acquistare grazia appresso uno Principe, farseli incontro con quelle cose che infra le loro abbino più care, o delle quali vegghino lui più delectarsi; donde si vede molte volte essere loro presentati cavalli, arme, drappi d'oro, prete preziose e simili ornamenti, degni della grandezza di quelli. Desiderando io adunque, offerirmi, alla vostra Magnificenzia con qualche testimone della servitù mia verso di quella, non ho trovato intra la mia suppellettile cosa, quale io abbia più cara o tanto esistimi quanto la cognizione delle azioni delli uomini grandi, imparata con una lunga esperienza delle cose moderne et una continua lezione delle antique: le quali avendo io con gran diligenza lungamente escogitate et esaminate, et ora in uno piccolo volume ridotte, mando alla Magnificenzia Vostra. E benché io iudichi questa opera indegna della presenza di quella, tamen confido assai che per sua umanità li debba essere accetta, considerato come da me non li possa esser fatto maggiore dono, che darle facultà di potere in brevissimo tempo intendere tutto quello che io in tanti anni e con tanti mia disagi e pericoli ho conosciuto. La quale opera io non ho ornata né ripiena di clausule ampie, o di parole ampullose e magnifiche, o di qualunque altro lenocinio o ornamento estrinseco con li quali molti sogliono le loro cose descrivere et ornare; perché io ho voluto, o che veruna cosa la onori, o che solamente la varietà della materia e la gravità del subietto la facci grata. Né voglio sia reputata presunzione se uno uomo di basso et infimo stato ardisce discorrere e regolare e' governi de' principi; perché, così come coloro che disegnano e' paesi si pongano bassi nel piano a considerare la natura de' monti e de' luoghi alti, e per considerare quella de' bassi si pongano alto sopra monti, similmente, a conoscere bene la natura de' populi, bisogna essere principe, et a conoscere bene quella de' principi, bisogna essere popolare.

Pigli, adunque, Vostra Magnificenzia questo piccolo dono con quello animo che io lo mando; il quale se da quella fia diligentemente considerato e letto, vi conoscerà drento uno estremo mio desiderio, che Lei pervenga a quella grandezza che la fortuna e le altre sue qualità li promettano. E, se Vostra Magnificenzia

dallo apice della sua altezza qualche volta volgerà li occhi in questi luoghi bassi, conoscerà quanto io indegnamente sopporti una grande e continua malignità di fortuna.

Strauss interpreta questa immagine finale della *epistula dedicatoria*, come al solito, come una immagine ambivalente: Machiavelli fa mostra di umiltà, si pone in una posizione di rango più basso del suo destinatario, ma contemporaneamente afferma che tra lui ed il suo destinatario c'è una parità: il loro sapere si completa. Poi Strauss mostrerà che questa affermazione è assurda, perché M. per poter insegnare al principe l'arte di governo deve necessariamente possedere anche la cognizione del popolo, e quindi il suo sapere non solo è un sapere complementare a quello del Principe ma gli è superiore. Comunque il punto che qui interessa è il fatto che in questo passaggio Strauss rilegge l'immagine iniziale (che comunque segna una inferiorità o al massimo una parità tra Niccolò e Lorenzo), a partire dalla fine da P26.

Rileggendo l'immagine a partire dalla fine, e più in particolare da quella sorta di decostruzione di P26 in base alla quale la condizione di Lorenzo appare tutt'altro che positiva, secondo Strauss la posizione di Machiavelli cresce: al diminuire della statura di Lorenzo cresce la statura di Niccolò. Questo significa quello che vi ho detto, ossia che per Strauss, Machiavelli, usa Lorenzo per innalzare se stesso a ruolo di nuovo profeta, di "uomo della provvidenza".

XIV

Nelle lezioni che ci rimangono mi propongo di fornirvi alcune coordinate per rendere accessibile il testo di Sasso che dovete preparare per l'esame (cfr. G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Il pensiero politico*, ed. il Mulino, 1993 (solo il quinto capitolo, pagine 294-438)). Cominciamo con il leggere il capitolo 25° del *Principe*, che nell'interpretazione di Sasso svolge un ruolo centrale.

Quantum fortuna in rebus humanis possit, et quomodo illi sit occurrenduMachiavelli

[Quanto possa la Fortuna nelle cose umane, et in che modo se li abbia a resistere]

E' non mi è incognito come molti hanno avuto et hanno opinione che le cose del mondo sieno in modo governate dalla fortuna e da Dio, che li uomini con la prudenzia loro non possino correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno; e per questo, potrebbero iudicare che non fussi da insudare molto nelle cose, ma lasciarsi governare alla sorte. Questa opinione è suta più creduta ne' nostri tempi, per la variazione grande delle cose che si sono viste e veggonsi ogni dí, fuora d'ogni umana coniettura. A che pensando io qualche volta, mi sono in qualche parte inclinato nella opinione loro. Non di manco, perché el nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi. Et assomiglio quella a uno di questi fiumi rovinosi, che, quando s'adirano, allagano e' piani, ruinano li arberi e li edificii, lievono da questa parte terreno, pongono da quell'altra: ciascuno fugge loro dinanzi, ognuno cede allo impeto loro, senza potervi in alcuna parte obstar. E, benché sieno così fatti, non resta però che li uomini, quando sono tempi quieti, non vi potessino fare provvedimenti, e con ripari et argini, in modo che, crescendo poi, o andrebbero per uno canale, o l'impeto loro non sarebbe né si licenzioso né si dannoso. Similmente interviene della fortuna: la quale dimonstra la sua potenza dove non è ordinata virtù a resisterle, e quivi volta li sua impeti, dove la sa che non sono fatti li argini e li ripari a tenerla. E se voi considerrete l'Italia, che è la sedia di queste variazioni e quella che ha dato loro el moto, vedrete essere una campagna senza argini e senza alcuno riparo: ché, s'ella fussi reparata da conveniente virtù, come la Magna, la Spagna e la Francia, o questa piena non avrebbe fatte le variazioni grandi che ha, o la non ci sarebbe venuta. E questo voglio basti avere detto quanto allo avere detto allo opporsi alla fortuna, in universali.

Sasso commenta la metafora del fiume (fortuna) e degli argini (virtù) nelle pp. 390 ss. Sasso sostiene che questa distinzione metaforica, celebre, tra il ruolo che svolge la fortuna e quello della virtù, non esprime fino in fondo quello che Machiavelli aveva in mente. Machiavelli mostra di avere uno scrupolo, un ritegno a teorizzare esplicitamente. Questa "divisione dei poteri" è

approssimativa, non rigorosa: è indizio di un “conflitto passionale”. Il problema sta, non nello scarso rigore della divisione (non sta cioè – sembra voler dire Sasso - nel fatto che Machiavelli fa una distinzione alquanto ingenua ed empirica), ma nel fatto che, una volta tracciata, Machiavelli non riesce a tener fermo alla logica della distinzione stessa: *egli la pone per toglierla subito dopo*. Sasso osserva che la logica della distinzione vorrebbe che *la fortuna sottrae alla virtù* – e non al suo contrario, ossia alla non-virtù, all'imprudenza – il dominio su metà delle cose umane. In concreto – cioè nello svolgimento del discorso di Machiavelli. – le cose però non vanno così: se infatti osserviamo con cura la metafora del fiume in piena, ci accorgiamo che la fortuna ottiene *il suo dominio sulle cose umane avendo la meglio, non sulla virtù, ma sulla mancanza di virtù*. Succede così che la fortuna è quello che è grazie, non a se stessa, ma alla non-virtù. Di conseguenza, se la virtù fosse virtù, non si lasciasse per ignavia trasformare in non-virtù, la fortuna non avrebbe alcun potere: la divisione dei poteri tra virtù e fortuna, affermata in modo suggestivo con la metafora del fiume in piena, si rivela una non divisione, giacché ad uno dei membri in cui consiste, ossia alla virtù viene assegnato il dominio esclusivo sulle cose umane (la fortuna infatti ha questo dominio solamente là dove la virtù non ce l'ha).

Anche qui il problema è che Machiavelli non approfondisce la questione nel senso in cui l'aveva approfondita nei *Ghiribizzi*, ponendo cioè la domanda sull'origine di quella “non-virtù” che fa in modo che la fortuna prenda il sopravvento. Domanda a cui si può rispondere o dicendo che la non-virtù è dovuta ad ignavia (e dunque non ha la sua ragion d'essere nelle cose stesse) oppure dicendo che è dovuta ad un limite intrinseco, “naturale” della virtù stessa (la tesi razionalistica radicale dei *Ghiribizzi*). Qui Machiavelli, anziché riprendere la tesi dei *Ghiribizzi*, assume che il limite della virtù non è intrinseco alla natura umana (che non può essere altro da quello che è e, quindi, è costitutivamente incapace di riscontrare i tempi), ma lo imputa alle “distrazioni etiche del carattere che non sono necessarie”. È questo per Sasso una costruzione meramente “moralistica”: Machiavelli, a dispetto dell'asserita divisione dei poteri, finisce di fatto con l'assegnare alla virtù l'onnipotenza sulle azioni umane: una tesi “moralistica” perché soltanto una virtù peccatrice può perdere quello che, invece, quando sia autentica virtù, essa può conquistare, il dominio sulle cose umane.

Questo moralismo è *funzionale al progetto del Principe*, ma finisce con il *togliere energia razionale all'analisi della realtà*: la contrapposizione finale del passo dell'Italia alla Magna, alla Spagna alla Francia, scade ad invettiva. In luogo dell'individuazione razionale delle cause delle diverse situazioni dei diversi stati, Machiavelli produce una invettiva contro l'ignavia dei Principi italiani. In questa prima parte, Machiavelli sostiene di fatto una tesi opposta a quella dei *Ghiribizzi*: il limite della virtù non è attribuito alla natura, ma all'ignavia e proprio per questo viene dichiarato oltrepassabile. La seconda parte capovolge in modo radicale questa impostazione: il limite della virtù è attribuito, giusta i *Ghiribizzi*, non all'ignavia, ma alla natura, ed è, per questa stessa ragione, dichiarato inoltrepassabile. Continuiamo la lettura di P25.

Ma, restringendomi più a' particolari, dico come si vede oggi questo principe felicitare, e domani ruinare, senza averli veduto mutare natura o qualità alcuna: il che credo che nasca, prima, dalle cagioni che si sono lungamente per lo adrieto discorse, cioè che quel principe che s'appoggia tutto in sulla fortuna, rovina, come quella varia. Credo, ancora, che sia felice quello che riscontra el modo del procedere suo con le qualità de' tempi; e similmente sia infelice quello che con il procedere suo si discordano e' tempi. Perché si vede li uomini, nelle cose che li 'nducano al fine, quale ciascuno ha innanzi, cioè glorie e ricchezze, procedervi variamente: l'uno con rispetto, l'altro con impeto; l'uno per violenza, l'altro con arte; l'uno per pazienza, l'altro con il suo contrario: e ciascuno con questi diversi modi vi può pervenire. Vedesi ancora dua rispettivi, l'uno pervenire al suo disegno, l'altro no; e similmente dua egualmente felicitare con dua diversi studii, sendo l'uno rispettivo e l'altro impetuoso: il che non nasce da altro, se non dalla qualità de' tempi, che si conformano o no col procedere loro. Di qui nasce quello ho detto, che dua, diversamente operando, sortiscano el medesimo effetto; e dua egualmente operando, l'uno si conduce al suo fine, e l'altro no.

Da questo ancora dipende la variazione del bene: perché, se uno che si governa con rispetti e pazienza, e'

tempi e le cose girano in modo che il governo suo sia buono, e' viene felicitando; ma, se e' tempi e le cose si mutano, rovina, perché non muta modo di procedere. Né si truova uomo sí prudente che si sappi accomodare a questo; sí perché non si può deviare da quello a che la natura l'inclina; sí etiam perché, avendo sempre uno prosperato camminando per una via, non si può persuadere partirsi da quella. E però lo uomo rispettivo, quando elli è tempo di venire allo impeto, non lo sa fare; donde rovina: ché, se si mutassi di natura con li tempi e con le cose, non si muterebbe fortuna.

Qui, secondo Sasso, il concetto di fortuna assume nuovamente contorni netti, perde la fisionomia imprecisa ed ambigua delle righe precedenti. Come nei *Ghiribizzi*, la fortuna non ha qui il connotato della trascendenza pagana o cristiana. Non ha niente a che vedere la fortuna di cui si parla in *Discorsi II*, 29. Sasso dà diverse definizioni della fortuna quale emerge in questo passo. Essa è:

1. La natura umana, ossia la zona oscura, non virtuosa, del carattere che chiunque, anche il virtuoso racchiude in sé.
2. La situazione che gli vieta la percezione ed il controllo di realtà storiche non congeniali alla sua mente ed al suo carattere, e provoca per ciò stesso la sua fine.
3. La natura umana, ossia ciò che questa ha di rigido, unilaterale, immutabile.
4. Il carattere inoltrepasabile della natura umana.
5. Le conseguenze che scaturiscono dall'incontro della natura umana con le diverse situazioni storiche.
6. la causa e l'effetto di ciò che accade.

Quest'ultimo punto è chiarito da Sasso così: da un lato, è la natura ad impedire all'uomo di afferrare e capire determinati aspetti della realtà, dall'altra proprio questa mancata comprensione lo travolge. Ciò significa che la fortuna deve essere ricondotta al tratto unilaterale della natura umana, tratto che nel variare delle circostanze non varia (queste osservazioni di Sasso – che in realtà qui si ripetono – sono alquanto singolari, perché proprio quello che normalmente viene considerata, in modo ovvio, quale condizione di possibilità della potenza razionalistica, ossia l'individuazione e la fissazione di un nucleo permanente e invariabile della realtà, viene qui capovolto nel suo significato e nelle sue conseguenze: proprio perché l'uomo ha una natura immutabile, proprio per questo egli è radicalmente esposto al rischio ed al mutamento. In altri termini, per Machiavelli, per sottrarsi al mutamento occorre essere capaci di mutare se stessi: “ché, se si mutassi di natura con li tempi e con le cose, non si muterebbe fortuna”. La fortuna è dunque sì una dimensione trascendente rispetto alla virtù, ma si tratta dice Sasso di una “trascendenza interiorizzata” (sic, p. 396). La sua non è la trascendenza del fato stoico o della provvidenza cristiana, ma la trascendenza di una parte dell'animo umano su questo stesso animo, della struttura psicologica sull'intelletto e sulla volontà. La fortuna non è come la trascendenza della provvidenza divina o del fato stoico che ha una logica diversa da quella degli uomini ed è quindi incapace di spiegare la genesi degli eventi umani: essa è, piuttosto, “criterio di intelligenza dell'evento”, non è superiore e indecifrabile realtà, alla quale la realtà degli eventi debba essere ricondotta, ma è essa stessa la regola ed il criterio del suo proprio accadere. Osservate da questo punto di vista, tanto la trascendenza cristiana (o il fato stoico), quanto la fortuna machiavelliana hanno in comune di limitare la libertà umana: la loro differenza non sta nel margine di libertà che concedono all'uomo, ma nell'assai diverso margine di comprensione che dischiudono. Nel quadro della prima, il mondo è un mondo denso di tenebre e irrazionale per tutti, al di fuori dell'intelletto divino (in questo quadro la spiegazione degli eventi è rinviata alla fortuna, ossia semplicemente gli eventi non si spiegano o si spiegano in modo tautologico). Nel quadro della concezione machiavelliana della fortuna, invece, la spiegazione degli eventi è rinviata alla struttura dell'animo umano: ed assume perciò un forte rilievo razionalistico. Sasso ammette che la struttura dell'animo umano è restituita da Machiavelli in modo schematico, ma questo non è il punto essenziale, rispetto al fatto che in questa povertà della schematizzazione c'è una implicita ricchezza

razionalistica.

Nel terzo cpv. di P25 Machiavelli si serve dell'esempio di Giulio II per mostrare in concreto quello che nel cpv precedente aveva teorizzato:

Papa Iulio II procedé in ogni sua cosa impetuosamente; e trovò tanto e' tempi e le cose conforme a quello suo modo di procedere, che sempre sortí felice fine. Considerate la prima impresa che fe' di Bologna, vivendo ancora messer Giovanni Bentivogli. Viniziani non se ne contentavano; el re di Spagna, quel medesimo; con Francia aveva ragionamenti di tale impresa; e non di manco, con la sua ferocia et impeto, si mosse personalmente a quella espedizione. La quale mossa fece stare sospesi e fermi Spagna e Viniziani, quelli per paura, e quell'altro per il desiderio aveva di recuperare tutto el regno di Napoli; e dall'altro canto si tirò drieto el re di Francia, perché, vedutolo quel re mosso, e desiderando farselo amico per abbassare Viniziani, iudicò non poterli negare le sua gente senza iniuriarlo manifestamente. Condusse, adunque, Iulio, con la sua mossa impetuosa, quello che mai altro pontefice, con tutta la umana prudenza, avrebbe condotto; perché, se elli aspettava di partirsi da Roma con le conclusioni ferme e tutte le cose ordinate, come qualunque altro pontefice avrebbe fatto, mai li riusciva; perché el re di Francia avrebbe avuto mille scuse, e li altri messo mille paure. Io voglio lasciare stare l'altre sue azioni, che tutte sono state simili, e tutte li sono successe bene; e la brevità della vita non li ha lasciato sentire el contrario; perché, se fussino venuti tempi che fussi bisognato procedere con rispetti, ne seguiva la sua ruina; né mai avrebbe deviato da quelli modi, a' quali la natura lo inclinava.

L'essenziale di questo capoverso, nell'ottica di Sasso, sta evidentemente nell'esemplarità di Giulio II, *esemplarità però non della sua impetuosità*, bensì del *carattere contingente della conformità del suo impeto alle circostanze storiche*: Machiavelli è infatti netto nell'escludere che Giulio II avrebbe mai potuto cambiare natura ed è quindi netto il pronostico del fallimento a cui egli sarebbe andato incontro qualora fosse vissuto più a lungo e avesse avuto avuto la ventura di agire in situazione non conformi alla sua natura impetuosa. Emerge dunque secondo Sasso una non trascendibile parzialità dell'agire: questo può essere o impetuoso e rispettoso e non tanto rispettoso quanto impetuoso: Machiavelli si rende conto cioè che non è possibile teorizzare l'assolutezza, ossia la virtù comprensiva dei contrari (criterio assoluto = capacità di far stare insieme i contrari). Sasso parla di ambizione dell'assolutezza, ossia di mito razionalistico della totalità. L'esito teorico di P25 è la distruzione di questa ambizione.

Nelle pp. 339 ss. Sasso spiega la conclusione di P25 mettendone in rilievo la radicale incoerenza:

Concludo, adunque, che, variando la fortuna, e stando li uomini ne' loro modi ostinati, sono felici mentre concordano insieme, e, come discordano, infelici. Io iudico bene questo, che sia meglio essere impetuoso che rispettivo; perché la fortuna è donna, et è necessario, volendola tenere sotto, batterla et urtarla. E si vede che la si lascia più vincere da questi, che da quelli che freddamente procedano. E però sempre, come donna, è amica de' giovani, perché sono meno rispettivi, più feroci e con più audacia la comandano.

Sasso nota che, scrivendo “io iudico bene che”, Machiavelli mette consapevolmente in scena la drammatica scissione dei *due momenti antagonisti*, la *consapevolezza* e la *volontà*, che animano l'intero *Principe*. Machiavelli sottolinea cioè espressamente che la sua è una *opinione* che si costituisce *al di là della consapevolezza razionale*, la quale vieta che si possa dire quello che Machiavelli ciò non ostante dice ugualmente, ossia che è meglio l'impeto del rispetto. La consapevolezza razionale, infatti, impone di dire che né il rispetto, né l'impeto, di per sé, garantiscono la vittoria sulla fortuna (perché – si badi – c'è un limite naturale, ontologico dell'animo umano che rende impossibile il riscontro, il variare del carattere in sintonia con il variare della fortuna). L'immagine della donna che è amica de' giovani mostra la scelta consapevole dell'irrazionalità. Sasso però precisa che c'è qui una consapevolezza dell'assurdità, dell'irrazionalità che dovrebbe indurre a non dire che Machiavelli avrebbe scelto l'irrazionalità, avrebbe ceduto al torbido richiamo dell'istinto. Piuttosto, secondo Sasso, nel consapevole tramonto dell'assolutezza razionalistica, la scelta della parzialità, anziché essere cedimento al torbido richiamo dell'istinto, è testimonianza del dovere al quale, di fronte alla fortuna, l'uomo deve attenersi. Si tratta dunque di

una scelta per l'azione, nonostante tutto, nonostante l'impossibilità dinanzi a cui la teoria ci mette:
Machiavelli non vuole rinunciare ad agire.

TEORIA DEL RISCONTRO

TAVOLA DI CONFRONTO TRA GHIRIBIZZI PRINCIPE 25 DISCORSI III.9

<p>Di che io mi maraviglerei, se la mia sorte non mi havessi mostre tante cose et sì varie, che io sono constrecto ad maraviglarmi poco o confessare non havere gustate né leggendo né praticando le actioni delli huomini et e modi del procedere loro. Conoscho voi et la bussola della navigazione vostra; et, quando potessi essere dannata, che non può, io non la dannerei, veggendo ad che porti vi habbi guidato et di che speranza vi possa nutrire (onde io credo, non con lo specchio vostro, dove non si vede se non prudentia, ma per quello de' più, che si habbi nelle cose ad vedere el fine et non el mezzo), et vedendosi con varii governi conseguire una medesima cosa et diversamente operando havere uno medesimo fine; et quello che manchava ad questa opinione, le actioni di questo pontefice et li effetti loro vi hanno aggiunto. Hannibale et Scipione, oltre alla disciplina militare, che nell'uno et nell'altro excellea egualmente, l'uno con la crudeltà, perfidia, inreligione mantenne e suoi exerciti uniti in Italia, et fecesi ammirare da' popoli, che, per seguirlo, si ribellavano da e Romani; l'altro, con la pietà, fedeltà et religione, in Spagna hebbe da quelli popoli el medesimo séguito; et l'uno et l'altro hebbe infinite vittorie. Ma, perché non si usa allegare e Romani, Lorenzo de' Medici disarmò el popolo, per tenere Firenze; messer Giovanni Bentivogli, per tener Bologna, lo armò; e Vitelli in Castello et questo duca d'Urbino nello stato suo disfeciono le forteze, per tenere quelli stati; el conte Francesco in Milano et molti altri le edificorno nelli stati loro, per assicurarsene. Tito imperadore, quel dì che non beneficava uno, credeva perdere lo stato; qualchun altro, lo crederrebbe perdere el dì che facessi piacere ad qualchuno. A molti, misurando et ponderando ogni cosa, rieschono e disegni suoi. Questo papa, che non ha né stadera né canna in casa, ad caso conséguita, et disarmato, quello che con l'ordine et con l'armi difficilmente li doveva riuscire. Sonsi veduti o veggonsi tucti e soprascripti, et infiniti</p>	<p style="text-align: center;"><i>Quantum fortuna in rebus humanis possit, et quomodo illi sit occurrenduMachiavelli</i></p> <p>[Quanto possa la Fortuna nelle cose umane, et in che modo se li abbia a resistere]</p> <p>E' non mi è incognito come molti hanno avuto et hanno opinione che le cose del mondo sieno in modo governate dalla fortuna e da Dio, che li uomini con la prudenzia loro non possino correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno; e per questo, potrebbero iudicare che non fussi da insudare molto nelle cose, ma lasciarsi governare alla sorte.</p> <p>Questa opinione è suta più creduta ne' nostri tempi, per la variazione grande delle cose che si sono viste e veggonsi ogni dí, fuora d'ogni umana coniettura.</p> <p>A che pensando io qualche volta, mi sono in qualche parte inclinato nella opinione loro.</p> <p>Non di manco, perché el nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi. Et assomiglio quella a uno di questi fiumi rovinosi, che, quando s'adirano, allagano e' piani, ruinano li arberi e li edifizii, lievono da questa parte terreno, pongono da quell'altra: ciascuno fugge loro dinanzi, ognuno cede allo impeto loro, senza potervi in alcuna parte obstar. E, benché sieno così fatti, non resta però che li uomini, quando sono tempi quieti, non vi potessino fare provvedimenti, e con ripari et argini, in modo che, crescendo poi, o andrebbero per uno canale, o l'impeto loro non sarebbe né si licenzioso né si dannoso. Similmente interviene della fortuna: la quale dimostra la sua potenza dove non è ordinata virtù a resisterle, e quivi volta li sua impeti, dove la sa che non sono fatti li argini e li ripari a tenerla. E se voi considerrete l'Italia, che è la sedia di queste variazioni e quella che ha dato loro el moto,</p>	<p style="text-align: center;">9</p> <p>Come conviene variare co' tempi volendo sempre avere buona fortuna.</p> <p>Io ho considerato più volte come la cagione della trista e della buona fortuna degli uomini è riscontrare il modo del procedere suo con i tempi: perché e' si vede che gli uomini nelle opere loro procedono, alcuni con impeto, alcuni con rispetto e con cauzione. E perché nell'uno e nell'altro di questi modi si passano e' termini convenienti, non si potendo osservare la vera via, nell'uno e nell'altro si erra. Ma quello viene ad errare meno, ed avere la fortuna prospera, che riscontra, come ho detto, con il suo modo il tempo, e sempre mai si procede, secondo ti sforza la natura. Ciascuno sa come Fabio Massimo procedeva con lo esercito suo rispettivamente e cautamente, discosto da ogni impeto e da ogni audacia romana, e la buona fortuna fece che questo suo modo riscontrò bene con i tempi. Perché, sendo venuto Annibale in Italia, giovane e con una fortuna fresca, ed avendo già rotto il popolo romano due volte; ed essendo quella republica priva quasi della sua buona milizia, e sbigottita; non potette sortire migliore fortuna, che avere uno capitano il quale, con la sua tardità e cauzione, tenessi a bada il nimico. Né ancora Fabio potette riscontrare tempi più convenienti a' modi suoi: di che ne nacque che fu glorioso. E che Fabio facessi questo per natura, e non per elezione, si vide, che, volendo Scipione passare in Affrica con quegli exerciti per ultimare la guerra, Fabio la contradisse assai, come quello che non si poteva spiccare da' suoi modi e dalla consuetudine sua; talché, se fusse stato a lui Annibale sarebbe ancora in Italia; come quello che non si avvedeva che gli erano mutati i tempi, e che bisognava mutare modo di guerra. E se Fabio fusse stato re di Roma, poteva facilmente perdere quella guerra; perché non arebbe saputo variare, col procedere suo, secondo che variavano i tempi: ma essendo nato in una republica dove erano diversi cittadini e diversi umori,</p>
--	---	--

<p>altri che in simili materia si potrebbero allegare, acquistare regni o domarli o cascarne secondo li accidenti; et alle volte quello modo del procedere che, acquistando, era laudato, perdendo, è vituperato; et alle volte, dopo una lunga prosperità, perdendo, non se ne incolpa cosa alcuna propria, ma se ne accusa el cielo et la dispositione de' fati. Ma, donde nascha che le diverse operationi qualche volta egualmente giovino o egualmente nuochino, io non lo so, ma desidererei bene saperlo; pure, per intendere l'opinione vostra, io userò presuntione ad dirvi la mia.</p>	<p>vedrete essere una campagna senza argini e senza alcuno riparo: ché, s'ella fussi reparata da conveniente virtù, come la Magna, la Spagna e la Francia, o questa piena non arebbe fatte le variazioni grandi che ha, o la non ci sarebbe venuta. E questo voglio basti avere detto quanto allo avere detto allo opporsi alla fortuna, in universali.</p>	<p>come la ebbe Fabio, che fu ottimo ne' tempi debiti a sostenere la guerra, così ebbe poi Scipione, ne' tempi atti a vincerla.</p>
<p>Io credo che, come la Natura ha facto ad l'huomo diverso volto, così li habbi facto diverso ingegno et diversa fantasia. Da questo nascie che ciascuno secondo lo ingegno et fantasia sua si governa. Et perché da l'altro canto e tempi sono varii et li ordini delle cose sono diversi, ad colui succedono <i>ad votum</i> e suoi desiderii, et quello è felice che riscontra el modo del procedere suo con el tempo, et quello per opposito, è infelice che si diversifica con le sue actioni da el tempo et da l'ordine delle cose. Donde può molto bene essere che dua, diversamente operando, habbino uno medesimo fine, perché ciascuno di loro può conformarsi con el riscontro suo, perché e' sono tanti ordini di cose quanti sono provincie et stati. Ma, perché e tempi et le cose universalmente et particolarmente si mutano spesso, et li huomini non mutono le loro fantasie né e loro modi di procedere, accade che uno ha un tempo buona fortuna et uno tempo trista. Et veramente, chi fussi tanto savio che conoscessi e tempi et l'ordine delle cose et adcomodassisi ad quelle, harebbe sempre buona fortuna o e' si guarderebbe sempre da la trista, et verrebbe ad essere vero che 'l savio comandassi alle stelle et a' fati. Ma, perché di questi savi non si truova, havendo li huomini prima la vista corta, et non potendo poi comandare alla natura loro, ne segue che la Fortuna varia et comanda ad li huomini, et tiègli sotto el giogo suo.</p>	<p>Ma, restringendomi più a' particolari, dico come si vede oggi questo principe felicitare, e domani ruinare, senza averli veduto mutare natura o qualità alcuna: il che credo che nasca, prima, dalle cagioni che si sono lungamente per lo adrieto discorse, cioè che quel principe che s'appoggia tutto in sulla fortuna, rovina, come quella varia. Credo, ancora, che sia felice quello che riscontra el modo del procedere suo con le qualità de' tempi; e similmente sia infelice quello che con il procedere suo si discordano e' tempi. Perché si vede li uomini, nelle cose che li 'nducano al fine, quale ciascuno ha innanzi, cioè glorie e ricchezze, procedervi variamente: l'uno con rispetto, l'altro con impeto; l'uno per violenza, l'altro con arte; l'uno per pazienza, l'altro con il suo contrario: e ciascuno con questi diversi modi vi può pervenire. Vedesi ancora dua rispettivi, l'uno pervenire al suo disegno, l'altro no; e similmente dua egualmente felicitare con dua diversi studii, sendo l'uno rispettivo e l'altro impetuoso: il che non nasce da altro, se non dalla qualità de' tempi, che si conformano o no col procedere loro. Di qui nasce quello ho detto, che dua, diversamente operando, sortiscano el medesimo effetto; e dua egualmente operando, l'uno si conduce al suo fine, e l'altro no. Da questo ancora dipende la variazione del bene: perché, se uno che si governa con rispetti e pazienza, e' tempi e le cose girano in modo che il governo suo sia buono, e' viene felicitando; ma, se e' tempi e le cose si mutano, rovina, perché non muta modo di procedere. Né si truova uomo sì prudente che si sappi accomodare a questo; sí perché non si può deviare da quello a che la natura l'inclina; sí etiam perché, avendo sempre uno prosperato camminando per una via, non si può persuadere</p>	<p>Quinci nasce che una republica ha maggiore vita, ed ha più lungamente buona fortuna, che uno principato, perché la può meglio accomodarsi alla diversità de' temporali, per la diversità de' cittadini che sono in quella, che non può uno principe. Perché un uomo che sia consueto a procedere in uno modo, non si muta mai, come è detto; e conviene di necessità che, quando e' si mutano i tempi disformi a quel suo modo, che rovini.</p>
<p>Et per verificare questa opinione, voglio che mi bastino li exempli soprascripti, sopra e quali io</p>	<p>per una via, non si può persuadere</p>	<p>Piero Soderini, altre volte preallegato, procedeva in tutte le cose sue con umanità e pazienza. Prosperò egli e la sua patria, mentre che i tempi furono conformi al modo del procedere suo: ma come e' vennero dipoi tempi dove e' bisognava rompere la pazienza e la umiltà, non lo seppe fare; talché insieme con la sua patria rovinò. Papa Julio II procedette in tutto il tempo del suo pontificato con impeto e con furia; e perché gli tempi l'accompagnarono bene gli riuscirono le sua imprese tutte. Ma se fossero venuti altri tempi che avessero ricerca altro consiglio, di necessità rovinava; perché no arebbe mutato né modo né ordine nel maneggiarsi. E che noi non ci possiamo mutare, ne sono cagioni due cose: l'una, che noi non ci possiamo opporre a quello che ci inclina la natura; l'altra, che, avendo uno con uno modo di procedere prosperato assai, non è possibile persuadergli che possa fare bene a procedere altrimenti: donde ne nasce che in uno uomo la fortuna varia, perché ella varia i tempi, ed elli non varia i modi. Nascene ancora le rovine delle cittadi, per non si variare gli ordini delle republiche co' tempi; come lungamente di sopra discorremo: ma sono più tarde, perché le penono più a variare, perché bisogna che venghino tempi che commuovino tutta la republica, a che uno solo, col variare il modo del procedere, non basta.</p> <p>E perché noi abbiamo fatto menzione di Fabio Massimo che tenne a bada Annibale, mi pare da discorrere nel capitolo sequente, se uno capitano, volendo fare la giornata in ogni modo</p>

<p>la ho fondata, et così desidero che l'uno sostenga l'altro. Giova ad dare reputatione ad uno dominatore nuovo la crudeltà, perfidia et inreligione in quella provincia dove la humanità, fede et religione è lungo tempo abbondata, non altrimenti che si giovi la humanità, fede et religione dove la crudeltà, perfidia et inreligione è regnata un pezo; perché, come le cose amare perturbano el gusto, et le dolci lo stuchano, così li huomini infastidiscono del bene, et del male si dolgono. Queste cagioni, in fra le altre, apersono Italia ad Annibale et Spagna ad Scipione, et così ognuno riscontrò el tempo et le cose secondo l'ordine del procedere suo. Né in quel medesimo tempo harebbe facto tanto profitto in Italia uno simile ad Scipione né uno simile ad Annibale in Spagna, quanto l'uno et l'altro fece nella provincia sua.</p> <p><u>1</u> Aggiunta a margine di Machiavelli: “Di che gradi onorato”</p> <p><u>2</u> Aggiunta a margine di Machiavelli: “Ciascuno secondo la sua fantasia si governa”</p> <p><u>3</u> Aggiunta a margine di Machiavelli: “Non consigliar persona, né pigliar consiglio da persona, eccetto che un consiglio generale: che ognuno faccia quello che gli detta l'animo, e con audacia”</p> <p><u>4</u> Aggiunta a margine di Machiavelli: “Tentar la fortuna, che la è amica d' giovani, e mutare secondo truovi. Ma non si può avere le fortezze e non le avere, essere crudele e pio”</p> <p><u>5</u> Aggiunta a margine di Machiavelli: “Come la fortuna si stracca, così si rovina. La famiglia, la città, ognuno ha la fortuna sua fondata sul modo del procedere suo, e ciascuna di loro si stracca, e quando la è stracca, bisogna riacquistarle con un altro modo. Comparazione del cavallo e del morso circa le fortezze”</p>	<p>partirsi da quella. E però lo uomo rispettivo, quando elli è tempo di venire allo impeto, non lo sa fare; donde rovina: ché, se si mutassi di natura con li tempi e con le cose, non si muterebbe fortuna.</p> <p>Papa Iulio II procedé in ogni sua cosa impetuosamente; e trovò tanto e' tempi e le cose conforme a quello suo modo di procedere, che sempre sortì felice fine. Considerate la prima impresa che fe' di Bologna, vivendo ancora messer Giovanni Bentivogli. Viniziani non se ne contentavano; el re di Spagna, quel medesimo; con Francia aveva ragionamenti di tale impresa; e non di manco, con la sua ferocia et impeto, si mosse personalmente a quella spedizione. La quale mossa fece stare sospesi e fermi Spagna e Viniziani, quelli per paura, e quell'altro per il desiderio aveva di recuperare tutto el regno di Napoli; e dall'altro canto si tirò drieto el re di Francia, perché, vedutolo quel re mosso, e desiderando farselo amico per abbassare Viniziani, iudicò non poterli negare le sua gente senza iniuriarlo manifestamente. Condusse, adunque, Iulio, con la sua mossa impetuosa, quello che mai altro pontefice, con tutta la umana prudenza, arebbe condotto; perché, se elli aspettava di partirsi da Roma con le conclusioni ferme e tutte le cose ordinate, come qualunque altro pontefice arebbe fatto, mai li riusciva; perché el re di Francia arebbe avuto mille scuse, e li altri messo mille paure. Io voglio lasciare stare l'altre sue azioni, che tutte sono state simili, e tutte li sono successe bene; e la brevità della vita non li ha lasciato sentire el contrario; perché, se fussino venuti tempi che fussi bisognato procedere con rispetti, ne seguiva la sua ruina; né mai arebbe deviato da quelli modi, a' quali la natura lo inclinava.</p> <p>Concludo, adunque, che, variando la fortuna, e stando li uomini ne' loro modi ostinati, sono felici mentre concordano insieme, e, come discordano, infelici. Io iudico bene questo, che sia meglio essere impetuoso che rispettivo; perché la fortuna è donna, et è necessario, volendola tenere sotto, batterla et urtarla. E si vede che la si lascia più</p>	<p>col nimico, può essere impedito, da quello, che non lo faccia.</p>
--	---	---

	vincere da questi, che da quelli che freddamente procedano. E però sempre, come donna, è amica de' giovani, perché sono meno rispettivi, più feroci e con più audacia la comandano.	
--	---	--

XV

Per Sasso, P25 costituisce il culmine della filosofia politica delineata da Machiavelli nel *Principe*. La ragione che induce Sasso a conferire un così grande rilievo a P25 è che in P25 Sasso vede lo *svolgimento di un autentico dramma filosofico-concettuale*. Un dramma filosofico-concettuale che, in realtà, Machiavelli non sperimenta per la prima volta nel *Principe*, ma, come è testimoniato da una lettera, può essere fatto risalire al 1506, chiamata da Machiavelli stesso “Ghiribizzi al Soderino” (che vi ho riprodotto a fianco di P25 per farvene subito scorgere la connessione, Machiavelli dà luogo alla medesima “teoria del riscontro” che, come abbiamo visto la volta scorsa, viene espressa nel 25° capitolo del *Principe*. E' necessario che teniate presente questa lettera, ossia che teniate presenti quelli che vengono chiamati i *Ghiribizzi*, perché nel testo di Sasso vi si fa spesso riferimento. Ora, che cosa dice Machiavelli ne *Ghiribizzi*?

Io credo che, come la Natura ha facto ad l'huomo diverso volto, così li habbi facto diverso ingegno et diversa fantasia. Da questo nascie che ciascuno secondo lo ingegno et fantasia sua si governa. Et perché da l'altro canto e tempi sono varii et li ordini delle cose sono diversi, ad colui succedono *ad votum* e suoi desiderii, et quello è felice che riscontra el modo del procedere suo con el tempo, et quello per opposito, è infelice che si diversifica con le sue actioni da el tempo et da l'ordine delle cose. Donde può molto bene essere che dua, diversamente operando, habbino uno medesimo fine, perché ciascuno di loro può conformarsi con el riscontro suo, perché e' sono tanti ordini di cose quanti sono provincie et stati. Ma, perché e tempi et le cose universalmente et particolarmente si mutano spesso, et li huomini non mutano le loro fantasie né e loro modi di procedere, accade che uno ha un tempo buona fortuna et uno tempo trista. Et veramente, chi fussi tanto savio che conoscessi e tempi et l'ordine delle cose et adcomodassisi ad quelle, harebbe sempre buona fortuna o e' si guarderebbe sempre da la trista, et verrebbe ad essere vero che 'l savio comandassi alle stelle et a' fati. Ma, perché di questi savi non si truova, havendo li huomini prima la vista corta, et non potendo poi comandare alla natura loro, ne segue che la Fortuna varia et comanda ad li huomini, et tiègli sotto el giogo suo.

Se mettiamo a raffronto questo passaggio dei *Ghiribizzi* con P25, ci accorgiamo subito dell'analogia di ragionamento

Credo, ancora, che sia felice quello che riscontra el modo del procedere suo con le qualità de' tempi; e similmente sia infelice quello che con il procedere suo si discordano e' tempi. Perché si vede li uomini, nelle cose che li 'nducano al fine, quale ciascuno ha innanzi, cioè glorie e ricchezze, procedervi variamente: l'uno con rispetto, l'altro con impeto; l'uno per violenza, l'altro con arte; l'uno per pazienza, l'altro con il suo contrario: e ciascuno con questi diversi modi vi può pervenire. Vedesi ancora dua rispettivi, l'uno pervenire al suo disegno, l'altro no; e similmente dua egualmente felicitare con dua diversi studii, sendo l'uno rispettivo e l'altro impetuoso: il che non nasce da altro, se non dalla qualità de' tempi, che si conformano o no col procedere loro. Di qui nasce quello ho detto, che dua, diversamente operando, sortiscano el medesimo effetto; e dua egualmente operando, l'uno si conduce al suo fine, e l'altro no. Da questo ancora dipende la variazione del bene: perché, se uno che si governa con rispetti e pazienza, e' tempi e le cose girano in modo che il governo suo sia buono, e' viene felicitando; ma, se e' tempi e le cose si mutano, rovina, perché non muta modo di procedere. Né si truova uomo sí prudente che si sappi accomodare a questo; sí perché non si può deviare da quello a che la natura l'inclina; sí etiam perché, avendo sempre uno prosperato camminando per una via, non si può persuadere partirsi da quella. E però lo uomo rispettivo, quando elli è tempo di venire allo impeto, non lo sa fare; donde rovina: ché, se si mutassi di natura con li tempi e con le cose, non si muterebbe fortuna.

I *Ghiribizzi* contengono una immagine in più: quella del savio che comanda alle stelle ai fati...a questa immagine come vedrete quando leggerete il testo Sasso ricorre spesso. Ora, *Sasso sostiene che tutto il Principe è animato da una “dialettica” o da un “antagonismo”* tra due temi: il tema dei *Ghiribizzi*, che riemerge nella parte centrale di P25, dunque la teoria del riscontro, che Sasso chiama anche alle volte, semplicemente, “la consapevolezza”, e il tema della “volontà”, o anche della “decisione” che viene ad espressione, ad esempio, come abbiamo visto la volta scorsa, nella

conclusione di P25. Vi rileggo l'irritante conclusione di P25:

Concludo, adunque, che, variando la fortuna, e stando li uomini ne' loro modi ostinati, sono felici mentre concordano insieme, e, come discordano, infelici. Io iudico bene questo, che sia meglio essere impetuoso che rispettivo; perché la fortuna è donna, et è necessario, volendola tenere sotto, batterla et urtarla. E si vede che la si lascia più vincere da questi, che da quelli che freddamente procedano. E però sempre, come donna, è amica de' giovani, perché sono meno rispettivi, più feroci e con più audacia la comandano.

Vediamo perché Sasso vede tra questi due momenti di P25 un antagonismo. Lascio qui da parte da parte le considerazioni che Sasso svolge a proposito della prima parte di P25, quella in cui Machiavelli raffronta la fortuna ad un fiume impetuoso e la virtù alla capacità umana di costruire adeguate contromisure alla rovinosità della fortuna. Come vi dissi l'altra volta, secondo Sasso, questo modo di prospettare il rapporto tra virtù/fortuna, che è anche il più celebre in realtà è quella concettualmente più debole: la dimostrazione di questa debolezza concettuale la trovate alle pagine: 390-392. Ma vediamo ora l'analisi della parte centrale di P25 e del suo rapporto con la conclusione. Leggiamo a p. 395-396:

In questa pagina, stringente e incisiva, Machiavelli riguarda, quasi alla lettera, la prospettiva dei *Ghiribizzi*. Diversa dal volere umano, e, anzi, ostile alle sue ambizioni, non per ciò la fortuna è tale che ad essa debbano riconoscersi gli attributi della trascendenza pagana o cristiana. La sua « trascendenza » è *sui generis*; non ha niente a che vedere con quella, onde, ad esempio, la fortuna appare segnata nel ventinovesimo capitolo del secondo libro dei *Discorsi*⁹². Coerentemente all'impostazione che, fin dal settembre 1506, Machiavelli aveva delineata nei *Ghiribizzi*, la fortuna coincide infatti, in questo passo del *Principe*, con la stessa natura umana, con quella zona oscura, e non virtuosa, del carattere, che ogni uomo, anche il più prudente e virtuoso, racchiude,

di necessità, in sé: con quella situazione, dunque, che, vietandogli la percezione e il controllo di realtà storiche segnate da tratti non congeniali alla sua mente e al suo carattere, provoca la sua rovina e la sua fine. Coincide con la natura umana, — con ciò che in essa è rigido, unilaterale, immutabile, e dunque, in questo suo carattere, non oltrepassabile; e, per ciò stesso, coincide anche con le conseguenze che scaturiscono dal suo incontro con le « varie » situazioni della storia: talché, per usare il linguaggio di Machiavelli, di essa

La pagina a cui Sasso fa qui riferimento è appunto il brano di P25 che vi ho letto, quello in cui Machiavelli delinea la teoria del riscontro. Per prima cosa Sasso osserva che, all'interno di questa teoria, la fortuna si delinea come “avversa al volere umano, ostile alle ambizioni, ai propositi umani”. Dunque la fortuna è “nemica”. Questa è una concezione del rapporto tra virtù e fortuna che richiama, pur non essendo ad essa identica secondo Sasso, quella che troviamo in P6. Ricordate, lì Machiavelli parlava della fortuna come di colei che dispensa le occasioni, i momenti opportuni che, qualora vi sia la presenza della virtù capace di coglierla, consentono a questa di dispiegarsi:

Et esaminando le azioni e vita loro, non si vede che quelli avessino altro dalla fortuna che la occasione; la quale dette loro materia a potere introdurvi dentro quella forma parse loro; e senza quella occasione la virtù dello animo loro si sarebbe spenta, e senza quella virtù la occasione sarebbe venuta invano.

Su questo modo di concepire il rapporto tra virtù e fortuna, Sasso si intrattiene alle pagine 370-376. In quelle pagine, Sasso sottolinea che, in P6, più in particolare, nel modo di concepire il rapporto tra virtù-occasione-fortuna, Machiavelli pone la virtù in un rapporto di dipendenza dalla fortuna: senza

l'occasione la virtù si spegne. Dunque la fortuna è, anche qui in P6, una potenza esterna, “una realtà superiore estranea al potere della virtù” (così dice Sasso a pagina 372). Ma, d'altro canto, secondo Sasso, il modo di concepire il rapporto virtù/fortuna in P6 è un modo ambiguo. Più precisamente, secondo Sasso, in questa concezione del rapporto virtù/fortuna in P6 Machiavelli non approfondisce il problema. Vediamo in che senso (pp. 373 s.)

chiavelliano. In qualsiasi modo si prospetti la questione, un punto, in quell'argomento, rimane indiscutibile: che se ci sono momenti in cui c'è l'occasione e non la virtù, altri se ne danno in cui c'è la virtù e non l'occasione, e l'una è dunque costretta a consumarsi nell'attesa che l'altra si presenti. Perché questo avvenga, qui, per altro, Machiavelli non spiega. La tesi dei *Ghiribizzi*, che alla domanda avrebbe potuto conferire forma e, quindi, risposta, non viene ripresa; né alla fortuna vengono, per contro, assegnati di nuovo i mitici caratteri della « trascendenza » pagana o, ad esempio, nel

senso di Boezio o di Dante, cristiana. Ma che la virtù sia « limitata », e incapace, quindi, di vincere sempre, in ogni situazione della storia, è tuttavia, anche qui, un fatto. E quel che, piuttosto, in queste pagine deve cogliersi come peculiare e significativo è proprio la rinuncia a spiegare, *en philosophe*, la natura e le conseguenze di quel limite. Rinunciando a spiegarle, Machiavelli rinunciava altresì ad approfondire il senso della questione. E in tal modo, certo, è ben vero che al rigore rischiava di sostituire qualcosa come un compromesso; ma con l'avvertenza che, con e attraverso il compromesso, il suo tentativo era di salvare alla virtù un margine sufficiente di autonomia, il suo potere, la sua capacità, in altri termini, di interpretare in forma positiva il compito che, scrivendo il *Principe*, egli le affidava. Se il risultato, qui, era il compromesso, questo non nasceva da viltà, ma dall'esigenza di tenere aperta la « possibilità » della costruzione, che, in uno sforzo supremo, stava innalzando.

Sasso dice qui che Machiavelli “rinuncia a spiegare, *en philosophe*, ossia filosoficamente, in modo rigoroso, perché, per quale ragione la virtù sia limitata”. Cioè Machiavelli non si chiede il perché del limite, la ragione del fatto che la virtù, quando non si presenta l'occasione, si spegne. In altri termini, secondo Sasso, qui in P6, Machiavelli si arresta alla constatazione di un fatto, e quindi non rende ragione del fatto. Nei *Ghiribizzi*, e dunque in P 25, invece, secondo Sasso, assistiamo proprio a questo approfondimento filosofico: lì Machiavelli non si arresta dinanzi al fatto che la virtù è limitata, ma si interroga sulla ragione di questo limite. Prima di osservare meglio qual è, in base alla teoria del riscontro, la ragione del limite della virtù, vi segnalo una analogia di questa tesi di Sasso con una tesi di Strauss. Come abbiamo appena letto, secondo Sasso, Machiavelli rinuncia a spiegare filosoficamente la natura del limite da cui è affetta la virtù umana. Machiavelli dunque *rinuncia a radicalizzare la questione teorica*. Senonché, secondo Sasso, questa rinuncia non è una casualità, non è semplicemente la conseguenza di una disattenzione. La rinuncia alla teoria (ed alla conseguente problematizzazione), secondo Sasso, ha una ben precisa ragione. La tesi di Sasso, espressa in termini straussiani, è questa: Machiavelli *oculta o mette la sordina* a quella parte del ragionamento svolto nei *Ghiribizzi*, e ripreso per intero in P25, che, se non fosse stato occultato, o messo in sordina, avrebbe reso impossibile la costruzione teorica del principato nuovo, avrebbe cioè per intero consumato lo spazio di manovra dell'azione del principe nuovo. Questa rinuncia - ossia per dirla con il termine più forte usato da Strauss, questo “occultamento” - ha una sua “necessità”: si tratta della necessità o della costrizione, della *Not*, dell'urgenza con cui la teoria è confrontata: quella di *prefigurare uno scenario possibile all'azione*.

En philosophe, cioè, in un quadro puramente teorico-contemplativo, in un quadro non contaminato dall'urgenza, dal peso, dall'angoscia determinata dalla domanda “Che fare?” (Lenin!), non vi sarebbe alcuna ragione a rinunciare ad approfondire la questione del perché la virtù è limitata. La teoria è dunque anche per Sasso, come per Strauss, confrontata con un'istanza, la volontà, la prassi che, però – per così dire – sollecita la teoria alle spalle. Cioè, la sfida, la provocazione, il peso, il condizionamento che la prassi esercita sulla teoria, la teoria non può ridurlo a sé, non può mettersela di fronte per contemplarlo, analizzarlo e razionalizzarlo. Dopo questa digressione su una possibile analogia con Strauss, vediamo ora che cosa Sasso dica a proposito della parte centrale di P25, ossia della ripresa del tema dei Ghiribizzi e dell'approfondimento filosofico di quello che invece in P6 (e nella parte iniziale di P25, quella occupata dalla metafora del fiume) non viene affatto approfondito, ma viene lasciato – per così dire - in sordina. Torniamo dunque al brano che abbiamo letto a pagina 395.

Sasso comincia con il notare, come avevo detto, che la fortuna appare in questa parte centrale di P25 come ostile alle ambizioni degli uomini. Continua Sasso dicendo che in questo suo essere avversa all'uomo, non per questo “essa è tale che debbano riconoscersi attributi della trascendenza pagana o cristiana. La fortuna è trascendente rispetto all'uomo, ma si tratta di una trascendenza come dirà dopo Sasso, “interiorizzata”: rileggo a p. 396:

da tratti non congeniali alla sua mente e al suo carattere, pro-
voca la sua rovina e la sua fine. Coincide con la natura
umana, — con ciò che in essa è rigido, unilaterale, immuta-
bile, e dunque, in questo suo carattere, non oltrepassabile; e,
per ciò stesso, coincide anche con le conseguenze che scatur-
riscono dal suo incontro con le « varie » situazioni della sto-
ria: talché, per usare il linguaggio di Machiavelli, di essa

Cerchiamo di capire quali sono le parole di Machiavelli che autorizzano Sasso a dire che la fortuna “coincide con la stessa natura umana, ossia con quella zona oscura e non virtuosa del carattere che ogni uomo racchiude in sé”. Rileggiamo questo passaggio di P25:

Da questo ancora dipende la variazione del bene: perché, se uno che si governa con rispetti e pazienza, e' tempi e le cose girano in modo che il governo suo sia buono, e' viene felicitando; ma, se e' tempi e le cose si mutano, rovina, perché non muta modo di procedere. Né si truova uomo sí prudente che si sappi accomodare a questo; sí perché non si può deviare da quello a che la natura l'inclina; sí etiam perché, avendo sempre uno prosperato camminando per una via, non si può persuadere partirsi da quella. E però lo uomo rispettivo, quando elli è tempo di venire allo impeto, non lo sa fare; donde rovina: ché, se si mutassi di natura con li tempi e con le cose, non si muterebbe fortuna.

Qui Machiavelli stabilisce la ragione della “variazione del bene”, ossia del “rovescio di fortuna”, dunque del passaggio dalla fortuna alla sfortuna. Il passaggio dalla fortuna alla sfortuna “depende” - in questa analisi che ne fa Machiavelli – da due fattori. Dipende, da un lato, dal “mutarsi delle cose”, e dall'altro, dal “non mutarsi dell'agente”. Analizziamo separatamente questi due fattori. Il “rispettivo”, colui cioè che agisce con temperamento moderato, attento, senza impeto, “viene felicitando”, ha cioè successo, allorché le cose girano in modo che il suo governo sia buono. Il successo o la felicità (Aristotele avrebbe parlato di *eupraxia*, l'agire bene, nel senso dell'agire riuscito) è dunque reso possibile da quella particolare costellazione di accadimenti, da quell'occasione, dunque da quella *disposizione dei tempi a cui il modo di agire è confacente*: il “rispettivo” ha successo quando l'agire da rispettivo è confacente ai tempi, quando la disposizione delle cose è tale che c'è bisogno di un 'rispettivo' (esempi di Machiavelli: Scipione, o, in D III, 9, dove è ripresa la teoria del riscontro, Quinto Fabio Massimo, detto il *cunctator*, il “temporeggiatore”). Fin qui, non siamo molto lontani dalla teoria esposta in P6: il 'girare delle cose' di cui parla qui in P25 Machiavelli è simile all'“occasione” di cui parla in P6: il girare delle cose in modo tale che un determinato “governo” o “modo di procedere” sia “buono” o 'confacente', 'adeguato' altro non è che l' “occasione” che consente alla virtù di 'accendersi'!

E, analogamente a quanto osservavamo a proposito di P6, anche qui possiamo osservare che il “girare” delle cose, ossia la peculiare costellazione di eventi che rende buono o confacente un comportamento è *una dimensione che si sottrae all'arbitrio o al potere di disposizione dell'agente*: l'agente, cioè, *non ha il potere di far sì che le cose girino* in modo tale che il suo agire sia confacente. Ossia – nei termini di P6 – *l'occasione è la fortuna a crearla, non la virtù*. Senonché, a differenza di quanto accade in P6, in P25 Machiavelli introduce un'altra 'variabile', un'altra dimensione causale del rovescio di fortuna: oltre al mutarsi delle cose, il passaggio dalla fortuna alla sfortuna, dal successo all'insuccesso, dalla grandezza alla rovina è *causato dall'invariabilità della natura umana*. Afferma infatti Machiavelli nel passo di P25 che abbiamo letto:

ma, se e' tempi e le cose si mutano, rovina, perché non muta modo di procedere [...] se si mutassi di natura con li tempi e con le cose, non si muterebbe fortuna.

Qui ci troviamo evidentemente in una prospettiva concettuale diversa da quella dischiusa dalla teoria dell'occasione esposta in P6. Più precisamente, qui Machiavelli *pone una questione* che in P6 non è posta. Laddove in P6 Machiavelli si accontenta di stabilire la dipendenza della virtù dall'occasione dispensata dalla fortuna, qui Machiavelli si pone *una questione ulteriore e più radicale*: la questione del *perché la virtù dipenda dalla occasione*. Facciamo attenzione, altrimenti il ragionamento di Sasso ci sfugge. Dobbiamo distinguere le due questioni che, secondo il ragionamento ermeneutico di Sasso, stanno alla base, rispettivamente di P6 e P25. *Una prima questione*, una prima domanda è: perché c'è la virtù? La risposta a tale questione è già data in P6: la ragione della virtù è l'occasione dispensata dalla fortuna. Ha successo chi si trova ad agire al momento opportuno, al momento cioè in cui il suo modo di agire è confacente, adeguato. Potremmo dire che, a questo livello di indagine filosofica, viene stabilita l'essenziale storicità dell'agire umano: l'uomo è consegnato alla storia, è dipendente e quindi limitato da qualcosa di 'indisponibile'. Il potere di disposizione umano incontra un limite che è in se stesso 'indisponibile', non suscettibile di disposizione umana. *L'essere umano è finito, non è infinito*.

Una *seconda questione*, che Machiavelli *non pone* in P6, ma pone invece in P25 (e aveva già posto nei *Ghiribizzi*) è: *perché la virtù dipende dall'occasione dispensata dalla fortuna?* Ossia, in termini più generali: *perché l'agire umano è consegnato alla storia?* Perché l'uomo incontra il limite costituito dall'indisponibilità delle situazioni storiche? Espressa in termine ancora più generali, la questione potrebbe essere formulata così (ma Sasso non la formula in questi termini): *perché la finitezza umana?* questo quesito radicale, P25 (e i *Ghiribizzi*) rispondono: l'essere umano è finito, è cioè rimesso ad una dimensione storica che non è in suo potere, è limitato, *perché è immutabile*, perché *non è capace di trascendere la sua propria natura*. In questo senso dobbiamo intendere la tesi di Sasso, a commento di P25, secondo cui la fortuna è concepita come la natura umana stessa, ossia come “quella zona oscura e non virtuosa del carattere che ogni uomo, anche il più prudente e virtuoso, racchiude” (p. 395).

Questa “natura umana” di cui parla Sasso va intesa come l'essere stesso dell'uomo, l'esser-uomo dell'uomo. Rispetto al suo proprio essere, l'uomo non può essere altrimenti, non può essere altro: per quanto varia possa essere la sua esperienza, per quanto vasto possa essere il raggio delle sue consapevolezze, per quanto grande il suo campo di azione e di capacità di disporre attivamente le cose, e della sua azione, ogni consapevolezza ed ogni azione, ogni atto dell'uomo è un atto dell'uomo, è vincolato alla sua origine umana. E benché in concreto non si dia “l” uomo in quanto tale, ma si danno *gli uomini*, ognuno diverso, ognuno con una sua specifica fisionomia, questa varietà individuale non toglie che ciascuno uomo è se stesso, non può variare se stesso se non permanendo identico alla base delle sue variazioni. Per esprimersi con le parole ben altrimenti espressive di Machiavelli nei *Ghiribizzi*:

Io credo che, come la Natura ha facto ad l'huomo diverso volto, così li habbi facto diverso ingegno et diversa fantasia. Da questo nascie che ciascuno secondo lo ingegno et fantasia sua si governa.

In questa frase si può notare come la diversità individuale – il volto quale espressione dell'identità di una persona – venga da Machiavelli ricondotta ad un ordine immutabile: madre natura che fa ogni uomo con una specifica fisionomia e che, in base a questa specifica fisionomia, si governa in base al proprio ingegno ed alla propria fantasia. I governi, ossia i modi di comportarsi degli uomini sono ognuno diverso dall'altro, così come ognuno diverso dall'altro è il volto di ciascun uomo. E tuttavia, tale diversità o individualità di ciascun uomo non è altro che se stessa, non è diversa da se stessa. E' bensì identica a se stessa, e in questo senso immutabile, data una volta per tutte e immodificabile. Sasso dice che in questo modo la trascendenza della fortuna è una trascendenza interiorizzata, è ricondotta cioè alla natura umana stessa: la natura umana è finita in se stessa, non in virtù di una dimensione esteriore, che la renda finita (p. 396):

ria: talché, per usare il linguaggio di Machiavelli, di essa potrebbe dirsi che è, nello stesso tempo, causa ed effetto di ciò che accade. Se, da una parte, è la « natura » ad impedire che l'uomo afferri e domini determinati aspetti della realtà, dall'altra sono le conseguenze intrinseche a questa mancata « comprensione » della qualità dei tempi che lo travolgono; e, con lui, travolgono le sue fortune, i suoi beni, lo stato. Ma se è così, allora è evidente che, per essere compresa nella sua genesi e nella sua logica, la fortuna può e deve essere ricondotta alla radice profonda della natura umana, al suo tratto unilaterale e, nel variare delle circostanze, invariabile. E la sua « trascendenza » diviene, in tal modo, una trascendenza interiorizzata: non la trascendenza della provvidenza cristiana, o del fato stoico, ma la trascendenza di una parte dell'animo umano su questo animo stesso, della struttura psicologica sull'intelletto e sulla volontà. Presa nell'accezione della trascendenza stoica o cristiana, la fortuna vive in un intreccio di eventi, retti, tuttavia, da una logica diversa da quella degli uomini, e inetta, perciò, a spiegare, dal di dentro, il modo della loro formazione. Malgrado la rigidità e unilaterale naturalistica della sua premessa, la fortuna, che Machiavelli delinea e teorizza nella seconda parte del venticinquesimo capitolo del *Principe*, è, invece, nella sostanza, un « criterio » di intelligenza dell'evento; non si pone come una superiore e, in sé, indecifrabile realtà, alla quale la realtà delle cose che accadono debba essere ricondotta: coincide, invece, con la regola e il criterio del suo proprio accadere. Ma se è così,

L'interpretazione di Sasso di P25 non è ancora terminata. La 'teoria del riscontro' implica, secondo Sasso, l'impossibilità concettuale del *progetto* del principe nuovo. In base alla 'teoria del riscontro' delineata in P25 (e, prima ancora della stesura del *Principe*, nei *Ghiribizzi*) la virtù straordinaria che, sin da P3, Machiavelli propone quale soluzione della difficoltà, è impossibile, ossia – badate bene – *concettualmente* impossibile. Cerchiamo di capire perché. Dobbiamo, secondo me, partire da una affermazione di Machiavelli in P6 che abbiamo già letto più volte:

E debbasi considerare come non è cosa più difficile a trattare, né più dubia a riuscire, né più pericolosa a maneggiare, che farsi capo ad introdurre nuovi ordini.

Questa frase viene dopo la trattazione dei “grandissimi esempi” di Mosé, Ciro, Teseo, Romolo. Quello che dobbiamo notare ora è che Machiavelli in questa frase non dice soltanto che “farsi capo ad introdurre nuovi ordini” è la “cosa” più difficile, ossia è una azione la cui riuscita è dubbia, è cioè tale da porre colui che agisce nella condizione di “periclitare”. Machiavelli dice anche – ed è quello che soprattutto ora ci interessa per intendere il ragionamento ermeneutico di Sasso – che farsi capo ad introdurre nuovi ordini è la cosa più difficile a “trattare”. Questo significa che Machiavelli è consapevole che il problema, la difficoltà è di ordine, non soltanto pratico, ma concettuale, filosofico, teorico: l'introduzione di nuovi ordini costituisce un 'oggetto' difficile da pensare. Perché? In base all'interpretazione di Sasso, la difficoltà concettuale, la difficoltà cioè a

trattare il tema del principato nuovo, diventa massimamente palese proprio in P25. Non che questa difficoltà non si dia a vedere prima, nei capitoli precedenti. Sin da P3, e poi anche in altri capitoli, la difficoltà emerge, ma – per così dire – viene messa in sordina. In P25, invece, la difficoltà esplose, il progetto teorico del principato nuovo – come dice Sasso – “entra in crisi”. Leggiamo pp. 397 s.:

Se, tuttavia, il commento si chiudesse a questo punto, avremmo bensì colto il significato concettuale di questa idea; non però la funzione che essa svolge nella storia interna del capitolo e, in genere, dell'opera. Senza dimenticare il concetto, è a questa storia che ora l'attenzione dev'essere rivolta. E se si osserva da questo punto di vista, allora appare chiaro che, alla luce del criterio ragionato nella seconda parte del venticinquesimo capitolo, le precedenti conclusioni si capovolgono, quel che sembrava acquisito viene rimesso in discussione, le certezze si aprono al dubbio o, come forse sarebbe meglio dire, ad una certezza di segno opposto, fondata sul principio che i limiti non possono essere superati e, nella sua presunzione di assolutezza razionalistica, il programma del *Principe* non può essere attuato. Si potrà bensì, senza dubbio, conquistare uno stato e, in sua difesa, operare con senno e accortezza, — insomma, con virtù. Non si potrà, però,

coltivare l'illusione che, sempre, in ogni tempo e in ogni situazione, la virtù che lo difende sappia adattare se stessa alla cangiante qualità degli eventi. I tempi e le situazioni, infatti, mutano. La virtù non muta, ed è ben per questo che i tempi mutano, e la fortuna (che è questo mutarsi dei tempi) « varia et comandata li huomini et tiegli sotto el giogo suo ». Letta per « gustare » il « sapore » che racchiude in sé, la storia non offre esempi di uomini che abbiano saputo adeguare la loro natura al continuo differenziarsi dei tempi. « Mutare » la propria natura secondo che « mutano » i tempi e le cose, e quindi comandare alle stelle e ai fati, è, infatti, come si sa, impossibile; mai Fabio Massimo potrà essere anche Giulio II; e invano ci si aspetterà che, quando i tempi lo richiedano, questo ispiri la sua azione all'accortezza di quello. Su questo fondamento soltanto la non trascendibile « parzialità » dell'agire — o l'impeto o il « respectio » —, non certo l'assolutezza — impeto e « respectio » —, potrà essere teorizzata. Ma il *Principe* proprio dall'ambizione dell'assolutezza, della virtù comprensiva dei contrari, dal mito razionale della totalità, era animato. Da questo esito teorico, così drasticamente riduttivo, la sua ambizione viene, senza mezzi termini, distrutta.

La difficoltà individuata da Sasso è dunque questa: il principato nuovo, la “virtù straordinaria” del principe nuovo che costituisce lo specifico oggetto del *Principe* si rivela, alla luce della teoria del riscontro, impossibile perché, in base alla teoria del riscontro, il mutamento dei tempi non può che travolgere la virtù umana. Essendo l'uomo o “rispettivo” o “impetuoso”, ed essendo proprio questa 'unilateralità' a far sì che l'agente, in determinate circostanze, consegua il successo, non potendo dunque partecipare sia dell'uno sia dell'altro degli opposti modi richiesti dal mutare dei tempi, la virtù umana non può che andare prima o poi incontro all'insuccesso. Prima o poi, cioè, il felice 'riscontro' tra la specifica costituzione caratteriale dell'agente e la situazione storica, a causa della rigidità di questa stessa disposizione caratteriale, non potrà che venir meno, il riscontro cesserà di sussistere, il modo di agire divergerà dai tempi e, di conseguenza, l'agente andrà incontro alla rovina.

Per Sasso, quindi, Machiavelli nel *Principe* si imbatte in una vera e propria aporia (nel senso letterale del termine aporia: mancanza di uscita): il cammino concettuale che avrebbe dovuto condurlo a teorizzare il principato nuovo si interrompe. Il *terminus ad quem* di questo cammino non viene in concreto raggiunto, il principato nuovo non riesce a configurarsi in un modo concettualmente coerente. Di questa difficoltà, secondo Sasso, Machiavelli è *pienamente consapevole*. Sasso cioè ritiene che la difficoltà da lui individuata, ossia – ripeto – l'incompatibilità

tra la teoria del riscontro e l'esigenza di costruire razionalmente il principato nuovo, sia una difficoltà di cui Machiavelli si è reso conto. A dimostrare questa consapevolezza sta la conclusione di P25. Si tratta della metafora della fortuna come una donna. Prima di rileggere questo brano, facciamo attenzione ad un aspetto, secondo me, significativo del ragionamento ermeneutico di Sasso.

Per Sasso, il fatto che Machiavelli **sia** consapevole dell'aporia in cui si imbatte il suo ragionamento si rivela in modo indiretto. In altri termini, nel testo di Machiavelli non troviamo una vera e propria messa a tema dell'aporia. Non c'è cioè un punto del *Principe* in cui questa interpretazione di Sasso riguardo all'incompatibilità tra la teoria del riscontro e il progetto teorico del principato nuovo trovi una conferma esplicita, *apertis verbis*. Ciò nonostante, Sasso è convinto che Machiavelli è consapevole dell'aporia. Dove si rivela questa consapevolezza? Si rivela mediante la palese e quasi ostentata incoerenza tra la parte finale di P25 e la parte centrale (dove viene esposta la teoria del riscontro). Rileggiamo, ancora una volta la conclusione:

Concludo, adunque, che, variando la fortuna, e stando li uomini ne' loro modi ostinati, sono felici mentre concordano insieme, e, come discordano, infelici. Io iudico bene questo, che sia meglio essere impetuoso che rispettivo; perché la fortuna è donna, et è necessario, volendola tenere sotto, batterla et urtarla. E si vede che la si lascia più vincere da questi, che da quelli che freddamente procedano. E però sempre, come donna, è amica de' giovani, perché sono meno rispettivi, più feroci e con più audacia la comandano.

Nel commentare questo brano, Sasso ne rileva anzitutto il consapevole ed intenzionale mutamento di "stile". Dicendo "io iudico bene che..." Machiavelli passa da un registro stilistico puramente oggettivo, analitico, razionale, ad un registro stilistico passionale, soggettivo (p. 394):

È, in effetti, una conclusione bruciante. Nel contrapporre, con piena consapevolezza, la scelta passionale, e una soggettiva preferenza (« io iudico bene questo... »), ai risultati obiettivi della teoria, Machiavelli conferma che al fallimento del programma razionalistico egli non è disposto a far seguire il triste evento della rinuncia. Se, nel contesto specifico dell'argomentazione, la celebre immagine della donna, « amica de' giovani » e schiava del loro impeto irresistibile, vale sopra tutto a sottolineare il venir meno del rigore teorico e, per converso, la scelta consapevole della unilateralità e, in questo senso (poiché la *ratio* è dell'intero), dell'irrazionalità, è pur vero che, per suo mezzo, lo scrittore ribadisce la sua volontà di concludere, comunque, con una nota positiva, ossia con un invito all'azione. La conclusione è fondata sull'arbitrio della scelta in un ambito in cui la scelta non dovrebbe essere possibile, sull'assurda assunzione che un termine (l'impeto), che la teoria determina come unilaterale e parziale, valga più dell'altro, al quale la teoria assegna pari, e non minore, dignità. Ma l'arbitrio della scelta è, in quel suo ca-

Il ricorso all'immagine della donna, amica dei giovani, obbedisce dunque secondo Sasso ad una precisa strategia retorico-comunicativa: Machiavelli segnala mediante l'immagine (che naturalmente è una immagine tradizionale, è un *topos*, di cui, peraltro, è stata studiata la presenza nella tradizione del pensiero politico in cui Machiavelli si colloca) l'abbandono del rigore teorico, il passaggio dal piano discorsivo della contemplazione ad un piano discorsivo diverso: al discorso dell'ammonimento, dell'incitamento, della volontà di fare comunque qualcosa, costi quel che costi, a dispetto di ogni riserva razionale, prudenziale. A questo riguardo sono molto interessanti le annotazioni manoscritte ai *Ghiribizzi* n. 3 e 4 che danno ugualmente espressione ad un improvviso slittamento dal *discorso puramente teorico-razionale* nell'*ammonimento etico-politico*. Secondo Sasso, però, non si capisce il senso di questa improvvisa irruzione, nel tessuto letterario del Principe, della volontà, della decisione, dell'ammonimento all'azione, se non si coglie il rapporto "dialettico", "antagonistico", "contraddittorio" che stringe questo stesso ammonimento all'altra dimensione del testo del Principe, alla teoria, alla contemplazione, all'analisi razionale.

Cerchiamo di fissare bene dove sta, secondo Sasso, la contraddizione tra il giudizio personale con

cui si conclude P25 (“io iudico bene che...”) e la teoria del riscontro esposta nella parte centrale di P25. La contraddizione sta in ciò, che il giudizio personale secondo cui è “meglio essere impetuoso che rispettivo”) presuppone evidentemente che l'agente possa *scegliere* di essere impetuoso o rispettivo, laddove, in base alla teoria del riscontro, impetuosità e rispetto sono dati caratteriali naturali immutabili che connotano l'agente nel suo essere stesso e su cui l'agente non può nulla. Detto in altro modo: se si assume in modo rigoroso la teoria del riscontro, non si può dire quel che Machiavelli dice nella conclusione di P25, ossia che “la fortuna si lascia vincere da quelli che freddamente procedano” perché, essendo donna, “è amica dei giovani, perché sono meno rispettivi e più feroci e con più audacia la comandano”. Questo non si può dire – badate – per ragioni *interne* allo stesso capitolo 25°. Infatti, nelle linee della parte centrale di P25, Machiavelli, con ben maggiore acume analitico, aveva affermato che “vedesi [...] dua equalmente felicitare con dua diversi studii, sendo l'uno rispettivo e l'altro impetuoso”. Dunque Machiavelli aveva ammesso che, a calcare con successo il palcoscenico della storia umana, non ci sono solo personaggi “impetuosi” o “feroci” come Giulio II o come Annibale o come Cesare Borgia, ma anche personaggi “rispettivi” o “religiosi” come Scipione o Quinto Fabio Massimo. E sia gli uni, sia gli altri “felicitano”, ossia “riescono”, compiono grandi azioni, contribuiscono alla edificazione di grandi edifici etico-politici, e, in questo senso, vanno giudicati come dei favoriti dalla fortuna. E se – questo è il punto essenziale della teoria del riscontro – ognuno di questo personaggi, sia esso il feroce e temerario Giulio II o il temporeggiatore Quinto Fabio Massimo, va prima o poi incontro alla rovina, sperimenta il venir meno del favore della fortuna, vede mutarsi la grazia in disgrazia, ciò non accade perché costoro cessano di essere impetuosi, di “battere ed urtare la fortuna”. Se così fosse, infatti, un Giulio II o un Annibale non dovrebbe conoscere la disfatta. Ma, appunto così non è, e non è così perché – sempre in base alla teoria del riscontro – è la qualità dei tempi e solo la qualità dei tempi a far sì che l'impeto sia migliore del rispetto o, viceversa, il rispetto sia meglio dell'impeto.

Dunque, come può Machiavelli dire quel che dice in conclusione di P25? Per Sasso, che non lo possa dire, ossia che la conclusione di P25 sia contraddittoria rispetto alla parte centrale di P25 è indiscutibile. Tuttavia, il fatto che insorga questa contraddizione non è, per Sasso, la conseguenza di una disattenzione. Anzi, secondo Sasso, Machiavelli sottolinea consapevolmente che il suo giudizio è arbitrario e proprio in questo, proprio in questa consapevolezza, Sasso ritiene di poter cogliere la specifica qualità *morale* di Machiavelli (pp. 399 s.):

minore, dignità. Ma l'arbitrio della scelta è, in quel suo carattere, consapevolmente sottolineato. Consapevole di sé è l'assurdità onde l'impeto, che è parte, viene assunto, contro quell'altra parte che è il « rispetto », come se fosse il tutto. E perciò non si dica che qui Machiavelli ha ceduto alle lusinghe dell'irrazionalità (e, quindi, dell'irrazionalismo), — al torbido richiamo degli istinti. Nel consapevole tramonto dell'assolutezza razionalistica, alla cui costruzione aveva diretto ogni suo sforzo, la scelta della « parzialità » non è una concessione al torbido richiamo degli istinti: è una testimonianza del dovere al quale, di fronte alla fortuna, l'uomo deve

attenersi, — il dovere, come si dirà in un capitolo dei *Discorsi*, di « non abbandonarsi mai »⁹⁴.

Sasso si riferisce qui alla conclusione di D II, 29:

Affermo, bene, di nuovo, questo essere verissimo, secondo che per tutte le istorie si vede, che gli uomini possono secondare la fortuna e non opporsegli; possono tessere gli orditi suoi, e non rompergli. Debbono, bene, non si abbandonare mai; perché, non sappiendo il fine suo, e andando quella per vie traverse ed incognite, hanno sempre a sperare, e sperando non si abbandonare, in qualunque fortuna ed in qualunque travaglio si truovino.

XVI

Nell'ultimo nostro incontro abbiamo cercato di ricostruire l'analisi di Sasso del 25° capitolo del Principe. Come vi dissi, Sasso ritiene che nel 25° si possa osservare una sorta di dramma concettuale. Detto in parole povere (che non sono di Sasso, ma forse possono contribuire a renderne più comprensibile il ragionamento ermeneutico), per Sasso, Machiavelli in P25 dà luogo ad una 'plateale contraddizione'. Per capire questa contraddizione, che definisco 'plateale', per sottolineare il fatto che nel testo essa si presenta quasi come se fosse intenzionalmente inscenata, messa in scena e quindi ostentata, dobbiamo anzitutto tener presenti i due momenti che, secondo Sasso, appunto entrano in contraddizione reciproca. La contraddizione, come sappiamo, si instaura tra la parte centrale di P25 e la sua parte conclusiva. Nella parte centrale di P25, Machiavelli riprende quello che Sasso spesso chiama il “tema dei *Ghiribizzi*”. Quando Sasso parla di “tema” usa questa parola nel senso in cui la si usa in ambito musicale:

Il tema dei *Ghiribizzi* si può riassumere così: l'uomo, la natura umana è caratterizzata da un limite intrascendibile, da una costitutiva limitatezza, ossia dall'impossibilità di trascendere il dato caratteriale individuale: chi nasce “impetuoso”, non può che essere impetuoso; chi, all'opposto, nasce “rispettivo” non può che essere rispettivo. E chi nasce impetuoso, quanto più, grazie al proprio carattere impetuoso, “felicità”, riesce nei suoi propositi, tanto più sarà indotto a conservare il proprio carattere impetuoso. Tanto più, cioè, si irrigidirà nel proprio essere, non sarà disponibile a mutare. Lo stesso vale per il “rispettivo”. Ora, come sappiamo, la conseguenza di questa rigidità della natura umana è per Machiavelli il dominio della fortuna sulla virtù, l'ineluttabile scacco della virtù. In base al tema svolto da Machiavelli nei *Ghiribizzi* e ripreso nella parte centrale del 25° capitolo del Principe, infatti, la fortuna, o meglio, la buona fortuna si determina là dove si produca un riscontro o una conformità tra il carattere dell'individuo agente e l'ordine delle cose: se i tempi e gli ordini delle cose sono tali per cui è ad essi confacente un comportamento rispettivo, il rispettivo avrà successo. Se, invece, i tempi e gli ordini delle cose sono tali per cui un comportamento impetuoso è confacente, adatto, richiesto, il successo toccherà all'impetuoso.

Poiché però, per Machiavelli, i tempi e gli ordini delle cose sono variabili, non si mantengono identici nel tempo, e poiché, d'altro canto, l'individuo è incapace di mutare se stesso conformemente al mutamento dei tempi e degli ordini delle cose, ecco che, inevitabilmente, l'impetuoso che aveva avuto successo in un dato momento, mutato il momento, andrà incontro alla rovina. E allo stesso modo, il rispettivo a cui era toccato, in un certo lasso di tempo, di stare a riscontro con la situazione storica, prima o poi si troverà a divergere dalla ormai mutata congiuntura storica e, quindi, a cadere in disgrazia. Secondo una immagine che Machiavelli usa nei *Ghiribizzi* (ma non usa nella parte centrale del 25°), l'uomo potrebbe sfuggire a questo destino di morte se fosse talmente savio da prevedere il mutamento delle cose e di adattare se stesso a tale previsione. Ma, poiché gli uomini, a causa della loro costitutiva rigidità, non sono così savi, inevitabilmente essi sono sotto il giogo della fortuna. Ora, secondo Sasso, questo ragionamento, ossia quello che lui chiama il “tema dei *Ghiribizzi*” che campeggia nella parte centrale del capitolo venticinquesimo, rappresenta una sorta di radicale “controcanto”, o una sorta di “critica immanente” del “progetto”, dunque dell'intenzione che sorregge il *Principe*. Il progetto del Principe è il progetto di una “virtù straordinaria” che sia in grado di opporsi e vincere la “straordinaria” difficoltà che la situazione storica presenta, che sappia cioè – per usare le parole di P6 – di “farsi capo ad introdurre ordini nuovi”.

Appunto questa “volontà” viene smentita, questo progetto viene svelato come una programma irrealizzabile da quello che Sasso chiama “il tema dei *Ghiribizzi*”: irrealizzabile perché la realizzazione di un simile programma suppone che sia possibile proprio quello che il “tema dei *Ghiribizzi*” esclude che sia possibile: la capacità dell'agente di prevedere l'andamento delle cose e di adattare se stesso a questa previsione. Ora, per comprendere il senso dell'interpretazione di Sasso, occorre fare bene attenzione ad una sua peculiarità che potrebbe sfuggire. Sia nell'interpretazione dei *Ghiribizzi*, sia in quella dedicata alla parte centrale di P25, Sasso volge la propria attenzione non

soltanto a quello che chiama il “tema dei *Ghiribizzi*” (ossia, alla teoria del riscontro, alla tesi dell'intrascendibilità del limite caratteriale individuale, al conseguente scacco della virtù). Sasso, certo, è convinto che il tema dei *Ghiribizzi*, ossia la teoria del riscontro, costituisca il punto in cui il pensiero di Machiavelli giunge al vertice del suo rigore razionale. Nel tema dei *Ghiribizzi* e quindi nella parte centrale del 25° capitolo, secondo Sasso, giunge ad espressione la “consapevolezza” razionale di Machiavelli in quanto pensatore.

Tuttavia, sia nell'interpretazione dei *Ghiribizzi*, sia in quella del 25° capitolo del *Principe*, Sasso non si limita a rilevare e mettere a fuoco questo tema, ma concentra l'attenzione sul fatto che il testo dà espressione, non soltanto alla “consapevolezza” razionale, ma anche ad una 'istanza' eterogenea alla consapevolezza razionale, che Sasso chiama “volontà” (o anche “desiderio”). Consapevolezza razionale e volontà, sia nel testo dei *Ghiribizzi*, sia in P25 'coesistono', senza però mediarsi razionalmente, senza trovare un punto di incontro concettualmente coerente. Consapevolezza e volontà, secondo Sasso, si affiancano nel testo *in modo incoerente, logicamente sfasato, contraddittorio*. Nei *Ghiribizzi*, questa istanza della volontà, antagonistica rispetto alla consapevolezza razionale, trova espressione in un modo - per così dire - 'liminare' (*limen*, “confine”, “margine”): lì, infatti, la volontà si esprime in annotazioni al margine del testo, in una delle quali Machiavelli ammonisce a “Non consigliar persona, né pigliar consiglio da persona, eccetto che un consiglio generale: che ognuno faccia quello che gli detta l'animo, e con audacia”.

Mentre, nei *Ghiribizzi*, il contrasto tra la consapevolezza razionale e la volontà si costituisce al margine del testo, quasi fuori della scena, 'fuori campo', o fuori della cornice del testo, in P25, il contrasto diventa, come ho detto prima, plateale, irrompe cioè nella scena del testo. Irrompe là dove, come abbiamo visto in occasione del nostro ultimo incontro, Machiavelli dice:

Io iudico bene questo, che sia meglio essere impetuoso che rispettivo; perché la fortuna è donna, et è necessario, volendola tenere sotto, batterla et urtarla. E si vede che la si lascia più vincere da questi, che da quelli che freddamente procedano. E però sempre, come donna, è amica de' giovani, perché sono meno rispettivi, più feroci e con più audacia la comandano.

Dopo aver analizzato in questo modo il venticinquesimo capitolo del *Principe*, Sasso, nelle pagine 400-402, dà una interpretazione del ventiseiesimo capitolo. L'interpretazione di Sasso è che in P26 “l'impostazione del *Principe* viene capovolta”: il capovolgimento è quello che abbiamo più volte messo in rilievo seguendo la lettura di Strauss. Il capovolgimento investe la *consapevolezza della difficoltà e della straordinarietà dell'impresa del principe nuovo, consapevolezza che viene sostituita da una sorta di ottimismo, di senso di plenitudo temporis*. Anche per Sasso, però, il capovolgimento (registrato e messo al centro dell'interpretazione da Strauss) non significa che P26 non appartenga al senso generale del trattato. Si tratta piuttosto di un capovolgimento che è direttamente connesso con il dramma concettuale che percorre tutto il *Principe* e giunge a compimento nel 25° capitolo.

Dobbiamo ora prestare attenzione ad un'altra articolazione importante dell'interpretazione sassiana del *Principe*. Si tratta del tema del “male”, ossia della “necessità” per il principe di “imparare a poter essere non buono” (P15), ossia di “saper intrare nel male” (P18). Si tratta dunque della questione, insistentemente evocata anche da Strauss sin dall'inizio del testo che abbiamo analizzato, concernente il senso dell'insegnamento ad essere malvagi che Machiavelli impartisce nel *Principe*. Sasso pone la questione in termini che, ad una prima lettura, sembrano molto diversi da quelli in cui li pone Strauss. Strauss come ricorderete pone la questione se la vecchia interpretazione di Machiavelli quale “maestro di malvagità” non sia più persuasiva della interpretazione contemporanea, secondo cui Machiavelli non fu un maestro di malvagità, ma uno scienziato della politica e un patriota. Sasso non pone propriamente questa questione, ma cerca anche lui, come Strauss, di 'afferrare il toro per le corna', ossia - fuor di metafora - si chiede perché mai Machiavelli

abbia dato luogo ad un insegnamento così 'scioccante'. Sasso, cioè, non cerca di dissimulare o attenuare la crudezza dei precetti che Machiavelli impartisce nel *Principe*. La questione che Sasso si pone ed a cui cerca di rispondere: perché, per quale motivo *a Machiavelli la sfera politica si presenta in questo modo*, ossia come una sfera caratterizzata dalla necessità crudeltà, del male, della dissimulazione, *della violazione delle regole della morale?*

Benché Sasso non lo dica, a me sembra che in questa sua articolazione, il suo ragionamento ermeneutico assuma un andamento fenomenologico, che lo accomuna, se non nelle conclusioni, almeno nell'impostazione di fondo, a quello svolto da Strauss. Per supportare questa mia idea vorrei anzitutto attirare la vostra attenzione sulle pagine 404-405. Provo a riassumere la tesi di Sasso riguardo alla questione della malvagità insegnata da Machiavelli. Machiavelli insegna a “saper intrare nel male”, dunque ad agire in modo moralmente riprovevole, non perché sia egli stesso un malvagio, o perché ritenga che tutti gli uomini o una parte di essi siano malvagi. Secondo Sasso, l'ammonimento machiavelliano ad essere malvagi si genera dall'acuta e dolorosa consapevolezza circa il limite della natura umana quale viene ad espressione nel “tema dei *Ghiribizzi*”.

La questione del male in Machiavelli, dunque, va prospettata all'interno del quadro che abbiamo sin qui ricostruito. *Per Sasso c'è una stretta connessione tra il modo in cui Machiavelli teorizza la ineluttabile dipendenza dell'agire umano da una condizione storica che l'agire umano stesso non può controllare – “tema dei Ghiribizzi” – e la necessità di saper “intrare nel male”.* Dunque: *se è vero, come è vero, che Machiavelli invita a compiere malvagità*, ebbene questo invito scaturisce secondo Sasso proprio dalla sua *teorizzazione dell'agire umano e del limite intrascendibile con cui l'agire umano è confrontato e che lo destina ad uno scacco ineluttabile.*

Ora, l'aspetto secondo me interessante di questa interpretazione del tema della malvagità in Machiavelli (tema che, come abbiamo visto, è al centro anche dell'interpretazione di Strauss) è che, nel ragionamento ermeneutico di Sasso, *l'ammonimento machiavelliano alla malvagità è, sì, geneticamente connesso con il tema dei Ghiribizzi, ma non ne è una conseguenza logica.* Machiavelli ammonisce ad essere malvagi, *non perché questo insegnamento sia logicamente deducibile dalla consapevolezza razionale*, espressa nel tema dei Ghiribizzi, circa l'ineluttabilità dello scacco a cui è destinata la virtù umana. *Al contrario, l'ammonimento alla malvagità rappresenta, rispetto al tema dei Ghiribizzi, una sfasatura logica.* Tuttavia, per Sasso, tra il “tema dei Ghiribizzi” e l'insegnamento della malvagità c'è un nesso. *Un nesso che non è logico*, e che Sasso definisce in termini “psicologici”: l'ammonimento a saper compiere il male, a violare la morale, è presentato da Sasso come una sorta di 'reazione psicologica' al “tema dei Ghiribizzi”. Ma vediamo ora più in dettaglio dove, nel testo di Sasso, troviamo tutto ciò. Leggiamo a fine pagina 403, inizio 404:

¹⁰ Il tema dei *Ghiribizzi*, e della seconda parte del venticin-

quesimo capitolo, qui, come si vede, torna ad agire. È evidente, innanzi tutto, che, a tener fermo al suo puro connotato logico, e a procedere da esso con formale coerenza deduttiva, non potrebbe ricavarne il corollario che, con il ricorso alla « crudeltà » e al « male », sempre e comunque la fortuna sia per essere sconfitta. È vero, piuttosto, il contrario.

[...]

menti, dichiarata insolubile). Se, veramente, come si dice nel diciottesimo capitolo, l'uomo possedesse un animo « disposto a volgersi secondo ch'e' venti e le variazioni delle cose li comandano », e « disposizione » significasse non solo disponibilità etica al male, ma, in primo luogo, strutturale « capacità » di « volgersi » e adattarsi ai diversi volti che la fortuna assume, allora si che anche il male potrebbe diventare uno strumento indispensabile di vittoria sulle forze avverse della sorte. Non, però, perché sia esso che, di per sé, in quanto « male », possa sconfiggere la fortuna. La ragione della vittoria non sta infatti nel male, che è pur sempre uno strumento; sta bensì nella capacità umana di « variare » secondo che « e' venti e le variazioni delle cose li comandano ». E il tema dei *Ghiribizzi* aveva escluso che questa capacità appartenesse all'uomo.

In questo brano Sasso ha in mente un passaggio di P18, nel quale Machiavelli accosta esplicitamente la necessità di sapere essere cattivo e la necessità del vedere discosto (dunque il tema, già svolto nei *Ghiribizzi* e che riaffiora ad esempio già in P3, della necessità “prevedere gli scandoli”). Leggiamo il passaggio in P18:

A uno principe, adunque, non è necessario avere in fatto tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere di averle. Anzi ardirò di dire questo, che, avendole et osservandole sempre, sono dannose, e parendo di averle, sono utile: come parere pietoso, fedele, umano, intero, relligioso, et essere; ma stare in modo edificato con l'animo, che, bisognando non essere, tu possa e sappi mutare el contrario. Et hassi ad intendere questo, che uno principe, e massime uno principe nuovo, non può osservare tutte quelle cose per le quali li uomini sono tenuti buoni, sendo spesso necessitato, per mantenere lo stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione. E però bisogna che elli abbi uno animo disposto a volgersi secondo ch'e' venti e le variazioni della fortuna li comandano, e, come di sopra dissi, non partirsi dal bene, potendo, ma sapere intrare nel male, necessitato.

L'osservazione critica di Sasso, al riguardo, è chiara e l'abbiamo già incontrata in una precedente formulazione, a proposito della conclusione di P25: se si segue la logica interna del “tema dei *Ghiribizzi*”, Machiavelli non potrebbe dire quel che qui dice, ossia che, a garantire il successo dell'azione, *sia il male, l'impetuosità, la mancanza di rispetto, l'irreligiosità*. Se, come è accaduto ad Annibale o, più recentemente, a Giulio II, il male, la mancanza di rispetto, l'irreligiosità ha fatto sì che le azioni da costoro intraprese fossero coronate dal successo, ciò è dovuto, non all'irreligiosità o malvagità di Annibale o di Giulio II, ma *all'essere la loro malvagità conforme a quanto richiesto dalla peculiare situazione storica*. Tant'è vero che, in condizioni storico-congiunturali diverse, ad essere coronate dal successo sono state azioni di uomini come Scipione o Quinto Fabio Massimo, compiute con mezzi opposti, ossia con il rispetto, la bontà, la religiosità.

Ciò che preserva dai rovesci della fortuna non può dunque essere la malvagità, ma la capacità di prevedere gli eventi e di agire secondo quanto è dettato, non dalla peculiare costituzione caratteriale dell'agente, ma dai tempi e dall'ordine delle cose. *Perché mai allora Machiavelli nel capitolo 18 accosta così strettamente la disposizione a “volgersi secondo ch'e' venti e le variazioni della fortuna li comandano”, e la necessità di “saper intrare nel male”?* Nel capitolo più scandaloso del Principe, il capitolo diciottesimo, Machiavelli ammonisce a violare quello che potrebbe essere definita la regola delle regole, ossia la regola di attenersi alle regole (*pacta sunt servanda*). La questione che a me sembra essere al fondo della lettura di Sasso potrebbe essere formulata così: *perché mai proprio qui, dove l'insegnamento di Machiavelli si manifesta nel modo più scioccante, risuona una delle note centrali del tema dei Ghiribizzi, ossia la necessità della previsione degli eventi?* Come si connettono, *posto che non si connettono in modo logico*, questi due temi – il “prevedere discosto” e il “saper intrare nel male”? Vediamo la risposta che Sasso dà a questa questione interpretativa a pagina 405:

Il tema dei *Ghiribizzi* ha, tuttavia, natura inquieta, e non sta senza che, dopo essere stato affermato, qualcosa di opposto o di diverso sorga a contraddirne o, almeno, a limitarne l'assolutezza. E questa, che ora verrà indicata nel suo motivo specifico, è allora la ragione per la quale, da quella intuizione della intrascendibilità della unilaterale e parziale natura umana, ma poi, per altro verso, in violento contrasto con essa, Machiavelli affida al « male » la possibilità di vincere, quando occorra, la fortuna. Avveniva qui, in effetti, un passaggio psicologico fra i più singolari. Con inesorabile rigore, la teoria ragionata nei *Ghiribizzi* svolgeva un tema critico che, in ogni tempo, Machiavelli aveva percepito come la realtà che si oppone al desiderio, come la ragione che critica, limita, abbatte gli *idola* dell'immaginazione. Se è così, il desiderio era che il « savio comandassi alle stelle et a' fatti », la ragione che non potesse « comandare ». E la ragione faceva violenza al desiderio: perciò richiamava, sopra di sé, la violenza, la sollecitava, la suscitava. Era come se, agli occhi di Machiavelli, la teoria della fortuna, che i *Ghiribizzi* avevano ragionata, e proprio nella forma in cui l'avevano ragionata, s'identificasse con la fortuna stessa, con la sua violenza, la sua crudeltà, il suo impeto. La fortuna era il limite dell'uomo, la sua scissione, essa stessa drastica e violenta, fra impeto e « rispetto »: — coincideva con le « variazioni » che ne conseguivano. E il limite, dunque, era violenza. Perciò, paradossalmente, doveva essere aggredito con la « violenza » e l'impeto, e, in tal modo, distrutto. La sfasatura logica del ragionamento è così evidente che non occorrerà sottolinearla, ancora una volta. Ma la sfasatura logica possiede un volto meno evidente, più sottile, nei suoi lineamenti, e nascosto: è come l'indizio estrinseco della complessa situazione psicologica, della quale abbiamo tentato di decifrare la fisionomia. Se il tentativo di decifrazione non è fallito, allora è evidente che le connessioni teoriche che stringono la « politica » alla fortuna debbono essere, quando si studi il *Principe*, ulteriormente prospettate, e comprese, nel vivo di questa situazione psicologica.

Cerchiamo di capire questa pagina scandendone analiticamente i passaggi. Sasso richiama anzitutto quello che abbiamo sin qui osservato, e cioè che “il tema dei *Ghiribizzi*”, nei due testi in cui esso si presenta, ossia nei *Ghiribizzi* stessi e nel 25° capitolo del *Principe*, non si presenta mai da solo, ma coesiste sempre con qualcos'altro, con una istanza eterogenea e contrastante. Non appena enunciato, il “tema dei *Ghiribizzi*” (ossia: la teoria del riscontro, la tesi dell'insuperabilità, da parte dell'agente, del proprio limite caratteriale e la conseguente impossibilità di tener testa al mutamento delle cose) richiama la sua antitesi (ossia: lo scatto di volontà, l'appello ad agire ad ogni costo). In questo senso – afferma Sasso – il “tema dei *Ghiribizzi* ha natura inquieta e non sta senza che, dopo essere stato affermato, qualcosa di opposto o di diverso sorga a contraddirne o almeno a limitarne l'assolutezza”

Ora, però, Sasso aggiunge qualcosa che sino a questo punto non aveva detto. Più precisamente, qui Sasso prova a capire meglio questa singolare *compresenza antagonistica* tra consapevolezza razionale e volontà. E, per capire appunto questo antagonismo, Sasso fornisce una interpretazione che egli chiama “*psicologica*” di tale compresenza. Sasso parla infatti qui “un passaggio psicologico fra i più singolari”. In fondo alla pagina, il termine “psicologico” torna là dove Sasso parla di “situazione psicologica”. Che cosa intende dire? Che cosa significa qui “psicologico”? A che tipo di “psicologia” si fa qui riferimento? Io credo che il termine “psicologico” che qui Sasso usa potrebbe essere meglio compreso se lo sostituiamo con il termine “fenomenologico”. Cioè a me sembra che quello che qui Sasso chiama “passaggio psicologico”, “situazione psicologica” sia in realtà una fenomenologia della consapevolezza razionale di Machiavelli, dunque una descrizione fenomenologica della teoria.

Vediamo meglio. Dopo aver affermato che “avveniva qui [...] un passaggio psicologico fra i più singolari”, Sasso prosegue con la seguente osservazione:

“con inesorabile rigore, la teoria ragionata nei *Ghiribizzi* svolgeva un tema critico che, in ogni tempo, Machiavelli aveva percepito come la realtà che si oppone al desiderio, come la ragione che critica, limita ed abbatte gli *idola* dell'immaginazione”.

C'è anzitutto qui da notare il cambiamento del tempo verbale. Sasso passa dall'indicativo presente (usato, ad esempio, poche righe prima, dove leggiamo: “Machiavelli *affida* al 'male' la possibilità di vincere, quando occorre, la fortuna”) all'imperfetto “Machiavelli aveva percepito...”. Questo mutamento del tempo verbale segnala che Sasso intende qui *raccontare una storia*. Quale storia sta raccontando? Sta raccontando quel che Machiavelli ha vissuto, la vicenda vissuta da Machiavelli in quanto pensatore, in quanto teorico. Machiavelli, stando a questo 'racconto' di Sasso, aveva sempre “percepito la teoria ragionata nei *Ghiribizzi* come la realtà che si oppone al desiderio”. Il tema, o meglio la vicenda che è raccontata è la “percezione” della teoria, ossia il modo in cui *Machiavelli ha inteso la propria riflessione razionale*. Per Machiavelli, la teoria significava questo, il senso del proprio teorizzare era questo: “la realtà che si oppone al desiderio, la ragione che critica ed abbatte gli *idola* dell'immaginazione”.

Indubbiamente, non è scorretto dire che in questo racconto Sasso compie una descrizione psicologica. A me sembra però che si tratti di qualcosa di più di una descrizione psicologica empirica. Si tratta, piuttosto, di qualcosa di molto simile a quello a cui mira Strauss quando parla – ricordate – dell’“intenzione di Machiavelli”: *comprendere il senso immanente alla teorizzazione razionale*. La teorizzazione razionale, *ogni teorizzazione razionale* – non soltanto quella di Machiavelli - ha appunto *questo* senso: *esprimere la “realtà” che si oppone a ciò che è meramente immaginato*, la razionalità che dissolve gli “*idola* dell'immaginazione”. Che Machiavelli “percepisca” la “teoria ragionata nei *Ghiribizzi*” come espressione della “realtà che si oppone al desiderio”, non significa altro che, per Machiavelli, come per chiunque altro formuli una teoria vera, questa *teoria, proprio perché vera, costituisce anche un criterio per discernere il falso*, dunque una garanzia contro gli *idola* o false apparenze prodotte dall'immaginazione. Voglio dire, in altri termini, che questa osservazione di Sasso, benché Sasso la qualifichi come una osservazione meramente psicologica, in realtà, *rende esplicita una caratteristica fenomenologica che appartiene a priori in ogni teoria in quanto teoria vera*. Una caratteristica, dunque, che appartiene ad ogni teoria non in modo meramente psicologico, come una sorta di fenomeno concomitante e casuale che può accompagnare o non accompagnare una teoria vera: *se una teoria è vera, allora essa si oppone al falso, esprime ciò che è reale in contrasto con ciò che non è reale o meramente apparente*. Una teoria vera che non si opponesse al falso, semplicemente non sarebbe una teoria vera.

Proseguiamo l'analisi del brano a pagina 405. Dopo aver reso esplicito il modo in cui Machiavelli aveva da sempre percepito o vissuto la propria teorizzazione razionale, ossia come la verità che si oppone all'apparenza, Sasso afferma:

“Se è così, il desiderio era che il 'savio comandassi alle stelle et a' fati', la ragione che non potesse comandare. E la ragione faceva violenza al desiderio: perciò richiamava, sopra di sé la violenza, la sollecitava, la suscitava”.

C'è qui anzitutto da notare che Sasso identifica qui il “desiderio” con l'immagine del savio presente nei *Ghiribizzi*. Dunque “il tema dei *Ghiribizzi*” è caratterizzato in modo leggermente diverso dal modo in cui è apparso sin qui. Sin qui, infatti, Sasso ha parlato di una antitesi tra il “tema dei *Ghiribizzi*” e una diversa istanza, quella appunto della volontà. L'antitesi è fin qui apparsa come una antitesi esterna al “tema dei *Ghiribizzi*”. Ora, invece, Sasso la vede come una antitesi *interna* al “tema dei *Ghiribizzi*”: quello che ho definito il 'controcanto' alla consapevolezza razionale è possibile ascoltarlo, quasi fosse una 'dissonanza', *già nella formulazione della consapevolezza razionale*. Ma c'è di più. Fin qui, nell'analisi di Sasso, i termini di questa antitesi – ossia la

“consapevolezza razionale”, da un canto, e la “volontà” o “desiderio”, dall'altro – si sono presentati come momenti – per così dire – reciprocamente indifferenti. Se, infatti, torniamo indietro alle pagine di Sasso che abbiamo analizzato prima di Natale, concernenti P25, ci accorgiamo che lì Sasso si era limitato a registrare la sfasatura o smagliatura logica tra il “tema dei *Ghiribizzi*” (ossia, la parte centrale di P25) e l'immagine della donna-fortuna che conclude il capitolo. Ora, invece, l'attenzione di Sasso non è più diretta alla “sfasatura logica”, ossia alla contraddizione logico-concettuale tra consapevolezza razionale e volontà o desiderio. Poche righe più sotto Sasso lo segnala esplicitamente:

“La sfasatura logica del ragionamento è così evidente che non occorrerà sottolinearlo, ancora una volta. Ma la sfasatura logica possiede un volto meno evidente, più sottile, nei suoi lineamenti, e nascosto: è come l'indizio estrinseco della complessa situazione psicologica, della quale abbiamo tentato di decifrare la fisionomia”.

Come accade anche nell'interpretazione di Strauss, la “sfasatura logica”, ossia la contraddizione testuale è un “indizio”, ossia qualcosa di manifesto mediante cui si manifesta, in modo indiretto, qualcosa di non manifesto. Certamente, il modo in cui Sasso interpreta gli “indizi” è molto diverso dal modo in cui Strauss li interpreta. Cerri eccessi esoterici di Strauss sono completamente estranei a Sasso. E tuttavia notevole, però, che anche Sasso ritenga necessario, per decifrare il senso del testo di Machiavelli, svolgere un *processo 'indiziario', o una 'sintomatologia' (ossia una fenomenologia: un 'indizio', o un 'sintomo' è infatti per definizione qualcosa di fenomenico: l'indizio o il sintomo lascia apparire qualcosa che non appare da sé)*. Ma che cosa, propriamente si rivela secondo Sasso mediante la sfasatura logica che si produce, nel testo, tra consapevolezza e volontà? Di che cosa è sintomo la contraddizione? Sembra che Sasso scorga nella 'sfasatura logica' il sintomo di un *'evento traumatico' ingenerato dalla teoria*. Poiché Machiavelli, “con inesorabile rigore”, aveva “percepito”, o vissuto la propria teorizzazione come “la realtà che si oppone al desiderio”, Machiavelli – secondo Sasso – aveva anche percepito e vissuto questa opposizione tra realtà e desiderio, o tra ragione e immaginazione, come una *violenza perpetrata dalla realtà sul desiderio, come un vulnus, una ferita, un trauma inflitto dalla consapevolezza razionale a danno della volontà*. Sasso afferma infatti:

“E la ragione faceva violenza al desiderio: perciò richiamava, sopra di sé la violenza, la sollecitava, la suscitava”.

L'antitesi logico concettuale tra consapevolezza razionale e volontà è qui *descritta come l'evento di un trauma psicologico*. Un trauma, una violenza che sollecita o suscita, a sua volta, una violenza uguale e contraria da parte di chi è stato violentato. *Una sorta di vendetta intrapresa dal desiderio a danno della ragione causata dall'offesa recata dalla ragione al desiderio*. Prosegue Sasso:

“Era come se, agli occhi di Machiavelli, la teoria della fortuna, che i *Ghiribizzi* avevano ragionata, e proprio nella forma in cui l'avevano ragionata, si identificasse con la fortuna stessa, con la sua violenza, la sua crudeltà, il suo impeto”.

Sembra che qui Sasso, *pur senza segnalarlo, ricorra ad una categoria dell'interpretazione psicoanalitica*. Si tratta della *Verschiebung* o spostamento. Lo “spostamento” è, detto in parole povere, un *meccanismo di difesa dell'Io*: qualcosa che la coscienza vive in modo traumatico, come una violenza, come qualcosa che contrasta il desiderio (ad esempio un delusione amorosa, un lutto, un torto subito, eventi che dunque fanno star male, che generano ansia e che, proprio per questo, abbiamo difficoltà a rappresentarci), la coscienza non se lo rappresenta direttamente ma lo sposta o lo traspone su un altro oggetto. La coscienza traumatizzata *sposta* l'oggetto che provoca il trauma, rappresentandoselo come qualcos'altro che è legato al primo in modo associativo. Nel sogno, ad esempio, la rappresentazione di un cimitero può essere uno spostamento della rappresentazione della morte. Lo 'spostamento' che Sasso sembra qui individuare in Machiavelli, è la sostituzione della teoria dei *Ghiribizzi* (che Machiavelli vive traumaticamente perché costituisce

una inibizione della sua propria volontà), con la fortuna stessa. Quando, in altre parole, Machiavelli dice alla fine di P25 che bisogna battere la fortuna perché è donna, sta in realtà dando espressione alla propria esigenza di superare il limite impostogli dalla teoria. La fortuna va aggredita perché è un limite che fa torto alla volontà, che delude il desiderio, che fa violenza:

“La fortuna era il limite dell'uomo, la sua scissione, essa stessa drastica e violenta, fra 'impeto' e 'rispetto': – coincideva con le 'variazioni' che ne conseguivano. E il limite, dunque era violenza. Perciò, paradossalmente, doveva essere aggredito con la 'violenza' e l'impeto, e in tal modo distrutto”.