

Mario Ricca

Machiavelli, Chisciotte e i mondi plurimi

Idealità, contraddizione e conoscenza nell'antropologia politica proto-moderna

Abstract

Machiavelli is considered the historical champion of political efficiency. His thought is traditionally depicted as a pendulum balancing ethical standards and pragmatic exigencies, but which ends up unevenly oscillating towards the second pole. A good deal of cynicism is assumed as the price for the foundation of an objectified political knowledge, precisely that modern political science of which Machiavelli is deemed father (and *in charge*). In this essay I will endeavor to bring to the surface another side of the Machiavelli's political-anthropological view, which is closely gushing forth from the relationship between cognition and freedom lying on the seabed of his theoretical but inescapably human journey. For this purpose, I propose an unorthodox analogy between Don Quixote and Machiavelli on the assumption that they share the tragedy of matching ideality with the inconsistency inherent in human conduct. My argument is that both of them collide with the bewildering manifold multiplicity (or, non uniqueness) of the worlds peoples engender and live in. In a sense, they experience the incommensurability of the multiple worlds of life and thereby the irreducibility to a consistent a priori and all-encompassing moral paradigm. This is, in my view, the main discovery of proto-modernity and, at the same time, the cornerstone of the visionary intelligence of human existence that emanates from the Machiavelli's and Cervantes' masterpieces. The answer these two authors give to the contradictory conundrum of human experience is, at least apparently, quite different. This discontinuity probably comes from Cervantes having shaped his view of life through a fictional character, namely Don Chisciotte/Alonso Quijano. Conversely, Machiavelli molded the literary figures of his political writings to indicate possible escape routes from the social and political difficulties of his times: the very ones that afflicted his personal destiny. In Machiavelli's view, facing the contradictions of life necessitates considering ends/means dialectics from a processive angle. This approach can be implemented only through a prudent combination of cognition and freedom, unlocked from any apriorism and modestly ever open to learn, self-reflexively, from the consequences. All this unveils another modernity, whose deep signification is yet to be mined in order to discern the future we are sowing in our present.

Keywords: Machiavelli, Quixote, freedom, knowing, plural worlds, contradiction.

Abstract

Machiavelli è considerato il campione dell'efficienza politica. Il suo pensiero è stato tradizionalmente rappresentato come una bilancia tra imperativi etici ed esigenze pragmatiche, che tuttavia finisce per inclinare inesorabilmente verso il secondo dei due poli. Una consistente dose di cinismo è assunta dalla critica storico-letteraria come il controprezzo necessario per la fondazione una conoscenza politica oggettiva, vale a dire quella stessa scienza politica moderna di cui Machiavelli è considerato il padre e il responsabile. In questo saggio vorrei avventurarmi nel tentativo di rendere visibile un altro aspetto della visione politico-antropologica del

segretario fiorentino. Esso è strettamente radicato e ha la sua scaturigine nella relazione tra cognizione e libertà che giace sul fondo della avventura umana e teorica di questo straordinario personaggio. A questo scopo, proporrò un inconsueto e, per alcuni versi, audace parallelo tra Don Chisciotte e Machiavelli, nella convinzione che essi condividano insieme il tragico e disperato tentativo di comporre idealità e contraddittorietà inerente all'agire umano. La mia tesi è che entrambi amaramente si scontrino con la molteplicità (o non univocità) dei mondi che gli esseri umani generano attraverso il loro vivere. A tal riguardo, considero la consapevolezza dell'incommensurabilità dei mondi esistenziali e perciò la loro irriducibilità a un paradigma apriori dotato di coerenza etico-razionale la principale scoperta della proto-modernità e, al tempo stesso, la pietra angolare dell'imperitura genialità che promana dai capolavori di Cervantes e Machiavelli. Le risposte che ciascuno di questi autori fornisce all'enigma incastonato nella radicale contraddittorietà dell'esperienza umana si prospettano divergenti. Nondimeno, la discontinuità tra le opzioni esistenziali riposano sulla circostanza che Cervantes diede voce alla sua visione della vita giovandosi di un personaggio solo letterario, e cioè Don Chisciotte/Alonso Quijano. Diversamente, Machiavelli forgiò le figure letterarie dei suoi scritti politici al precipuo scopo indicare un orizzonte di soluzione alle difficili condizioni che affliggevano il suo tempo; le stesse che, d'altro canto, segnarono il suo destino personale. Affrontare le contraddizioni del vivere implica, nel pensiero di Machiavelli, l'assoluta necessità di considerare da una prospettiva processiva la dialettica mezzi/fini: cioè a dire attraverso una ponderata e vigile combinazione di conoscenza e libertà, affrancata da ogni apriorismo e sempre aperta, nel segno della modestia intellettuale, a imparare riflessivamente dalle conseguenze. Tutto ciò tratteggia i contorni di un'altra modernità, la profonda, il cui profondo significato è ancora da scoprire a tutto vantaggio del futuro che nel presente contemporaneo siamo chiamati a progettare.

Keywords: Machiavelli, Chisciotte, libertà, conoscenza, mondi plurali, contraddizione.

Io credo che, come la Natura ha facto ad l'huomo diverso volto, così li habbi facto diverso ingegno et diversa fantasia. Da questo nasce 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 opposto, 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.

Niccolò Machiavelli, *Ghiribizzi al Soderini*¹

1. Il fine, i mezzi e l'arrosto di maiale: mentire, fare, conoscere

Nel 1823, Charles Lamb diede alle stampe una raccolta di prose dal titolo *Essays of Elia*. Tra di esse, una era intitolata "A Dissertation upon Roast Pig"². Nel testo era narrata un'antica storia, tramandata in

¹ Machiavelli (2018: 2700-2701). D'ora in avanti, le citazioni dei brani delle opere di Machiavelli saranno riferite all'edizione 2018 delle *Opere*, curata da Mario Martelli (or. 1971) e riedita da Bompiani.

un manoscritto di ascendenza cinese, che spiegherebbe come gli uomini abbiano scoperto in tempi remoti la bontà della carne dei maiali arrostiti. Secondo quel manoscritto, gli esseri umani ebbero per la prima volta occasione di assaggiare la carne arrostita dei suini in concomitanza con un incendio che aveva distrutto un edificio in cui ve ne erano rinchiusi alcuni esemplari. Gli eventi si svolsero come segue. Nel verificare se qualcosa fosse sopravvissuto all'incendio, alcuni uomini toccarono il corpo dei maiali quasi carbonizzati, bruciandosi le dita della mano. Per lenire il dolore, misero d'impulso le dita in bocca, avvertendo con sorpresa un sapore gradevole, che li indusse a saziarsi di quell'arrosto, ancorché un po' bruciacchiato, elargito loro dalla natura e dal caso. Da quel giorno, perciò, dopo qualche contrasto, presero a costruire case dove rinchiodare i maiali, così da poterli bruciare allo scopo di gustarne ancora la carne arrosto. Una soluzione indubbiamente efficiente e di sicuro successo! Peccato essa appaia, insieme, clamorosamente afflitta da una combinazione tra il fine e i mezzi impiegati per raggiungerlo talmente assurda da risultare sostanzialmente autolesionista, drammaticamente ridicola, se non pure segno di un'inguaribile ottusità³. Di fronte a simili critiche, fossero ancora in vita a dispetto dei secoli e dell'accumulo di colesterolo, quei pionieristici degustatori dell'arrosto di maiale potrebbero ben rispondere, per l'appunto in nome dell'efficienza, che *il fine giustifica i mezzi*.

Machiavelli è riconosciuto, e forse anche bollato, come il campione indiscusso dell'efficienza politica; anzi, ne è quasi considerato il profeta moderno. Per di più, la via dell'efficienza ha nel suo pensiero una valenza emancipatoria oltre a essere riflesso di una "saggezza dell'utile". La teologia morale e i connessi schemi conformativi dell'azione umana rappresentano l'apparato metafisico dal quale Machiavelli invita a prendere risoluto congedo. Ed è un invito rivolto all'umanità tutta in nome di una disincantata osservazione sia del fare politico concreto, spesso di successo proprio quando in aperto contrasto con i principi etici astratti, sia della bestialità latente nella natura umana. Un agire politico efficiente, che non precipiti "in ruina", deve orientarsi all'autoconservazione e all'utile, di là dagli schematismi di una condotta idealmente "buona" – così ammonisce il segretario fiorentino. Ai sogni moraleggianti bisogna dunque sostituire il potere liberatorio della conoscenza dei fatti e dei corsi del loro prodursi. Tutto questo per poter scegliere.

Scegliere cosa? Qual è il capolinea dell'efficienza, il bene concreto da perseguire? Nella dinamica mezzi/fini non è forse anch'esso in qualche modo predeterminato? Una sorta d'ideale regolativo già reificato nei canoni del sapere pratico acquisito in precedenza? Questa sua stessa rigidità – ed ecco il dilemma pragmatico – può comunque entrare in rotta di collisione con la valenza emancipatoria della scelta anti-metafisica. Lo scontro, l'incoerenza, possono essere i frutti della stessa dialettica mezzi/fini, rendendosi manifesti nel corso del suo stesso dispiegarsi. Machiavelli mostra di essere pienamente consapevole della duplice funzionalità di senso che lega fini e mezzi. Se il fine giustifica i mezzi, è vero anche che i mezzi definiscono il volto del fine... alla fine. La qualificazione dei mezzi che discende dall'uso processivo del fine come orizzonte pragmatico non è mai totale. I mezzi, cioè, possiedono un'eccedenza di significazione, un *exotopicità*, che finisce per travolgere circolarmente anche il significato del fine, riaprendo ineludibilmente la ricerca del senso⁴. Qui giace l'aspetto più

² Cfr. Lamb (2018).

³ Su questo brano, cfr. le considerazioni proposte Dewey (1939: 40 ss.; ma cfr. tutto il cap. VI: *The Continuum of Ends-Means*).

⁴ La dialettica mezzi/fini, per nulla ignota a Machiavelli, impone un'interpretazione più processiva o, se si vuole,

contraddittorio e al tempo stesso più creativo dell'antropologia politica posta da Machiavelli come basso ostinato, talora forse mantenuto sotto-voce o dissimulato nelle pieghe del discorso, al fondo della sua riflessione. L'utile, il paradigma dell'efficienza, colto nella sua stessa granitica e disarmante evidenza, può manifestarsi esso stesso "sogno" (...o incubo), e ciò proprio perché assunto come orizzonte rigido, controprezzo della sua stessa "evidenza" e forza auto-dimostrativa.

In questo tracollo della certezza, di ogni certezza dogmatica, ancorché incorporata nelle figure della prassi, Machiavelli appare trasfigurarsi in una sorta di *alter-ego* del suo principe, e cioè in Don Chisciotte. Precisamente Don Chisciotte, il sognatore ostinato, il reiteratore fallimentare del paradigma ideale della cavalleria, una sorta d'incarnazione della teologia morale dell'umana onorabilità e nobiltà. Non è però il Chisciotte a cavallo di ronzinante il *doppelgänger* trasfigurato (e rovesciato) dell'incompleta e auto-collassante efficienza machiavellica e della sua incarnazione "principesca". È invece il razionalissimo Chisciotte dell'avventura sul Clavilegno (II, 41). Un cavallo di legno fatto costruire dal Duca e dalla Duchessa per illudere Chisciotte e Sancho di poter volare fino agli estremi confini del cielo. Un teatro dell'assurdo nel quale i due precipitano fino al punto da far reagire l'illusione su se stessa procedendo, al colmo dell'autocontraddizione, in groppa a un'esigenza di coerenza talmente allucinata da distruggere il sogno che sin dall'inizio la portava in grembo. Nella narrazione di Cervantes, chi prenderà sul serio la finzione dell'avventura sul Clavilegno fino a farsene attore integrale sarà paradossalmente il fino ad allora "terricolo" Sancho, tanto da raccontare di aver giocato nel suo alto volo nientemeno che con le stesse "capre" che compongono la costellazione del Capricorno. Questo, però, non è possibile, osserva con *ferrea logica* Chisciotte, poiché per arrivare al Capricorno insieme al loro alato destriero avrebbero dovuto insieme attraversare la regione del fuoco, rimanendone dunque mortalmente ustionati. Richiesto di riferire del suo volo sul Clavilegno, Chisciotte, con aspra sintesi, così si esprime:

Poiché tutte queste cose e siffatti avvenimenti son fuori dell'ordine naturale, non fa meraviglia che Sancho dica quel che dice. Da parte mia posso dire che non mi sono scoperto gli occhi né verso l'alto né verso il basso, né ho visto il cielo né la terra né il mare né le arene. Ho sentito, è ben vero, che passavo per la regione dell'aria, e anche che toccavo quella del fuoco; ma che l'abbiamo attraversata non posso crederlo, perché, trovandosi la regione del fuoco fra il cielo della luna e l'ultima regione dell'aria, non potevamo arrivare al cielo dove stanno le sette caprette che dice Sancho, senza bruciarci; e siccome non ci siamo bruciati, o Sancho mente, o Sancho sogna.

perifrastica di quella che egli definisce in *Il Principe*, XV, "verità effettuale" (Machiavelli 2018: 859). L'orizzonte teleologico machiavelliano non è cieco all'eterogenesi inerente a qualsiasi perseguimento di fini prefissati che sia sordo agli interrogativi posti dal procedere dell'esperienza circa l'opportunità di essi: in tal senso, può rivelarsi molto utile un confronto con Dewey (1939). Leggere in Machiavelli il dualismo scopi/valori nei termini weberiani (ammesso che esso abbia un senso più che euristico e che esistano scopi genuini di là dall'inclusione critica di essi in un complessivo orizzonte assiologico) credo costituisca una proiezione anacronistica. Cfr., Magni (2014: 12-13): "Tra la «comprensione» dell'azione, quale ricostruzione razionale dei motivi e degli scopi dei protagonisti, e la «possibilità oggettiva» della stessa, che attesta la presenza di relazioni causali, al di là di ogni determinismo fatalistico, il presunto realismo dell'autore non meriterebbe questo nome se si riducesse alla mera concatenazione di certi mezzi di adattamento alla realtà, restando indifferente all'ispirazione che governa tale concatenazione [...]. Il realismo di Machiavelli si regge allora sull'idea che, in ultima istanza, la realtà empirica, qual è quella della storia degli uomini, sia accessibile alla conoscenza, e che questa riuscirà a trovarvi il fondamento per un'azione adeguata".

E ancora:

Sancho, poiché voi volete che vi si creda per ciò che avete visto in cielo, io voglio che voi crediate a me per quel che ho visto nella grotta di Montesinos. E non vi dico altro ⁵.

Così, il sogno scerne logica coerenza e per questa strana via, sdoppiandosi, esce da se stesso, così da svelare a Chisciotte l'incompletezza della vigile finzione nella quale egli ha deciso di rinchiudersi. Da quel momento in poi, il Cavaliere errante morirà a se stesso, tornando savio, ma al prezzo di "vedere" quanto fantasioso ma coerente fosse il suo mondo e, simultaneamente, quanto d'irreale e contraddittorio vi fosse e vi sia nel mondo "normale", il mondo dell'evidenza e dell'efficienza - lo stesso nel quale è *ambiguo principe* la guida politica scolpita da Machiavelli. Morirà Chisciotte, ridivenuto Alonso Quijano, del morbo della lucida apolidia di colui che sa di non poter continuare a sognare; e, tuttavia, nel morire egli coglie il ridicolo insito nell'ostinarsi del "reale umano" a non concretizzare il possibile, il bene secreto dai sogni che pure impastano la sua natura⁶.

Quella di Chisciotte/Quijano è la stessa apolidia da cui sembra affetto il "gelido" sguardo di Machiavelli, anche lui a cavallo di Clavilegno, cioè delle due umanità: quella bestiale e quella (che lui stesso definisce come...) autenticamente umana. Il suo principe, che per governare non può essere integralmente buono, ma piuttosto metà bestia e metà uomo, è egli stesso un'entità onirica destinata a rimanere intrinsecamente incompleta, sospesa tra il possibile e il fattibile. Lì, in quella terra di nessuno, si consuma appunto il dramma della tensione tra libertà ed efficienza. La seconda - l'efficienza - costretta a oltrepassare la rigidità del suo paradigma teleologico, delle sue certezze, per appellarsi al senso, e cioè alla libera ricerca della misura. La prima - la libertà - mortificata dallo spettacolo incombente del proprio aborto, dall'infrangersi del sogno che la alimenta, eppure indotta a imparare dalle sue "inconseguenze" a interrogarsi, a dubitare di sé, a crescere, nella ricerca di un

⁵ Cervantes, (1971-1983, vol. II, cap. XLI, 618-619).

⁶ Nell'immensa letteratura sul *Don Chisciotte*, mi limito qui a segnalare un breve ma denso scritto: Ascanelli (2012); cfr., anche per un suggestivo richiamo a una rilettura/re-invenzione del Don Chisciotte da parte di Dostoevskij nel suo *Diario di uno scrittore*, Liano (2016). Val la pena, per il rilievo che ha rispetto al discorso sviluppato nel testo, riportare per esteso un passo di questo A.: "...racconta Dostoevskij che, a un certo punto della sua vita, Don Chisciotte fu assalito da un'inquietudine. Era risaputo che i cavalieri erranti potevano, per amore della propria donna, affrontare un esercito di centomila uomini e sconfiggerli. Nonostante ciò, Don Chisciotte si domanda: 'com'è possibile tale azione?'. Se uccidere un solo uomo comporta un sacco di tempo, ucciderne centomila richiederà ore di sforzi, e una capacità di resistenza fuori dal comune. In altre parole, Don Chisciotte diventa un lettore dubbioso. Cade una delle condizioni indispensabili per la finzione: 'La sospensione momentanea dell'incredulità', predicata da Samuel Taylor Coleridge. Quando uno si domanda: 'come è possibile questo?', fa diventare impossibile Ulisse, Enea, Dante nell'Inferno, Hamlet, Faust, l'intera letteratura. [...] Ma la cosa importante di questo frammento del diario di Dostoevskij non è il dubbio e la soluzione di quel dubbio. L'importante risiede nella conclusione cui arriva lo scrittore russo: persino l'uomo più posseduto dalla fantasia ha bisogno di realismo ('Desiderio di realismo', dice Dostoevskij).

Annotiamo una prima questione: se l'uomo di fantasia ha bisogno di realismo, come lo risolve Don Chisciotte? Nelle parole di Dostoevskij, con altre fantasie: la riduzione di centomila uomini a centomila molluschi. Il che non può essere più fantastico. Soddisfare la necessità di realismo con una fantasia diventa un paradosso.

Non finisce qui la questione. Settantasei anni dopo che Dostoevskij aveva scritto quella pagina nel suo Diario, si scopri che da nessuna parte, nel Chisciotte, esiste il paragrafo citato. Dostoevskij, citando a memoria, si è inventato quel frammento dell'opera di Cervantes".

sensu depositato in ciò che le si oppone, in un Altro da Sé mai definitivamente riducibile al soggetto libero a causa dell'inesauribile eccedenza di significato che promana dall'Alterità.

Per questo, forse, Machiavelli scrive con la sua lucida, corrosiva crudeltà, librandosi sulla consapevolezza del destino di auto-condanna a un disperante e inesorabile fallimento di chiunque aspiri a una saggezza definitiva, dogmatizzabile. Un fallimento che si accompagna tragicamente al farsi spettatore sagace ma comunque impotente dell'*indefinito*, dell'*inconchiuso*. E se una chiosa finale potesse farsi al *Principe*, nessuna potrebbe forse essere più autentica di queste parole di Chisciotte su se stesso, rese in esito a una sua meta-considerazione sulla sequenza infinita dei propri fallimenti e di fronte alla scoperta, da parte di Sancho, che l'amata signora Dulcinea del Toboso altri non era se non la contadinotta Aldonza Lorenzo:

Cosicché Sancho, per l'amore ch'io le porto, Dulcinea del Toboso vale come la più eccelsa principessa della terra. Del resto, non tutti i poeti che celebrano dame sotto un nome ch'essi pongono loro a proprio arbitrio, ce le hanno effettivamente. No di certo; [...] E così, a me basta pensare e credere che la buona Aldonza Lorenzo sia bella e virtuosa; il fatto della stirpe poco importa, perché non c'è necessità di informarsene per insignirla di qualche onorificenza e io, per me, la considero la più eccelsa principessa del mondo. [...] In conclusione, io immagino che tutto quello che dico è proprio come dico, nulla di più, nulla di meno, e me la dipingo nella mia immaginazione come la desidero, tanto per la bellezza quanto per la nobiltà. [...] Dica pure ciascuno quel che gli pare; che se per questo io dovessi esser criticato dagli ignoranti, non sarò biasimato dai giudici più severi ⁷.

⁷ Cervantes (1971-1983, vol. I, cap. XV: 206). Su questa "confessione" di don Chisciotte e sull'inversione dei piani di realtà connessi alla vicenda di Clavilegno, cfr., per una profonda riflessione socio-fenomenologica sulla pluralità dei piani di realtà, Schütz (1976). Le tesi di Schütz sulle realtà multiple richiamano le posizioni espresse da James (1950, or. 1890). Per un'interessante lettura combinata dei due autori, cfr. Trimarchi (2017: 438-451). La tesi di Schütz è diretta a porre in luce la possibilità che gli individui elaborino *provinces finite di senso* (o, nelle parole di James, *sub-universi di senso*) e vivano all'interno di essi. Tuttavia, nella loro interazione con altri soggetti, le *provinces di senso* individuali possono produrre dissonanze interattive con quelle *secrete* da altri, generando una polifonia disarmonica non solo sul piano sociale ma anche all'interno dello stesso soggetto, che può a sua volta vivere all'interno di una pluralità di province di senso (ad es., à la Pessoa). Tutto questo ha un nome semplice: contraddittorietà, cioè il motore della riflessione politica e antropologica di Machiavelli. La tesi delle realtà multiple, generate e, a intermittenza, vanificate dallo spostarsi dell'attenzione del soggetto, potrebbe forse fornire una fruttuosa chiave di lettura dell'andamento intimamente discontinuo, auto-contraddittorio, dei testi machiavelliani. Più che di contraddizione, allora, potrebbe parlarsi di un tentativo di porre il lettore di fronte alla pluralità irriducibile delle realtà vissute dagli esseri umani e, dunque, da un conflitto inevitabile non solo per ragioni morali ma anche cognitivi, a causa degli *effetti reali* prodotti dall'immaginazione sul comportamento individuale e collettivo: cfr., per una prospettiva consonante ancorché non negli esiti, le dense riflessioni di Bazzicalupo (2015: 64). Riconoscere la distanza cognitiva tra realtà multiple e polifonicamente *con-presenti* nella generazione di quella finzione chiamata "spazio pubblico", e apprendere a muoversi tra di esse, sarebbe oggetto di uno sforzo di conoscenza e di traduzione tra le diversità che deve necessariamente abbandonare la limpida linearità di ogni sistema logico o etico costruito gerarchicamente. Sapere e rispetto per la libertà altrui fondato, a sua volta, sul riconoscimento della pluralità cognitiva e politica costituirebbero, in questa prospettiva, un trinomio orientato a una continua scoperta e rinnovazione dell'orizzonte di senso sia dell'esistenza individuale, sia delle opzioni di convivenza. In questa prospettiva perifrastico-cognitiva, inclinazione al male e diversità antropologica potrebbero mostrarsi connesse, nel pensiero di Machiavelli, più di quanto non si sia generalmente ritenuto. La sospensione, da parte sua, del giudizio circa il valore morale dell'agire umano – una sospensione a dall'apparenza a tratti cinica – troverebbe la propria sorgente non tanto in un relativismo funzionale o efficientistico, quanto piuttosto nel carattere auto-trasformativo di ogni sforzo di conoscenza sia nell'ambito del dover essere, sia in quello dell'essere, e dunque, di là da ogni fissità ontologica, anche con riguardo alle loro reciproche interazioni. Per una lettura di Machiavelli in chiave presentista e incline a sottolineare i profili di creatività e innovazione

Così, insieme, dal profondo di una modernità ancora albeggiante, Don Chisciotte e Machiavelli, incredibilmente *a una sola voce*, ci incoraggiano a concludere e a ricominciare, dopo ogni nostra caduta.

Se considerassimo Machiavelli e Chisciotte come icone del Moderno nascente e già precipitato in un'insanabile auto-demistificazione, potremmo affermare che nella grotta di Montesinos essi sono scesi insieme. Insieme a rimirare il volto grottesco dei sogni estetizzanti di moralità e nobiltà d'animo, addensati sull'esistere di personaggi fatti di carne e ossa, ancorché trasfigurati in spettri, come il mitico cavaliere Durandarte o l'ineffabile Dulcinea: l'uno, irrachitito nella sua statura di eroe dalla mediocrità di uno sconsolato scetticismo; l'altra, trasfigurata nella foggia di una volgare *dama di mondo* alle prese con squallidi tentativi di sbarcare lunario. Entrambi soltanto esseri umani, ineluttabilmente vermi di terra, come implacabilmente li avrebbe immortalati Omero, nel suo immarcescibile commento alla bassezza di Anfinomo: "Per questo ti parlo, e tu comprendimi e ascoltami: nulla nutre la terra di più meschino dell'uomo, fra tutto ciò che respira e cammina sopra di essa" (Odissea, libro XVIII, vv. 129-131).

In quel surrogato rovesciato della Caverna platonica che è la grotta di Montesinos, si delinea la rigidità dell'ideale che entra in conflitto con i mezzi mondani. Un conflitto che il sogno di Chisciotte - un sogno vero, a occhi chiusi - rende patente, come accade in tutti i sogni autentici: quelli che superano le dialettiche del reale, solo che si sappia accettare e accertare la regola nascosta che sovrintende ai loro assurdi scenari. In quella grotta, e ancor più alla fuoriuscita da essa, si è contro ogni umana volontà costretti a chiedersi cosa sia sogno e cosa incubo. Sono onirici gli ideali? Oppure, le apparenze materiali? Ricorsivamente, ciascun polo dialettico ridefinisce l'altro in una spirale di trasfigurazioni riflesse, in sequenza, l'una nell'altra. Laggiù i sogni, gli ideali, diventano incubi, se presi sul serio; e la realtà, con le sue miserie, si fa sogno, forse orizzonte di perdono (qual è quello disperato che saprà offrire al mondo Alonso Quijano, dopo la morte di Chisciotte); al tempo stesso, però, proiettato nel suo altro, nella sua prevalente *realtà*, il quotidiano mondano ridiventa incubo e l'ideale orizzonte onirico di liberazione. *Divorziato dentro se stesso*: a rimanere tale è destinato l'essere umano che voglia usare la mente per *ri-fare* il mondo - sembra annunciare Cervantes. Un rimedio possibile, benché allucinante, potrebbe essere allora il mentire a se stessi, proprio come fa Chisciotte, e andare avanti, finché ci si riesce, nella caotica festa della follia che è la vita. Non è però una soluzione destinata a sopravvivere alla forza degli eventi. Alla fine, comunque, accade qualcosa che fa cedere, fa gettare le armi, lasciando il sognatore desolato in un limbo, la terra di nessuno dei disincantati radicali, ormai divenuti immuni persino alle malie dell'utile e della sua oggettività.

dell'agire politico cfr. Holman (2018). Comprendo che imputare l'idea delle realtà multiple a Machiavelli possa sembrare anacronistico. Tuttavia, alcune indicazioni circa la presenza di una pluralità cognitiva nell'esperienza umana sembrerebbero potersi rintracciare, ad esempio, sia nella dedica del *Principe* a Lorenzo de' Medici (Machiavelli 2018: 804), dove si fa riferimento alla moltiplicazione dei piani di osservazione; sia nella metafora del Centauro (*Principe*, XVIII: Machiavelli 2018: 868), dove la natura ibrida di uno stesso soggetto è connessa a una molteplice capacità cognitiva rispetto al mondo nel quale si agisce e che si contribuisce a generare con la propria azione. Cfr. anche il noto passo dei c.d. *Ghiribizzi a Soderini* citato in *exergo*. Come chiosa finale, c'è da osservare che le realtà multiple sotto il profilo cognitivo ed esperienziale non hanno nulla a che vedere con i "mondi molteplici" di ascendenza democriteo-epicurea la cui esistenza Machiavelli - come osserva Gennaro Sasso - sembra rifiutare recisamente: *Discorsi*, II, 5 (Machiavelli 2018: 478-480). Cfr. Sasso (1987: 219).

A osservare Sancho e i suoi sogni di gloria, a dire il vero piuttosto materiali, si trova il sentiero che conduce a Machiavelli e al suo efficientismo critico tragicamente travisato e trasfigurato in realismo da schiere di interpreti ansiosi di scandalizzarsi per il presunto cinismo del *Principe* e votati a spacciarlo per nient'altro che il freddo splendore di uno sguardo "scientificamente politico". Lungo questa via, credo però che Machiavelli – forse anche per sua ingenuità – sia stato tradito dalla storia non una ma due volte. Nell'assumere come stella polare la repubblica⁸, egli mostra di volersi sottrarre sia alla fissità teleologica dell'utile, sia alla fede nell'oggettività di una ragione puramente dedita a osservare, a registrare le contraddizioni dell'umano. In Machiavelli, la rigidità dell'ideale è opposta – ma proprio per questo anche simmetrica – alla rigidità dell'utile. Anche il suo dito sembra puntato contro il Sancho che narra delle sue avventure su Clavilegno. In effetti, è l'utile il fine precipuo per il quale, *entusiasmato di entusiasmare* così da ottenerne vantaggi, Sancho Panza s'inventa di essere arrivato a toccare le Sette Caprette. Lo scudiero, animato da pragmatica furberia, fa finta di credere alle panzane che racconta solo per convenienza, per restare con i piedi per terra, anzi per poterli piantare su un gradino più alto della società (degli uomini). Ed è proprio qui che egli diventa patetico e insinceramente illogico: una colpa che Chisciotte non può perdonargli se non al prezzo di perdonare anche se stesso. Senonché i due si muovono su piani totalmente diversi. Ed è precisamente la transazione e quindi l'equivalenza tra le balle "sincere" di Chisciotte e quelle infingarde e opportuniste di Sancho a sancire l'improvvisa e completa bancarotta del Cavaliere Errante e del suo desiderio di vivere nel mondo ma fuori da *questo* mondo. In un certo senso, Chisciotte si sente tragicamente scimmiettato da Sancho. Comprende allora che la genuinità della sua impresa è radicalmente compromessa e destinata a essere travisata. Lui, l'incarnazione di una giustizia metafisico-onirica, rischia di apparire alla stessa stregua di un venditore di sogni che pensa solo al profitto. Tutto dunque, in questa valle di ambiguità che è la Terra, può incappare nel rischio di farsi il suo opposto. Tutto è: nulla si distingue in modo ontologicamente assoluto. E questo semplicemente perché gli esseri umani non sanno rimanere fedeli, non sanno credere, ai loro sogni. Tuttavia, proprio per questa loro inettitudine/inattitudine non può provarsi per essi altro se non una bonaria pietà, anche se al prezzo di dover assistere allo spettacolo della propria voglia di vivere, dell'umano tendere a un fine, che si ripiegano mestamente su se stessi sino a risucchiare, nel loro estinguersi, la vita stessa.

Machiavelli, invece, non si rassegna. Non è un opportunist/utilitarista e nemmeno un idealista in fuga dall'esistente o il suo *alter ego*, cioè un dittatore capace di fare del proprio disincanto un alibi per esercitare la propria (nevrotica) onnipotenza su un mondo senza qualità. Machiavelli non è né furfante, né scienziato del mero fatto. È peggio – per lui stesso, s'intende: è un uomo di disperata, consapevole, inossidabile speranza e pone tutta la sua sagacia, come un devoto, al servizio di essa⁹.

A questo riguardo, il parallelo con Chisciotte è ancora disvelante.

Come accennato, Quijano muore perché accede a qualcosa che sta oltre la contrapposizione tra bene e male, tra vero e falso. Lui è, anzi diventa buono e saggio, perché in qualche modo ha pietà del genere umano e nella sua bontà esprime la capacità di andare "oltre" la dialettica. Senza dialettica,

⁸ Cfr. Viroli (1990, 2013).

⁹ Questo tratto emerge con grande nitidezza dalla riflessione di Sasso (1980: 333): "la passione per i problemi della politica era più forte di ogni scoramento [...] quella passione era inestinguibile: e risorgeva dalle sue stesse ceneri. Approfondiva con crudeltà la ferita, e poi, nello stesso tempo, la risanava".

però, il romanzo finisce e si apre un nuovo registro di vita, che deve essere inventato all'interno dell'esistenza reale, magari per fungere da paradigma per nuove finzioni, che ne mettano in luce le contraddizioni e facciano così proseguire la "storia". Lo scrittore è debitore della vita. Se invece la inventa dal nulla (ammesso che sia possibile), la sua finzione non serve più a rinnovare, a far scaturire la riflessione. Diventa un sogno reale ma tautologico, come un romanzo di fantascienza in cui non sia possibile riconoscere alcun tratto del nostro vivere, magari anche solo al fine di contrapporlo al mondo inventato dalla narrazione.

Una finzione della finzione, di una vita possibile ma ancora non sperimentata da nessuno, non tanto nella sua materialità ma nelle sue cifre esistenziali, semplicemente non ha forza perché è sempre confutabile, anzi si auto-confuta. Anche una fuga di finzioni (per esempio, un film dentro un film, che racconta le assurdità della vita costruita nel primo film) per poter avere energia comunicativa deve evocare una relazione esistente nella vita reale. Altrimenti, disegnerebbe un accadere totalmente vuoto, assolutamente tautologico. Il *débrayage* deve comunque avere una connotazione disvelante, che attesta una realtà altra, simultanea e concorrente con il senso complessivo della diegesi narrativa, anche quando questa sia posta alla fine di una fuga di specchi o soltanto evocata come un'eco dal futuro. Senza questo realismo del vivere, senza il coinvolgimento in un contesto polifonico e contraddittorio ma ancorato a un'esperienza possibile, ancorché incapace di risolversi nel presente e perciò semioticamente in debito con il futuro, il *débrayage* sarebbe semplicemente un'altra storia, fuori luogo, fuori tempo, orfana di senso.

2. Lo scacco e l'irrinunciabile speranza: modernità autocritica di Machiavelli

Machiavelli, a differenza di Chisciotte, era *vero*: ed è lui, tramite i suoi scritti, per mezzo di quel che essi riflettono del loro autore, che inventa costantemente la terza dimensione che giace di là dai confini della finzione narrativa. Una terza dimensione che non è sintesi dialettica ma invenzione, una quasi impossibile, costitutivamente incompleta invenzione. Essa coincide con il momento della libertà. Una libertà pronta a consumarsi, se non altro perché qualsiasi forma di bene, non appena inizi a realizzarsi, perde la sua purezza, la sua compiutezza della prima ora, e s'impasta con il male. Un male che già la popolava: diversamente il bene stesso non sarebbe stato pensabile o percepibile. Questa antinomia viene però sublimata nell'atto di creazione, nel superamento del paradosso, della contraddizione, del limite consustanziale a ogni *nuovo* iniziare. La libertà gemma appunto da questo momento di sintesi, per quanto fuggevole, tra il limite e il suo superamento in termini cognitivi. Il senso di libertà abita nella balenante ricomposizione creativa delle fratture che popolano l'esperienza, e in essa si schiude e si esaurisce.

La repubblica cui tende Machiavelli è proteiforme e processiva come il combinarsi di libertà e conoscenza. Essa incarna sia l'utile, sia l'ideale. È un ibrido in trasformazione perché sgorga dalla consapevolezza che lungo il cammino che conduce all'efficienza è impossibile evitare di porre in subbuglio gli stessi presupposti di questa pure indispensabile efficienza, le sue condizioni al contorno, insomma tutto ciò che ne ha consentito la categorizzazione nei termini in cui la cultura ha trasmesso la sua concettualizzazione ai contemporanei. Senza considerare il carattere processivo e auto-trasformativo del perseguire l'efficienza, essa produrrà inevitabilmente un'eterogenesi dei fini, collasserà su se stessa, autodistruggendosi. La spirale della storia la stritolerà nella sua morsa, nella

mobilitazione dei suoi impliciti, di ciò che è ignoto ma non può essere trascurato, annientandola e rendendola madre del caos, dell'inefficienza assoluta, anzi dell'assoluto dissolvimento di qualsiasi possibile orizzonte di fini.

L'unico modo per evitare il collasso pragmatico è sforzarsi di "conoscere". Conoscere i mezzi per intensificare la comprensione stessa di quel che accade, anche al prezzo del progressivo rimodellamento dei presupposti, degli schemi del comprendere. La repubblica machiavelliana sta (o dovrebbe stare) sulla terra, non in un meta-mondo utopico inattuabile, che serva solo da modello. E sulla terra, attraverso la storia, deve mantenersi anche il processo che può condurre alla sua conoscenza, a sua volta concausa del suo "avvenire". Nulla è da trascurare, anche gli aspetti più abietti dell'esperienza umana, poiché tutto è ingrediente di quel che si spera di far essere. È in questo accettare con modestia la trasfigurazione conoscitiva, la migrazione categoriale dei mezzi, della loro identità semantica rispetto al fine, che riposa il prudente rimanere speranzoso di Machiavelli. Egli accetta di attraversare il guado della coincidenza degli opposti per guardare pragmaticamente, ma anche con un intra-vedere intellettualmente pro-attivo, il farsi del futuro¹⁰.

In questa prospettiva, in cui libertà e conoscenza convergono verso il punto di fuga, simmetricamente alla capacità di bagnarsi nella palude della contraddizione e di uscirne aggrappandosi alla forza magnetica del domani, credo acquisti un significato del tutto nuovo la apparentemente cinica e celebre sintesi della lezione machiavelliana secondo cui "il fine giustifica i mezzi".¹¹ Sono la mancanza di fissità, il loro essere (anzi dover-essere) costantemente esposti allo

¹⁰ Prudenza, conoscenza, speranza, e significato semioticamente strumentale della capacità e dell'impegno nel vedere il domani sono parte integrante della politica come arte dei *remedi*. In questo senso, oltre alla metafora dei "fiumi rovinosi" cui opporre prevedenti argini (*Principe*, XXV; Machiavelli 2018: 897), è cruciale richiamare un altro passo dalla stessa opera (*Principe*, III; Machiavelli 2018: 812): "... perch'è Romani feciono in questi casi quello che tutti e' principi savi debbono fare: li quali hanno a avere non solamente riguardo alli scandoli presenti, ma a' futuri, e a quelli con ogni industria ovviare, perché, prevedendosi di scosto, facilmente vi si può rimediare, ma, aspettando che ti si apressino, la medicina non è a tempo, perché la malattia è diventata incurabile; e 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 lo avendo in principio né conosciuta né medicata, diventa facile a conoscere e difficile a curare; così interviene nelle cose di stato, perché, conoscendo di scosto, 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".

¹¹ L'osservazione che Machiavelli non abbia utilizzato questa formula possiede certamente un'importanza filologica: in chiave quasi narrativa, essa sembrerebbe potersi rintracciare in *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 9 (Machiavelli 2018: 339), dove si indica che il fine può scusare i mezzi. Dal punto di vista storico-culturale, tuttavia, essa costituisce un *topos* della sua ricezione e merita d'essere presa in considerazione come una sorta di addizione imprescindibile nella pre-comprensione dei testi machiavelliani (e, questo, anche quando si volesse ignorarla o confutarla). Cfr., comunque, per un'interpretazione alternativa, anche se non corrispondente a quella proposta nel testo, Benner (2009: 340 ss.). D'altra parte, in *Il Principe*, XVIII, Machiavelli denuncia come frutto dell'apparenza e dell'ondivaga e superficiale opinione delle masse la giustificazione dei mezzi in ragione del fine, o meglio dei risultati, della fine rivista non nella sua concatenazione con l'azione concretamente condotta dal Principe, e quindi come sintesi, ma come mero effetto materiale, guardato nella sua irrelata (e dunque apparente e ingannevole) evidenza empirica. Ecco il passo: "... e li òmini 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 ardiscono opporsi alle opinioni di molti che abbino la maestà dello stato che li difenda; e nelle azioni di tutti li òmini, 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 sempre saranno 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 non

scalpello trasformativo della conoscenza, a porre in una relazione dinamica sia i mezzi sia i fini, spogliando la massima machiavelliana della sua aura di cinico opportunismo. Il fine giustifica i mezzi perché esso muta in ragione del loro disvelarsi lungo il cammino che conduce alla realizzazione della speranza, dell'obiettivo perseguito. Solo la comprensione del fine potrà assicurare l'intendimento dei mezzi, della loro natura, del loro significato; parimenti, soltanto dal cumulativo sovrapporsi e coordinarsi dei mezzi potrà emergere l'insieme connotativo, la lista di controllo, capace di generare, alla fine, la struttura semantica del fine. In Machiavelli, insomma, il passato (l'insieme dei mezzi) è una conseguenza del futuro (il fine), anche se il fine (il futuro) non potrà essere che figlio dei mezzi (il passato). Da questa dialettica sgorgano il senso, la conoscenza e un'esistenza ispirata alla comprensione, cioè a un'*animalità* critica e riflessiva, qual è quella umana. Tutto ciò non garantisce certezze? Non ha nulla di cartesiano, di chiaro e distinto, di aprioristico? Può darsi, ma non per questo è meno moderno. Machiavelli ci insegna una modernità differente, prudente, non prostituita a una fede ossessiva e drogata nell'auto-trasparenza della ragione e nel nevrotico rifiuto di immaginare l'impossibilità di una sua assoluta presa sul mondo.

Machiavelli è speranzoso, nonostante tutto e ostante tutto¹². Forse, in questo, lascia trasparire la resilienza di una personalissima fede nel cristianesimo e nelle sue premesse ebraiche¹³; una fede che nulla ha che fare – ma, per converso, ne ha moltissimo – con la sua corrosiva sincerità a proposito della condotta della Chiesa-istituzione. Nella speranza di Machiavelli, nell'ostinazione che egli dimostra, più forse intravedersi una sorta di fede resiliente nella giustizia della storia, della provvidenza¹⁴. Come se nell'idea di repubblica s'annidasse, in sintesi, il compimento di una sorta di

ci hanno luogo, quando li assai hanno dove appoggiarsi.”: Machiavelli (2018: 870). Cfr., anche, *Discorsi*, II, 35 (Machiavelli 2018: 672 ss.); *Istorie fiorentine*, IV, 7 (Machiavelli 2018: 1868).

¹² Sotto questo aspetto non mi sento di condividere l'affermazione di Merleau-Ponty (2015, pos. 4226-4478, kindle edition), secondo cui Machiavelli non avrebbe né speranza, né disperazione. Al contrario, penso che la sua statura umana e il motore della sua riflessione consistano nell'essere simultaneamente disperato e, nonostante tutto, irrinunciabilmente, quasi doverosamente, speranzoso. Potrebbe osservarsi, in proposito, che i due poli opposti s'elidano in ogni caso, così da condurre comunque alla strategia machiavelliana di gestione equilibrata e prudente tra le conflittuali attitudini umane. Nel primo caso, seguendo cioè la visione di Merleau-Ponty, la lezione di Machiavelli si risolverebbe in un'alchimia del potere orchestrata sul combinarsi delle *apparenze* che alimentano l'opinione pubblica. Diversamente, combinando speranza e disperazione, si farebbe salva una teleologia dell'assurdo, cioè il mantenimento ostinato e contro ogni evidenza di un orizzonte di fini, capace di donare spessore etico all'impegno intellettuale e comunicativo/pedagogico di questo autore. Sulla categoria di “speranza” nel pensiero di Machiavelli, come disposizione strettamente legata all'esercizio della virtù e al monito di non abbandonarsi mai alla fortuna, cfr. Del Lucchese (2012) e *ivi* il suo commento al seguente celebre passo dei *Discorsi*, II, 29: “Sarebbero da addurre in conferma delle cose dette qualche esempio moderno; ma, per non gli giudicare necessari, potendo questo a qualunque soddisfare, gli lasceremo indietro. Affermo, bene, di nuovo, questo essere verissimo, secondo che per tutte le storie si vede, che gli uomini possono secondare la fortuna e non opporgli; possono tessere gli orditi suoi, e non rompergli. Debbono, bene, non si abbandonare mai; perché, non sapendo 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.” (Machiavelli 2018: 554).

¹³ Sul provvidenzialismo dissimulato di Machiavelli, inteso in chiave ebraico-messianica, cfr. Vatter 2013: 236-238); e, a ritroso, sebbene su posizioni differenti che assimilano di più l'anelito provvidenziale machiavelliano all'idea di provvidenza di matrice cristiana, Colish (1999); Viroli (2005); Martelly (1982).

¹⁴ L'anti-provvidenzialismo e l'anti-determinismo di Machiavelli, dunque l'assenza di una filosofia della storia auto-inverantesi, sono coestensivi, per alcuni versi, alla *via moderna* e, per dir così, esperienzialista seguita dal suo pensiero: cfr. Coleman (1995: 56, 60). Ciò nondimeno, come si vedrà nell'estratto della lettera a Vettori del 10 dicembre riportato nel testo appena più in basso, Machiavelli tradisce una latente inclinazione a *voler credere* nella possibilità di una convergenza

chenosi storica, cioè uno svuotamento del male insito nella convivenza sociale e l'incarnazione politica della ragione. A mio giudizio, seppure paradossalmente, è questa "indicibile possibilità" che conferisce a Machiavelli la determinazione per gettare il suo sguardo lucido e quasi avalutativo sulla realtà polifonica e dissonante della condizione umana e politica. Tutto, in vista di quella possibilità, può trasformarsi in mezzo, divenire funzione, essere esposto alla ri-categorizzazione, tramutarsi in segno per essere manipolato quale elemento di un rigenerato contesto di significazione. L'idea di repubblica è per Machiavelli come l'Itaca di Ulisse: una meta che relativizza la presenzialità dei concetti e delle apparenze presenti, proiettando il senso della loro evidenza empirica nella prospettiva di un futuro possibile¹⁵.

La prudenza Machiavelliana, la sua ironia, persino il suo sarcasmo, sembrano operare come vaccini contro le possibili tentazioni di trasfigurare il suo sguardo verso il domani in una narrazione comprendente, in una filosofia della storia. Fare il futuro, costruire la repubblica, arginare la bestialità umana negli affari politici, è una fatica che va affrontata cognitivamente ma passo passo. Machiavelli demistifica ogni velleità profetica della teologia morale medievale, ogni rassicurazione, pur non abdicando alla disposizione alla fede inerente in ogni anelito di conoscenza. La sua è però una fede pragmatica, da formica operaia, che pondera sui percorsi per la costruzione del formicaio della repubblica. Tutto questo nonostante il presente, l'ineffabile alternarsi della *fortuna*, l'imprevedibile combinarsi delle contingenze, lo inducano, a intermittenza e contraddittoriamente, ad ammettere anti-providenzialmente che la realizzazione del progetto repubblicano e soprattutto il suo mantenimento potrebbero rivelarsi, forse, un'assurda illusione.

In questo senso, la discesa nella grotta di Montesinos è per Machiavelli il periodo di esilio da Firenze, lo stesso durante il quale *butterà giù* "Il Principe" e ne darà notizia a Francesco Vettori, in un'accurata lettera dalla quale traspaiono, insieme, il suo disincanto e una quasi ingenua personificazione della sorte, del dovere di essa di non tradire ingiustamente le migliori aspettative, i meriti degli esseri umani che si votano alla conoscenza e alla perigliosa costruzione del bene. Siamo nel 1513; è il 10 dicembre quando Machiavelli, così scrive a Vettori, descrivendo la sua *amara* giornata:

Mangiato che ho, ritorno nell'hosteria: quivi è l'hoste, per l'ordinario, un beccaio, un mugnaio, dua fornaciai. Con questi io m'ingagliofo per tutto di giuocando a cricca, a trichetrach, e poi dove nascono mille contese e infiniti dispetti di parole iniuriose; et il più delle volte si combatte un quattrino e siamo sentiti nondimanco gridare da San Casciano. Così rinvolto in tra questi pidocchi traggio el cervello di muffa, et sfogo questa malignità di questa mia sorta, sendo contento mi calpesti per questa via, per vedere se la se ne vergognassi.

normativa tra sorte e giustizia. Inclinazione mortalmente contraddittoria, se vista alla luce fredda della ragione e giudicata secondo un criterio di coerenza sistematica; pittoricamente ed eroicamente umana, se considerata sotto il profilo etico e, prima ancora, emotivo-esistenziale.

¹⁵ L'analogia con un'Itaca quasi-metafisica rimanda all'*Utopia* di Thomas More, nella quale modello ideale, di ascendenza platonica, e *mediocrità* del reale finiscono per venire a patti sullo sfondo di una riconosciuta, inestirpabile imperfezione delle vicende umane, della storia, culminando nella conclusione che il *minor male* e il suo perseguimento siano l'unica cifra esistenziale della convivenza sociale. Su questi profili, anche per un raffronto tra Machiavelli e More all'interno del contesto della cultura politica del '500, cfr. Barbuto (2007). Sugli aspetti epistemologico/cognitivi dell'Odissea e sulla relazione tra parola e mondo, linguaggio ed esperienza, scandagliati in quell'opera fondativa del pensiero occidentale, rinvio a Ricca (2011).

Venuta la sera, mi ritorno a casa et entro nel mio scrittoio; et in sull'uscio mi spoglio quella veste cotidiana, piena di fango et di loto, et mi metto panni reali et curiali; et rivestito condecientemente, entro nelle antique corti degli antiqui huomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo che solum è mio, et ch'io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro, et domandarli della ragione delle loro actioni; e quelli per loro humanità mi rispondono; e non sento per 4 hore di tempo alcuna noia, sdimentico ogni affanno, non temo la povertà, non mi sbigottisce la morte: tucto mi transferisco in loro. E perché Dante dice che non fa scienza senza lo ritenere lo havere inteso, io ho notato quello di che per la loro conversatione ho fatto capitale, et composto uno opusculo *De principatibus*, dove io mi profondo quanto io posso nelle cogitazioni di questo subbietto, disputando che cosa è principato, di quale spetie sono, come e' si acquistano, come e' si mantengono, perché e' si perdono. E se vi piacque mai alcuno mio ghiribizzo, questo non vi doverrebbe dispiacere; et a un principe, et maxime a un principe nuovo, doverrebbe essere accetto: però io lo indirizzo alla Magnificentia di Giuliano. Filippo Casavecchia l'ha visto; vi potrà ragguagliare in parte et della cosa in sé et de' ragionamenti ho hauto seco, anchor che tuttavolta io l'ingrasso et ripulisco.¹⁶

Con il suo “Principe”, Machiavelli, però, non mente al pari di Chisciotte. Come dicevo, non può permetterselo perché *lui è vero*. Cerca invece una via, forse con un gigantesco sforzo di comicità. Suoni quest'ultima considerazione come una proposta. Perché non pensare al “Principe” in chiave kafkiana? Un'atroce satira sulla natura umana, riecheggiata non troppo dopo dal *Leviatano* di Hobbes¹⁷. Opere scritte per indurre gli esseri umani a farsi beffe di se stessi, a vedersi come bestie, così da trovare la forza, la coscienza, per risalire il sentiero di una convivenza che s'incarichi da sé del proprio futuro, senza affidarsi in modo auto-esonerante a una mano divina che comunque non può intervenire senza il loro aiuto, senza il loro invito co-partecipante. Machiavelli trova la forza di uscire dalla palude. Una palude che egli vede, con il suo sguardo consapevole e istruito, intrappolare in sé sia il destino delle società umane, sia quello suo personale. Il riso machiavellico è in ciò davvero sarcastico e quasi diabolico. Basta seguirlo in groppa alle sue parole attraverso una breve carrellata di citazioni per cogliere l'inclinazione al doppio-senso che pervade il suo dire amaro e pragmaticamente veggente.

Machiavelli, *Il principe*, XVIII

Dovete adunque sapere come sono dua generazione di combattere, l'uno con le legge, l'altro con la forza: quel primo è proprio dello uomo, quel secondo delle bestie; ma perché el primo molte volte non basta,

¹⁶ Machiavelli (2018: 2875-76).

¹⁷ La possibilità di una lettura in chiave satirica sia di Machiavelli, sia (e nonostante le differenze) di Hobbes e delle loro rispettive retoriche *bestiali*, oltre a essere connessa alla tradizione etico-didascalica dei bestiari medievali e rinascimentali, può anche ricondursi a un peculiare stile indiretto adottato sovente in quell'epoca nel comunicare il proprio pensiero, anche per barcamenarsi tra intelligenza e patibolo, così da indurre il lettore a ricercare in se stesso (quasi maieuticamente) il senso di ciò che leggeva, piuttosto che ad assorbirlo *de plano*. In questo senso – benché resa oggetto di aspre critiche – mi sembra molto interessante la proposta di Benner (2009: 340 ss., 438-440, 484-486, ma *passim*). La critica di fondo orbita attorno all'idea che abbandonando il terreno filologicamente rassicurante dell'interpretazione letterale si darebbe la stura a una sorta di anarchismo ermeneutico, tale da legittimare qualsiasi senso alle parole di un autore. Questo rilievo, logicamente non eccezionale, prova tuttavia troppo, a mio parere, dal punto di vista della pratica ermeneutica se confrontata con la varietà degli stili espositivi o rappresentativi presenti in letteratura, compresa quella parenetica. Nella produzione letteraria occidentale, da Esopo in avanti, passando per Aristofane e Plauto, fino appunto ad arrivare a Kafka, se la tesi dell'interpretazione letterale, legata al significato evidente, fosse da difendere a tutti i costi, allora ci ritroveremmo di fronte a testi da ritenere, a turno, banali, scellerati, perversi, insensati. Giudizio analogo meriterebbero quindi i fiumi di carta impiegati dalla critica per portare alla luce e rendere accessibili ai lettori meno smalzati o attrezzati i significati impliciti o indirettamente indicati dai testi di questi e infiniti altri autori.

bisogna ricorrere al secondo: pertanto a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e lo uomo. Questa parte è suta insegnata a' principi copertamente dalli antiqui 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 costudissi; il che non vuol dire altro, avere per precettore uno mezzo bestia e mezzo omo, se non che bisogna a uno principe sapere usare l'una e l'altra natura, e l'una senza l'altra non è durabile.¹⁸

Machiavelli, *Il principe*, XVII

Nasce da questo una disputa, s'elli è meglio essere amato che temuto o econverso. Respondesi che si vorrebbe essere l'uno e l'altro; ma perché elli è difficile accozzarli insieme, è molto più sicuro essere temuto che amato, quando si abbi a mancare dell'uno de' dua, perché delli òmini si può dire questo generalmente, che sieno ingrati, volubili, simulatori, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno, e, mentre fai loro bene, sono tutti tua, offeronti el sangue, la roba, la vita, e' figliuoli, come di sopra dissi, quando el bisogno è discosto, ma, quando ti si appressa, e' si rivoltano; e quel principe che si è tutto fondato in sulle parole loro, trovandosi nudo di altre preparazioni, rovina, perché le amicizie che si acquistono col prezzo e non con grandezza e nobilità di animo, si meritano, ma elle non si hanno, e a' tempi non si possano spendere e li òmini hanno meno rispetto ad offendere uno che si facci amare che uno che si facci temere, perché l'amore è tenuto da uno vincolo di obbligo, il quale, per essere li òmini tristi, da ogni occasione di propria utilità è rotto, ma il timore è tenuto da una paura di pena, che non ti abbandona mai.¹⁹

Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, I, 2

[Dove Machiavelli discorre del trascolorare ciclico della monarchia in aristocrazia, quindi in democrazia, per tornare alla monarchia: e questo perché la monarchia degrada in tirannide; l'aristocrazia in oligarchia; la democrazia in caos o "oclocrazia"].

Nacquono queste variazioni de' governi a caso intra gli uomini: perché nel principio del mondo, sendo gli abitatori radi, vissono un tempo dispersi a similitudine delle bestie; dipoi, moltiplicando la generazione, si ragunarono insieme, e, per potersi meglio difendere, cominciarono a riguardare infra loro quello che fusse più robusto e di maggiore cuore, e fecionlo come capo, e lo ubedivano. Da questo nacque la cognizione delle cose oneste e buone, differenti dalle perniziose e ree: perché, veggendo che se uno noceva al suo beneficatore, ne veniva odio e compassione intra gli uomini, biasimando gl'ingrati ed onorando quelli che fussero grati, e pensando ancora che quelle medesime ingiurie potevano essere fatte a loro; per fuggire simile male, si riducevano a fare leggi, ordinare punizioni a chi contrafacessi: donde venne la cognizione della giustizia. La quale cosa faceva che, avendo dipoi a eleggere uno principe, non andavano dietro al più gagliardo, ma a quello che fusse più prudente e più giusto. Ma come dipoi si cominciò a fare il principe per successione, e non per elezione, subito cominciarono li eredi a degenerare dai loro antichi; e, lasciando l'opere virtuose, pensavano che i principi non avessero a fare altro che superare gli altri di sontuosità e di lascivia e d'ogni altra qualità di licenza: in modo che, cominciando il principe a essere odiato, e per tale odio a temere, e passando tosto dal timore all'offese, ne nasceva presto una tirannide.²⁰

Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, I, 3

Come dimostrano tutti coloro che ragionano del vivere civile, e come ne è piena di esempli ogni istoria, è necessario a chi dispone una republica, ed ordina leggi in quella, presupporre tutti gli uomini rei, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro, qualunque volta ne abbiano libera occasione; e quando alcuna malignità sta occulta un tempo, procede da una occulta cagione, che, per non si essere veduta esperienza del contrario, non si conosce; ma la fa poi scoprire il tempo, il quale dicono essere padre d'ogni verità.²¹

¹⁸ Machiavelli (2018: 868).

¹⁹ Machiavelli (2018: 865).

²⁰ Machiavelli (2018: 315-316).

²¹ Machiavelli (2018: 319-320).

Da questi brani traspare il carattere perifrastico dell'ordine politico/antropologico immaginato da Machiavelli, anche nel suo rapporto evolutivo rispetto al mondo animale – una possibilità di evoluzione che rivela l'obiettivo implicito di porre rimedio alla descritta ciclicità delle forme di governo²². Da un certo punto di vista, si tratta di un ordine inventato e costantemente reinventato a cavallo dell'attraversamento della distinzione tra umano e bestiale. Un attraversamento che definisce il confine nel momento stesso in cui lo valica. Lo sguardo che accompagna questo passaggio trasformativo è solo a-moralisticamente disincantato e quasi meccanicistico nel disegnare una continuità tra mondo animale e mondo umano, tra passioni bestiali e pensiero morale. Per alcuni versi, sembrerebbe intonarsi persino con il panteismo Spinoziano. Tuttavia, l'armonizzazione delle difettività umane e naturali in un tutto sapientemente ordinato e orchestrato poteva apparire a Spinoza una sorta di metafora dell'unità di senso immanente al reale e coincidente con l'Essere, con il suo *Deus sive Natura*. Quel continuismo tra uomo e animale sospetto derivi invece a Machiavelli dall'eco della tradizione dei bestiari medievali, ancora ben vivi nell'immaginario del Cinquecento (basti pensare al bestiario di Leonardo)²³. Nei bestiari del Medioevo l'unità di senso ricondotta a Dio era matrice della continuità connotativa tra gli esseri viventi ma era utilizzata in termini dialettici e ironici, avvalendosi di una metafora retroversa, utilizzata al fine di definire l'umano (buono) per differenza rispetto all'umano animalizzato. In altre parole, si animalizzava l'umano per poi riumanizzarlo in contrasto con i tratti teatralmente enfatizzati nelle bestie. Anche in Machiavelli si rintraccia l'invenzione creativa, che trova la sua veridicità nel futuro, nell'equilibrio della gestione politica, nel rimedio istituzionale alla bestialità umana: un rimedio che è – come anticipato – riconfigurazione paziente e modesta delle categorizzazioni rispetto alle quali si calcola la devianza dell'umano e l'ineffettività pratica di quelle stesse categorizzazioni.

L'ironia beffarda di Machiavelli è segno d'incertezza. Ed è un'incertezza proto-moderna proprio perché costituisce il presupposto per la conoscenza, il gradino di passaggio tra il saputo e il sapere, intendendo quest'ultimo come coincidente con il processo di conoscenza, con il suo inerente e itinerante rinnovarsi e fondarsi su se stesso. Si tratta di qualcosa di profondamente diverso dal continuismo olistico e panteistico di Spinoza, che legge nell'essere umano e nelle sue imperfezioni il segno di una contraddizione auto-dissolventesi nella prospettiva dell'intrinseca perfezione della

²² In questo senso, cfr. il cruciale saggio di Del Lucchese (2012). In questo lucidissimo testo, l'autore analizza la cosmologia machiavelliana, fortemente ispirata da Lucrezio e in contrasto con l'*anacyclosis* deterministica polibiana, in cui necessità e caso si compongono in un quadro in cui l'esercizio della virtù e della conoscenza consente all'essere umano e al suo agire politico di cogliere l'occasione per concorrere a influenzare il corso degli eventi e commutare l'instabilità dovuta al mutevole avvicinarsi della fortuna in stabilità. A commento del passo del cap. XXV del *Principe* (Machiavelli 2018: 897), dove si allude alla metafora dei "fiumi rovinosi" riferita all'incedere degli eventi, così chiosa Del Lucchese: "Nessuna azione è in nostro potere se la virtù non è sufficiente e l'occasione non è colta, mentre ogni azione è in nostro potere se la virtù è preparata e riesce a cogliere l'occasione."

Non è affatto una soluzione scettica, quindi, ma la cifra e la dichiarazione di un realismo radicale. Nessuna illusione di poter frenare il fiume rovinoso degli eventi a nostro piacimento, ma la possibilità di prevenirlo preparandosi a fronteggiarlo". Per una lettura eccentrica e deterministica della cosmologia di Machiavelli, fondata sui suoi legami con l'astrologia e la medicina intesa come "scienza degli umori del corpo umano", cfr. Parel (1992).

²³ Sui bestiari medievali e sulla relazione tra essi e l'evoluzione dell'idea di "diritti naturali", cfr. Ricca (2018); Jacoviello (2018), e le indicazioni bibliografiche contenute in entrambi gli scritti.

Natura/Dio e del suo ordine immanente²⁴. Spinoza non accetta il mondo com'è *solo* per porvi rimedio, per agire come un artista condannato a rimodellare infinitamente la sua opera: qual è invece il governante immaginato da Machiavelli (un governante che è metonimia dell'intero sapere politico). Per Spinoza l'imperfezione non deve necessariamente trovare soluzione, semplicemente perché essa rimane comunque funzionale a una perfezione che la sovra-determina, la ingloba in un'armonia di cui essa è parte e che l'uomo non può scorgere se non – come si legge nella terza parte dell'*Etica* – per mezzo di un'intuizione quasi sovrumana, quasi visionaria e per questo liberatoria.

Nonostante la sua *speranzosità* e la resilienza in essa della visione salvifica cristiana, in Machiavelli sembrano riconoscersi i tratti di quella che Blumenberg definiva *La legittimazione dell'età moderna*. Prendendo a prestito da Giovanni Leghissa un'icastica sintesi delle matrici e degli esiti di questa legittimazione, essa va intesa nel senso che la modernità genera una sorta di

mutazione antropologica: ciò che la modernità pone in essere, infatti, mostra la sua efficacia soprattutto sul terreno di una diversa percezione di sé, non lasciandosi ricondurre né a un semplice mutamento di paradigma, né alla rivitalizzazione dell'ideale antico della teoria come strumento di appagamento del bisogno umano di conoscere e di essere felici. Che questa diversa percezione di sé possa poi avere *anche* una valenza religiosa, lo si vede bene nel senso ultimo che la nozione di *Selbstbehauptung* [auto-assertività]: povero di verità, e quindi costretto ad affidarsi alle sole risorse del metodo, l'autore del gesto di autoaffermazione sa che non può aspettarsi nessuna salvezza, né in questo né in qualsiasi altro mondo, e cerca quindi di venire a capo della propria finitezza trasformandola in *chance* positiva, in limite che da metro per valutare l'efficacia dei processi di razionalizzazione e di metaforizzazione del mondo della vita²⁵.

La (proto-)modernità in Machiavelli sembra nascere già segnata dall'autocritica, dalla tendenza a considerare il proprio presente come una conseguenza del futuro e la realtà come oggetto di comprensione secondo una significazione affidata alle conseguenze (di là da ogni presunta fallacia naturalistica, che nasconde in sé la ben più grave fallacia analitica²⁶ o assiomatica, causa a sua volta della denunciata dialettica dell'Illuminismo)²⁷. Nel pragmatista *ante-litteram* che mi sembra di scorgere in Machiavelli – mi si conceda questo anacronismo – non v'è fallacia naturalistica poiché il soggetto conoscente è implicato in ciò che consegue semplicemente perché non può evitare di trasformarsi insieme al mondo in cui e su cui opera. Incertezza e fede così si gemellano; e ancora, la libertà si

²⁴ Cfr., ad es., Spinoza, *Ethica*, Parte Quarta, *Della Schiavitù umana, ossia della forza degli Affetti*, Proposizione LVII, Scolio). Parlando della superbia e della sottovalutazione di sé, constatata – ricorrendo per l'ennesima volta alla metafora del triangolo e dell'immanenza a esso degli angoli: “E queste cose seguono da questo affetto tanto necessariamente quanto dalla natura di un triangolo segue che i suoi tre angoli siano uguali a due retti; e dianzi ho detto che chiamo cattivi questi e simili affetti, in quanto pongo mente soltanto all'umana utilità. Ma le leggi della natura riflettono il comune ordine della natura di cui l'uomo è parte; il che ho voluto segnalare qui di passaggio affinché qualcuno non stimasse che qui ho voluto raccontare i vizi e le vicende assurde degli uomini e non invece dimostrare la natura e le proprietà delle cose. Infatti, come ho detto nella Prefazione della Terza Parte, considero gli affetti umani e le loro proprietà alla stregua delle altre cose naturali. E in verità gli affetti umani indicano la potenza e l'arte se non degli uomini, almeno della natura non meno di molte altre cose che ammiriamo e della cui contemplazione ci dilettiamo”.

²⁵ Leghissa (2002: 17).

²⁶ Una fallacia resa oggetto di diffusa denuncia da parte del pragmatismo americano e culminata nella critica dei giudizi analitici proposta dal punto di vista logico da Quine (2004).

²⁷ Il riferimento è, ovviamente, alla celebre opera di Horkheimer, Adorno (2010), *Dialettica dell'Illuminismo*. Sul rapporto tra scuola di Francoforte, critica della modernità e interpretazioni “presentificanti” di Machiavelli, cfr. Grady (2002: 20).

congiunge alla conoscenza e alla consapevolezza che la prima non può darsi senza creatività, senza l'attraversamento e la riconfigurazione delle categorie già prodotte dalla cultura e dall'esperienza, e senza prendere su di sé il peso delle incognite e dei rischi che tutto ciò comporta. La libertà in Machiavelli è anche prudente coraggio, persino il coraggio d'essere scandalosi, se è necessario schiodando coloro che non *pre*-vedono dal torpore di una fede nel passato, nel "già-stato", in giudizi tanto tralattati quanto ormai esausti e, per questo, esposti a una spudorata strumentalizzazione opportunistica²⁸.

A questo punto immagino che si potrebbe chiedere cosa abbia a che fare la dimensione psico-cognitiva della libertà con la libertà politica. La mia risposta è che senza fissare preliminarmente i termini della relazione tra libertà e attività cognitiva, e come questa concorra a definire mondo e soggettività, ogni discorso sulla libertà politica sia destinato a rivelarsi privo di senso. Ed è così, tra altre innumerevoli ragioni, perché quando si mettesse tra parentesi la dimensione cognitiva nell'essere liberi, allora si scambierebbe ineludibilmente la libertà con i gesti che la integrano e *definiscono* secondo quanto è stato già fissato all'interno di ogni determinato contesto culturale. In poche parole, la morte della libertà. Del resto, nemmeno la libertà negativa sfugge a questo cappio reificante, dal momento che anch'essa esige la definizione dei suoi contenuti, di ciò che sotto il suo ombrello si è liberi di fare senza subire interferenze. Non si può né riconoscere né proteggere alcuna libertà, per quanto negativa essa sia, senza definirla. Tuttavia è esattamente nella possibilità di modificare concettualmente la definizione dei contenuti della libertà che s'accende il superamento del limite e con esso il senso di liberazione, l'essere e del sentirsi liberi in sintonia con il carattere dinamico, innovativo di entrambi. Questa innovatività va tuttavia costruita nella comunicazione e nell'invenzione inter-relazionale. Diversamente, l'innovatività diventerebbe indistinguibile dal puro arbitrio e far quel che si vuole si tramuterebbe presto in mero potere sull'Altro. La comprensione degli ostacoli posti agli altri individui dalle declinazioni maggioritarie o culturalmente imperanti di cosa sia un atto libero è fondamentale per assicurare alla libertà il momento della liberazione. Liberazione e collettività/comunità stanno insieme soltanto se coordinate nello spettro della traduzione tra le diversità. Né la legge, come orizzonte della libertà comune di non subire arbitri; né la libertà negativa, come non oppressione, garantiscono che all'ombra del rivendicare il proprio essere liberi, nel suo stesso grembo, si annidi l'esercizio di un potere antagonistico ed escludente, consumato *contro* l'Altro da Sé.

²⁸ Cfr. *Principe*, VI: "E debbasi considerare come non è cosa più difficile a trattare, né più dubbia a riuscire, né più pericolosa a maneggiare che farsi capo a introdurre nuovi ordini, perché lo introduttore ha per nimico tutti quelli che delli ordini vecchi fanno bene, e ha tepidi defensori tutti quelli che delli ordini nuovi farebano bene; la quale tepidezza nasce parte per paura delli avversarii che hanno le leggi dal canto loro, parte dalla incredulità delli òmini, 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 inimici hanno occasione di assaltare, lo fanno partigianamente, e quelli altri defendano tepidamente, in modo che insieme con loro si periclita." (Machiavelli 2018: 822).

3. Il problema del “male” e l’aratro della storia

Il nascondersi della brama di potere sull’Altro in seno alla libertà, il suo acquattarsi tra le pieghe dell’incrociarsi interpersonale dell’azione individuale, solleva un problema più ampio, che progressivamente il pensiero moderno tenterà di esorcizzare, dissimulare, rendere invisibile nel contrasto con la luce abbagliante della ragione²⁹: è il problema del male. Bisognerà attendere l’Olocausto perché parlare della presenza quasi stregata, scientificamente intrattabile del male nella natura umana, torni possibile, non intellettualmente interdetto. Machiavelli non ha questo problema, non lo avverte. Il suo essere moderno è pre-illuministico, persino pre-empirista. Si potrebbe dire che egli giaccia a cavallo tra Medio-Evo e Modernità. Questo *stare-tra*, in groppa alle due epoche (benché vissuto inconsapevolmente), sorregge in lui la pragmatica prudenza che contraddistingue il suo impegno di speranzoso architetto della politica. Tuttavia, piaccia o no, a proiettare l’ombra lunga del male e della sua presenza nella storia è l’altro capolavoro letterario che, insieme all’Odissea, torreggia nell’immaginario occidentale: il Genesi.

Io non credo possa comprendersi il messaggio di Machiavelli senza parlo a confronto con il Genesi e con l’antropologia della malvagità che in esso è elaborata e proposta come misura di auto-comprensione alle generazioni future che si sarebbero succedute nel il solco della cultura ebraico-cristiana. Il coraggio, la sincerità e persino la spietata lucidità di Machiavelli acquistano nitidezza se collocate sullo sfondo delle vicende mitiche e archetipiche narrate in quel testo³⁰.

Non v’è parola di Machiavelli che – almeno ai miei occhi – non sgorgi da un profondo interrogativo innanzi tutto esistenziale. E cioè: accade qualcosa di buono nel mondo che non sia impastato di male? La risposta negativa a questa domanda e l’apparente accettazione delle sue implicazioni – il cinismo di Machiavelli consegnatoci dalla vulgata – sono la chiave per decifrare la sua visione costruttiva del futuro e della politica. Credo sia così innanzi tutto per una ragione epistemica. Con i suoi paradossi bestiali, egli sembra ammonirci che non è facile distinguere il bene

²⁹ Sull’aspetto dissimulatorio del liberalismo moderno con riguardo al potere e al male in esso annidato cfr. le variazioni filosofico-politiche su Machiavelli proposte da Merleau-Ponty (2015). La critica di Merleau-Ponty si ritrova in tutto il filone della critica marxista, prima, e post-strutturalista/ post-modernista, poi. Su questi temi cfr. Grady (2002: 1-24). Tuttavia, Merleau-Ponty sembrerebbe rintracciare in Machiavelli una sorta di via d’uscita, un orizzonte (possibile) di sintesi tra dimensione pubblica e privata in grado di sventare il dominio e il conseguente svuotamento del soggetto da parte dell’ideologia dominante: condizione che si ritrova senza apparenti vie di scampo, ad esempio, in Althusser (1999). Per una lettura combinata di Merleau-Ponty e Althusser con riguardo a Machiavelli, cfr. Busk, Portella (2017): dove il machiavellico volto nascosto del liberalismo viene svelato, però, al prezzo di un’exasperazione in negativo della lettura dell’autore e delle sue implicazioni per il pensiero e la prassi politica liberale così come prefigurate da Merleau-Ponty. Per una lettura critica della de-soggettivazione imputata alla modernità e alle sue forme di discorsività da Foucault e Lyotard, unitamente a tutti i filoni di ricerca ispiratisi a questi autori nei diversi ambiti disciplinari, cfr. Grady (2002).

³⁰ A questo riguardo cfr. il “capitolo” *Dell’ambizione* – (Machiavelli, 2018: 2481-2486) – dove si ripercorrono le vicende bibliche relative alla creazione, alla caduta e alla comparsa del conflitto tra Abele e Caino, imputate alle “duo furie” dell’ambizione e dell’avarizia: da intendersi, rispettivamente, come la tensione umana alla realizzazione di fini e come l’inclinazione a desiderare quel che non si ha, e persino che ancora non c’è, e al riprodursi infinito della percezione di questa assenza (che è, per certi versi, un aspetto intrinseco anche al desiderio di conoscere e alla possibilità di percepire valori/fini, e quindi il bene stesso). Su questo capitolo e sulla sua importanza per l’interpretazione del pensiero machiavelliano, cfr. Sasso (1997: 3-29). Cfr., anche, per un’interessante rilettura critica delle posizioni di Sasso, e della vena di ottimismo da egli rintracciata in questo “capitolo”, Sartorello (2005/2011); e, più in generale, Torres (2018).

dal male. Nulla di ciò che è buono, è integralmente tale, almeno se riguardato in tutte le sue connessioni e implicazioni. Nulla. Servirebbe agli umani un altro mondo, un'altra mente e un altro cuore, una dimensione dove il bene non si limita a esistere, ma è e satura il cosmo esistenziale: cioè, è inerente alle cose e le ingabbia nella sua assoluta immanenza. Un mondo senza Alterità. Un Eden, appunto (quantunque l'Eden biblico non escluda almeno come possibilità l'Alterità, schiudendo così le porte alla "caduta")³¹. Forse il più importante messaggio del Genesi – pienamente raccolto dal Machiavelli proto-moderno – è proprio questo. Ed è un messaggio radicalmente tragico. Esso significa, semplicemente e disperatamente, che il bene non può "essere", non può ricolmare immanentemente l'universo, coesistendo con la sua conoscenza da parte di un essere intelligente. È così perché quella conoscenza implica un cosmo popolato dal male, dall'esperienza del male e dalla sofferenza per le sue conseguenze. Perciò il bene conoscibile è un bene che può anche essere presente ma solo a metà o parzialmente: e per questo si offre a essere trattato come un'ipotesi speculativa, una rappresentazione, ma anche come un'ombra fugace, un apprezzamento che diventa ipotesi e forse sogno nel momento stesso in cui si fa fine, progetto, imperativo. Quel sogno deve tuttavia la sua identità concettuale, il suo senso, al suo essere integralmente parte di una dialettica dell'assenza: cioè alla conoscibilità del bene grazie e solo grazie alla circostanza di poterlo sperimentare come non-esistente, mancante, non coincidente con una realtà necessaria (qualsiasi cosa ne pensino pensatori olistici come Spinoza, Leibniz, Hegel ecc.): una realtà che trascende lo sguardo e il giudizio degli uomini, benché sia da essi perseguibile. Di riflesso, tuttavia, quella perseguibilità implica inevitabilmente il male di quel che andrebbe modificato per realizzare il bene, per trattarlo appunto come un fine/valore, come matrice della morale e dell'azione umana. Conclusione: per potere essere in modo totale, cioè l'unico modo di "essere assolutamente", il bene dovrebbe semplicemente "essere", e dunque rimanere inconoscibile e sconosciuto (almeno da parte degli esseri umani): attuato inconsapevolmente ma non-rappresentabile e quindi non-perseguibile. La condizione di assoluta innocenza, appunto. Un'innocenza radicale ma accompagnata dalla (tacita) garanzia di essere abitata di per sé dal bene; giacché potrebbe anche esservi un'innocenza malvagia, almeno se osservata *per absurdum* dall'abisso del nostro essere "caduti" e quindi già invischiati nell'opposizione dialettica tra bene e male. Nello stato di assoluta innocenza, invece, tutto semplicemente "è", *prima di* oppure *di là da* ogni possibile connotazione in termini di bene o male.

Dunque... Dunque, nulla. Sembrerebbe che senza dialettica non possa esservi ricerca del bene; come a dire, secondo il trito adagio: liberi perché fallibili. E tuttavia è un circuito, questo, destinato inevitabilmente a collassare su se stesso a meno che l'essere umano non si faccia e si pensi co-autore della creazione, un suo prolungatore. Per lui resta comunque impossibile distinguere il bene dal male specchiati nelle cose del mondo, ancorché gli si conceda in astratto di poter attingere a queste categorie o, se non altro, di intuirle. Forse il bene consiste nel suo apparire fugace, nell'atto stesso della manifestazione, in quell'istante che regala la sensazione di una completezza comunque destinata a decadere, a far riemergere il negativo che l'ha resa possibile e che prima o poi riguadagna la superficie, connotando ed erodendo ogni bene.

³¹ Sulla possibilità che *ambizione* e *avarizia*, radici del male, siano onnipresenti nella creazione, e dunque che l'inclinazione al desiderio abiti anche nell'Eden cfr. Sartorello (2005/2011). È interessante confrontare questa lettura del Capitolo "Ambizione" con le considerazioni di Merleau-Ponty (2015) sulla relazione fenomenologica *Ego/Alter* quale radice del conflitto e fonte della sua possibile gestione in vista, se non del bene, dell'ordine sociale.

Su questo problema dal sapore eracliteo, riguardato nello specchio del *Principe* di Machiavelli ma anche di tutte le altre sue opere, sembrerebbe restare ben poco da aggiungere. L'essenziale sembra sia stato già scritto, già pensato. Tuttavia l'umanità, ignara, parrebbe non saperlo; frattanto procede nel suo vivere, come può, chissà verso quale dove. Perché lo faccia è un mistero. Un mistero che nemmeno il principio di auto-conservazione giova a giustificare, poiché il *conatus* intrinseco al semplice proseguire a vivere urta, almeno nelle società tecnologicamente più avanzate, con la disillusione, la sfiducia consumata nei confronti della promessa baconiana e delle sue epigoni progressiste. Nulla che abbia a che fare con il vivere può giungere a liberare l'umanità dal male e dalla sofferenza. Per farlo, dovrebbe privarla della conoscenza ma ciò annichilirebbe il senso di quella liberazione. Forse, la storia della cultura ebraico-cristiana (e delle sue trasfigurazioni secolarizzate) è iniziata e finita nel giorno stesso in cui qualcuno ha concluso la scrittura del Genesi³². Il resto è solo un ammasso di "appendici", di "glosse" a quel testo che annienta la conoscenza pur restituendocela come qualcosa di talmente inerente all'umano da renderla assurdamente irresistibile, assolutamente bella. Rovesciando Dostoevskij, parrebbe doversi concludere che la bellezza non salverà il mondo. La bellezza semplicemente lo ha già salvato, solo che gli umani, nel loro complesso, non se ne sono accorti. E il "principe" di Machiavelli, metà uomo, metà bestia, sta lì a ricordarcelo con tragica ironia³³.

Il male che popola la conoscenza del bene e la sua libera scelta, giacché senza conoscenza non può esserci libertà, è forse il motore stesso del rigenerarsi continuo della conoscenza e quindi della libertà. Un paradosso? Una beffa esistenziale che divora l'intera storia umana? Forse. Non si trascuri però che al pari della conoscenza anche la matrice della libertà abita sempre nel futuro. L'eroismo della conoscenza e della libertà consiste nel saper guardare l'orrore del mondo e oltre esso. Quell'eroismo può esprimersi anche nella capacità di ridere beffardamente e piangere malinconicamente di esso, ma senza rinunciare all'infinito, forse inutile e comunque irresolutivo tentativo di *continuare a salvarlo*. Machiavelli è estremo ed enigmatico maestro in quest'arte. Estremo perché accetta di lottare per qualcosa che a tratti appare a lui stesso impossibile³⁴; enigmatico perché sovente è impegnato a tracciare una distinzione netta tra sfera pubblica e sfera privata, tanto da indurre una robusta corrente della critica a intravedere nelle sue opere l'irriducibilità della morale privata a quella pubblica, delle virtù cristiane alla virtù politica³⁵. La distinzione, paradossale, è in lui

³² ... o forse, per seguire il Machiavelli dei *Discorsi*, II, 5 (Machiavelli 2018: 478-480), secondo l'interpretazione di Sasso (1987) assertore dell'eternità del mondo, con la *originaria* scrittura del Genesi il mondo non è mai iniziato né finito. Quasi che quel testo, nella sua stupefacente onnicomprensività e profondità, avesse immortalato e insieme co-generato un istante eterno, una "figurazione" immanente alla creazione, un'icona semanticamente tanto potente da fungere da sorgente ed epitome di tutte le sue implicazioni; e, quindi, tale da assorbire in sé anche il tempo della storia, così da renderlo coincidente con il tempo di quel racconto ma dialetticamente sintetizzato nel suo senso senza inizio e senza fine (a sua volta indissociabile dalla sua comprensione da parte di un "interpretante" in senso peirceano).

³³ Sull'aspetto tragico della riflessione machiavelliana cfr. Barbieri Squarotti (1966); Villani (2008).

³⁴ Cfr. *Il Principe*, XXV (Machiavelli 2018: 897).

³⁵ Berlin (2013: 33-110) ravvisa nella separazione tra morale privata e morale pubblica, tra cristianesimo e politica (quantunque non si comprenda bene perché il Cristianesimo sia da assimilarsi alla sfera privata), l'originalità di Machiavelli. Una posizione simile si ritrova in Sasso (1980: 464-465). Tuttavia, com'è usuale, in Machiavelli si può ritrovare l'esatto opposto di quel che in uno o più passi della sua opera sembrerebbe definito con evidente e addirittura assoluta nitidezza. Sulla continuità tra sfera pubblica e sfera privata, e sulla loro influenza reciproca, cfr. Viroli (2013: 68

espressa tuttavia in modo sempre *ben temperato*, mai in termini assoluti ma sempre con un fine in vista. Un fine perseguito con ostinazione e consapevole disperazione. Machiavelli è un Alonso Quijano reale, vivente, che non può lasciarsi morire *per finta*, e così abbraccia la sfida mortale di convivere con la contraddizione, quasi ghignando tra le lacrime ma senza rinunciare a procedere e a tentare di indicare una strada, per quanto immersa nella foschia. A ciò si deve, probabilmente, il fascino, la bellezza, talora raggelante, che promana dall'incedere spietato del suo scrivere. Ancora una volta, dunque, la bellezza ha già salvato il mondo, un infinito numero di volte, ma gli essere umani, nel loro complesso, non se ne sono accorti. E uomini come Machiavelli, tarati d'intelligenza, afflitti da questo male salvifico, non possono evitare di tentare di darle nuovamente il testimone della storia.

Per concludere questo saggio, dal taglio volutamente più critico-letterario che analitico-filologico, non saprei trovare migliore conferma che nelle parole di un altro geniale, persino crudele, disperato ma sognante e non rassegnato italiano: Dino Buzzati. Esiste un suo breve racconto del 1962, dal titolo *Dolce notte*, che potrebbe porsi come introduzione a un'edizione critica del "Principe". Eccone il testo:

Dolce notte

Lei nel sonno mandò un debole lamento.

A capo dell'altro letto, lui, seduto sul divano, stava leggendo al raccolto lume di una lampada. Alzò gli sguardi. Lei ebbe un lieve fremito, agitò la testa come per liberarsi di qualcosa, aprì gli occhi e fissò l'uomo con espressione di stupore, quasi lo vedesse per la prima volta. Poi ebbe un lieve sorriso.

«Cosa c'è, cara?»

«Niente, non so perché sento una specie di inquietudine, di affanno.»

«Sei un po' stanca del viaggio, ogni volta è così, e poi hai qualche linea di febbre, non farci caso, domattina sarà tutto passato.»

Lei tacque per qualche secondo, sempre fissandolo con gli occhi spalancati. Per loro, che venivano dalla città, il silenzio della vecchia casa di campagna era addirittura esagerato. Un tale blocco ermetico di silenzio che sembrava ci fosse nascosta dentro un'attesa, come se i muri, le travi, i mobili, tutto, trattenessero il respiro.

Poi disse, quieta:

«Carlo, che cosa c'è in giardino?»

«In giardino?».

«Carlo, ti prego, già che sei ancora alzato, ti prego, dà un'occhiata fuori, ho come la sensazione che...».

«Che ci sia qualcuno? Che idea. Chi vuoi che ci sia in giardino adesso? I ladri?» e rise. «Hanno di meglio i ladri che ronzare intorno a vecchie bicocche come questa.»

«Ti prego, Carlo, dà un'occhiata.»

Egli si alzò, aprì vetri e persiane, guardò fuori, restò attonito. Nel pomeriggio c'era stato un temporale ed ora, in un'atmosfera di quasi incredibile purezza, la luna di tre quarti illuminava straordinariamente il giardino, immobile, deserto, e silenzioso perché i grilli e le rane fanno parte appunto del silenzio.

Era un giardino molto semplice, fatto di un prato liscio con un vialetto di ghiaia bianca che formava un anello, irraggiandosi in varie diramazioni: e solo intorno c'era una bordatura di fiori. Ma era pure il giardino della sua infanzia, un dolente pezzo della sua vita, un simbolo di perdute felicità, e sempre, nelle notti di luna, sembrava parlare a lui con appassionate e indecifrabili allusioni. A levante, controluce e perciò nera, una barriera di carpini traforata ad archi, a sud una bassa siepe di bosso, a nord la scala che

ss.) e, *ivi*, i riferimenti alle *Istorie*. Sul *continuum* tra sfera pubblica e sfera privata, dove la convergenza tra le due dimensioni si raggiunge in una prospettiva teleologica, cfr. Merleau-Ponty (2015).

menava all'orto e il romantico edificio del granaio, a occidente la casa. Tutto riposava in quel modo ispirato e meraviglioso con cui la natura dorme sotto la luna e che nessuno è mai riuscito a spiegare. Tuttavia, come sempre, lo spettacolo gli dava uno struggimento profondo, quasi per una bellezza espressiva ch'egli poteva si contemplare, ma non avrebbe mai potuto fare sua.

«Carlo» chiamò Maria dal letto, inquieta, vedendo che lui stava là immobile a guardare. «Chi c'è?»

Egli chiuse la finestra lasciando aperte le persiane e si volse: «Nessuno, cara. C'è una luna stupenda. Non ho mai visto una simile pace.» Riprese il libro e tornò a sedersi sul divano.

Erano le undici e dieci.

In quel momento preciso, all'estremità sud-est del giardino, nell'ombra proiettata dai carpini, il coperchio di una botola dissimulata fra l'erba cominciò a sollevarsi a scatti, spostandosi da un lato e liberando l'apertura di un cunicolo che si perdeva sottoterra. D'impeto, un essere tozzo e nerastro ne sbucò, si mise a correre con rapidità frenetica a zig-zag.

Aggrappata a uno stelo una cavalletta bambina riposava, beata, il tenero addome verde palpitando con grazia al ritmo della respirazione. Gli uncini del ragno-botola le si affondarono con rabbia nel torace, squarciandolo. Il corpicino si divincolò facendo scattare le lunghe gambe posteriori, una volta sola però. Già gli orridi rampini avevano divelto il capo e ora si immergevano nel ventre. Dagli squarci sgorgò il succo addominale che il carnefice si mise a succhiare avidamente.

Assorbito dalla demoniaca voluttà del pasto, non si accorse in tempo di una gigantesca sagoma scura che si avvicinava alle spalle. *Slac*. Stringendo ancora la sua vittima fra le zampe, il ragno scomparve per sempre nelle fauci del rospo.

Ma tutto, nel giardino, era divina quiete e poesia.

Una siringa velenosa sprofondò nella soffice polpa di una chiocciola che si stava spostando verso l'orto. Riuscì a percorrere ancora due centimetri, con la testa che girava, poi si accorse che il piede non le obbediva più e capi di essere perduta. Benché le si stesse annebbiando la coscienza, senti le mandibole della larva assalitrice che le scardinavano via furiosamente blocchi di carne, scavando caverne atroci nel suo bel corpo grasso ed elastico di cui era così orgogliosa.

Nell'ultimo palpito della obbrobriosa agonia fece ancora in tempo a notare, con un barlume di conforto, che la larva maledetta era stata arpionata da un ragno-lupo e dilaniata in un baleno.

Poco più in là, tenero idillio. Con la sua lanterna a intermittenza accesa al massimo, un lucciolone girava intorno al fisso lume di una appetitosa femminuccia, languidamente distesa su una foglia. Sì o no? Sì o no? Le si portò accanto, tentò una carezza, lei lasciava fare. L'orgasmo dell'amore gli fece dimenticare quale infreno fosse un prato in una notte di luna. Nell'atto che abbracciava la sua donna un carabo dorato con un solo colpo lo sventrò definitivamente, spalancandolo da qui fin qui. Il suo fanalino continuava a palpitare chiedendo sì o no, e il predone l'aveva già mezzo ingoiato.

In quel mentre ci fu un selvaggio tramestio a distanza di neppure mezzo metro. Ma fu questione di secondi. Qualcosa di enorme calò fulmineo e soffice dall'alto. Il rospo di prima senti un fatale spasimo nel dorso, cercò di voltarsi. Già si librava nell'aria, tra le grinfie di un barbagianni veterano.

Ma a guardare, non si vedeva niente. Tutto, nel giardino, era poesia e quiete divina.

La *kermesse* della morte era cominciata al calare delle tenebre. Adesso era al colmo della frenesia. E sarebbe continuata fino all'alba. Dovunque era un massacro, carneficina, supplizio. Scalpelli che sfondavano crani, uncini che scavezzavano gambe, scoperchiavano squame e rimestavano nelle viscere, tenaglie che schiantavano scaglie, punteruoli che infilzavano, denti che trituravano, aghi che inoculavano veleni e anestetici, fili che imprigionavano, succhi erosivi che liquefacevano gli schiavi ancora vivi. Dai più minuscoli abitatori dei muschi, i rotiferi, i tardigradi, le amebe, le tecamebe, alle larve, ai ragni, ai carabidi, ai centopiedi, su, su, fino agli orbettini, agli scorpioni, ai rospi, alle talpe, ai gufi, lo sterminato esercito degli assassini di strada si scatenava al macello, trucidando, torturando, dilaniando, squartando, divorando. Come se, in una grande città, ogni notte decine di migliaia di manigoldi assetati di sangue e armati fino ai denti uscissero dalle tane, penetrassero nelle case e sgozzassero la gente nel sonno.

Tace all'improvviso laggiù il Caruso dei grilli, accoppato malamente da una talpa. Si spegne, appo la siepe, la lampadina della lucciola fracassata da un morso di carabide. Svanisce in un singulto il canto della rana, avvinghiata da una biscia. E la farfallina non torna più a battere contro i vetri della finestra illuminata; con le ali sconciate brutalmente essa si contorce imprigionata nello stomaco del pipistrello. Terrore, angoscia,

stazio, agonia, morte, per mille e mille altre creature di Dio è il sonno notturno di un giardino di trenta metri per venti. E lo stesso avviene nelle campagne intorno, e lo stesso è di là dalle montagne che risplendono di vitrei riflessi alla luna, pallide e misteriose. E per l'intera superficie del mondo è lo stesso dovunque, appena scende la notte; sterminio, annientamento e carnaio. E quando la notte dilegua e il sole compare, un'altra carneficina comincia, con altri assassini di strada, con uguale ferocia. Così è stato dal tempo dei tempi e così sarà per i secoli dei secoli, fino alla consumazione del mondo.

Maria si agita sul letto, con rotte incomprensibili voci. Poi di nuovo spalanca gli occhi, spaventata.

«Carlo, se tu sapessi che terribile sogno ho fatto, ho sognato che qua fuori in giardino stavano uccidendo uno.»

«Be', cerca di metterti quieta, cara, adesso, vengo a dormire anch'io.»

«Carlo, non arrabbiarti, ho ancora quella strana sensazione, non so, come se fuori in giardino stesse succedendo qualcosa.»

«Che ti metti in mente?»

«Non dirmi di no, Carlo, ti prego, vorrei proprio che tu dessi un'occhiata fuori.»

Lui scuote la testa e sorride. Si alza, apre i vetri e guarda.

Il mondo giace in una quiete immensa, inondato dalla luce di luna. Ancora quel senso di incantesimo, ancora quell'arcano strugimento.

«Dormi tranquilla, cara, non c'è anima viva, non ha mai visto tanta pace.»

«Corriere della Sera», 16 settembre 1962.³⁶

Vorrei lasciare ai lettori eventuali di questo saggio un compito dal sapore borgesiano, un esercizio di finzione, appunto. Dopo aver letto Buzzati, provino a riscrivere, come fossero un autore di oggi, *Il Principe*, da cima a fondo, senza mutarne una sola parola³⁷. Se volessero davvero avventurarsi in questa impresa, non si atterriscono se il volto di Machiavelli dovesse prendere forma tra i caratteri di qualche loro pagina o se, d'improvviso, avvertissero la presenza di qualcuno accanto a sé. Niente di strano. Come accennavo, dai tempi di Esopo – e chissà... forse anche da molto prima – è lo stesso tipo che si è reincarnato o è riapparso infinite volte. Dopo il favoliere greco, Cecco Angiolieri, Hobbes, Kafka, e innumerevoli altri: sempre lui, sempre lo stesso. Nonostante tutto e ostante tutto, nulla può tenerlo lontano dal tuffarsi nell'infinita sfida fallimentare del genere umano, dal bisogno irrefrenabile di tentare di dar futuro alla speranza, dall'impegno *infondato* a spingere avanti l'aratro della storia. Neanche la morte.

Il tuffo nell'anti-etica naturalistica di Buzzati suggerisce, a questo proposito, qualcosa di più vasto di una riflessione sul male annidato, insieme alla *possibilità della virtù*, nella natura umana: il problema e anche il propellente fondamentale dell'antropologia politica machiavelliana. In effetti, la determinazione a proseguire, a guardare oltre il palcoscenico della tragedia, dell'auto-inganno e del disincanto, opera, sia in Cervantes sia in Machiavelli, sulla scorta di una lettura del mondo sociale che scatena i suoi conflitti galleggiando su una natura terrestre fors'anche matrigna ma comunque assunta come un dato, un presupposto. Una natura persino esposta alle catastrofi e nondimeno immune nel suo sussistere dal propagarsi anti-ecologico del conflitto, della guerra fra gli esseri umani, e dalle sue distruttive conseguenze.

³⁶ Ora in Buzzati (2015: 299-303).

³⁷ Il riferimento è, ovviamente, al *Pierre Ménard, autore del Chisciotte* del Borges delle *Finzioni*. Al riguardo, ancora un rinvio a Liano (2016).

Il giardino diabolicamente pennellato da Buzzati è una metafora di un mondo sia umano, sia naturale, che nel suo complesso si trova costantemente sull'orlo della conflagrazione totale, di una polifonica e onnilaterale auto-distruzione, mentre galleggia sull'illusione di una stabile, quasi incantata serenità. Vien da chiedersi, perciò: cosa ne sarebbe di Machiavelli *lo speranzoso* di fronte alla prospettiva di una catastrofe ecologica? Una catastrofe la cui artefice fosse proprio l'umanità, anche a causa del suo essere inguaribilmente, irrimediabilmente invischiata nel conflitto e quindi cieca di fronte alla prospettiva di un *diluvio esiziale, senza arcobaleni*? Porre il pensiero machiavelliano alla prova dei problemi ecologici contemporanei e di fronte alla prospettiva della sovrappopolazione mondiale forse sarebbe un colpo troppo basso. Non si può pretendere che Machiavelli fosse un veggente. Tuttavia, si tratta di una sfida più che commisurata alle conoscenze dei tanti autori di letture *presentiste*³⁸ della sua opera che ancora oggi esaltano in essa il momento di accettazione del conflitto come condizione *naturale* del vivere sociale e addirittura come motore indispensabile della libertà³⁹. La libertà – bisogna dirlo con forza – non può però essere confusa con la lotta per essa. Anzi, sovente il momento della lotta può condurre all'irrigidimento delle rappresentazioni di cosa significhi “essere liberi”, alla confusione tra l'essere liberi e i gesti, i comportamenti che il passato ha identificato come estrinsecazioni della libertà di chi ci ha preceduto: dunque, una libertà colta solo nel momento della sua estrinsecazione pubblica, pietrificata nei suoi connotati semantici già acquisiti alla cultura, resa non responsiva rispetto alla dinamica psico-antropologica del soggetto, alla sua creatività, al suo “conoscere”. Senonché è appunto lungo il confine di questa negazione implicita, persino irriflessa, del momento di conoscenza intrinseco alla libertà che il lottare per essa, per le sue forme già concettualizzate, rischia di tradursi in inefficienza. Sul crinale di questa ri-caduta nell'efficienza reificata si infrangono, a mio personale modo di vedere, tutte le tesi volte a esaltare in Machiavelli il momento del conflitto come motore della politica e, anzi, come presupposto sia della libertà sia del raggiungimento dell'ordine, inteso a sua volta come “equilibrio” tra le forze in gioco nell'arena sociale. Il conflitto, inteso in sé e per sé, è stasi conoscitiva: si combatte per quel che già è, già è stato conosciuto. Non c'è trasformazione. Il mutamento è solo apparente. Possono cambiare gli attori, potranno esserci perdenti e vincitori, ma non c'è alcun avanzamento creativo. Dello stesso segno sarebbe un ordine che si limitasse a mantenere in un equilibrio antagonistico le fazioni in gioco. D'altro canto, anche la conoscenza è, almeno in un certo senso, conflitto. Tuttavia essa è trasformativa, punta, “ambisce” a qualcosa di là dalle cortine e dagli steccati categoriali del presente. Nondimeno il suo trasformarsi non è caotico ma in cerca della comprensione di cosa sia “virtù” mediante il confronto con la mutevole esperienza, resa mobile dallo stesso agire teleologico. Simmetricamente, la stasi politica, un potere assestato e presunto sicuro, non muoverà mai alla conoscenza, all'incertezza del ricercare, all'abbandono della rassicurante ripetizione. Nondimeno, esattamente l'assenza di conoscenza finirà per produrre il dominio degli eventi, l'incapacità di farsene interpreti e co-artefici (assieme alla fortuna), e quindi la caduta incessante, ostinata, nel conflitto. Il confliggere nutrito dalla tensione verso il conoscere rigenera invece le parti in gioco, la loro soggettività, addentrandosi nel futuro.

³⁸ Sul *presentismo*, sulle sue declinazioni e usi nell'interpretazione dell'opera di Machiavelli, così come di Shakespeare e Montaigne, cfr. l'approfondita indagine interdisciplinare di Grady (2002: 3 ss.).

³⁹ Al riguardo, cfr. Esposito (1984), in cui possono rintracciarsi gli snodi seminali della successiva visione politico-filosofica sviluppata dall'autore e dei riferimenti di essa al pensiero di Machiavelli.

Un conflitto alimentato dal puro desiderio di appropriarsi di ciò che altri, nel passato, ha già configurato come “dotato di valore” è solo un ripiegamento implosivo e misoneista. Io penso che Machiavelli – di là dalla distinzione da lui stesso proposta tra le tipologie di conflitti – avesse ben percepito la distinzione tra il lottare cieco, preordinato nelle sue corsie teleologiche, e un confrontarsi capace di alimentare il conoscere, il rinnovamento. In questa prospettiva, non mi sento di sottoscrivere l’idea che per Machiavelli la politica fosse solo *téchne* e non *epistémè*. Al contrario, solo la necessità di sapere e l’assenza contingente di esso consente all’istituzione (sia repubblica o principato) di mantenere la distanza dalle parti sociali e spinge queste a non distruggerla per impadronirsi di un piano di realtà che altrimenti verrebbe presunto (anche nella familiarità con i propri antagonisti) come perfettamente noto e prevedibile. La consapevolezza del non-sapere è, viceversa, la porta verso l’innovazione e verso un confronto che faccia dell’esercizio della libertà altrui un mezzo di informazione per tentare di comprendere e contribuire a costruire anche il proprio futuro⁴⁰.

Lotta per la libertà e prospettive ecologiche, lotta per la libertà e sovrappopolazione umana del pianeta, porterebbero solo alla completa *ruina* – per osare un termine caro a Machiavelli – se non accompagnate dalla conoscenza, dalla prudenza, dal rigenerarsi della condotta umana: un modo d’essere degli abitanti della storia che negli scritti machiavelliani appare esplicitamente negato e al tempo stesso disperatamente asserito come orizzonte al tempo stesso impossibile e necessario dell’avventura esistenziale⁴¹. Certo, bisogna essere consapevoli che l’appello alla conoscenza come *specchio della verità* può uccidere la libertà, il suo potenziale *eversivo*. Tagliarsi i piedi per non bagnarsi le scarpe – per parafrasare Swift – non risolve però il problema.

Riscrivere il *Principe* oggi à la *Ménard* – eresia filologica? – proporrebbe una sfida e richiederebbe un coraggio immensamente superiore a quelli profusi da chi ne ha redatto l’originale. Forse, ultimando l’opera, in molti e non senza ragione sorgerebbe il “sentimento” che non si possa far altro se non girare le spalle, persino a se stessi, e rassegnarsi, attendendo la fine. Votarsi al disimpegno, insomma. Se si trovasse, tuttavia, la forza di arrivare sino all’ultima riga del nuovo-vecchio *Principe*, il glaciale sarcasmo di Machiavelli, il *comico* che si annida nel suo ritratto della malvagità e dell’insensatezza dell’agire umano, potrebbe compiere un *miracolo*. A questa miracolistica

⁴⁰ Cfr., per un approccio simile nell’interpretazione di Machiavelli, Del Lucchese (2009: 32 ss.; 39 ss.; 2012), Holman (2018). Purtroppo e nonostante i salutari riferimenti a un ordine che nasce dal conflitto in modo non solo statico, rappresenta un tratto comune della letteratura su Machiavelli l’esaltazione dell’immanenza della conflittualità rispetto alla vita politica e il suo connotato di pre-condizione con riferimento sia alla libertà sia all’ordine sociale, inteso come arte della gestione dell’aggressività e della propensione al potere. Cfr., tra i testi più recenti, Geuna (2005: 19-57); Barbuto (2007); Magni (2012); Esposito (2013), dove, con riferimento a Machiavelli e non solo, si alternano, in modo secondo me irrisolto, le concezioni della politica ora come rinnovazione ora come gestione bilanciata di un conflitto immanente; e ancora, Ames (2013); Torres (2013); De Simone (2013, spec. 15-37).

⁴¹ Cfr. Coleman (1995: 54-55). Del resto, se venisse negata la capacità di auto-indirizzo degli individui come degli stati si assevererebbe un determinismo che si dimostra estraneo al pensiero di Machiavelli anche per l’enfasi che egli pone sulla necessità per una comunità di darsi e di rispettare le proprie leggi: unico modo per ovviare alle inclinazioni autodistruttive insite nella natura umana. Su questo profilo, cfr. Benner (2009: 191 ss.). Nonostante le dure critiche indirizzate al corposo lavoro della Benner, soprattutto dal punto di vista filologico, penso che la sua intima giustificazione consista nella capacità di trovare il bandolo della matassa delle contraddizioni evidenti – e, a mio giudizio, intenzionali – dei testi di Machiavelli (*Il Principe*, in testa). A giustificare l’approccio interpretativo della Benner non mi pare sia lo scandalo per l’a-morale ferinità di alcune affermazioni di Machiavelli, quanto la necessità, avvertita con grande forza, di farle *giocare* con tutte le altre, e in generale con l’intento didascalico-pedagogico che si ritrova nella sua opera.

trasmutazione è affidato il messaggio in bottiglia consegnato al futuro dalle pagine di una delle opere più *sinceramente* auto-contraddittorie della letteratura umana; appunto, il *Principe*. Cogliere questo aspetto, nel nostro tempo, significa avvicinarsi al nucleo estetico, emotivo e genuinamente morale dell'intrapresa intellettuale di Machiavelli, così da non poterne rimanere commossi e disarmati per ciò che essa lascia intravedere, ironicamente tacendone, del futuro dell'umanità.

Riconsiderare il *Principe* e la sua funzione pedagogica e rimediabile nella prospettiva dei rapporti tra politica, conoscenza ed ecologia planetaria potrebbe dirottare gli esiti delle innumerevoli analisi filologiche e politologiche avvicendatesi nello scandagliare quel testo. L'autonomia della scienza politica, intesa come arte dedita alla gestione della conflittualità umana e alla conservazione del potere quale pre-condizione per il perseguimento dell'ordine sociale, è una *triste* invenzione e un ancor più misero riconoscimento tributato, seppur con toni altalenanti, a Machiavelli. Il peggio consiste però nel convincimento diffuso che egli sia stato lo scopritore di qualcosa di reale: un'idea alla quale credere e alla quale affidarsi anche nell'agire pratico. Il risultato di questa fede è il divorzio tra politica ed educazione, tra gestione degli affari pubblici e conoscenza, in nome di un sapere della conflittualità che è legittimato a rimanere ignaro rispetto ad altri orizzonti di razionalità. Quello che era stato individuato da Machiavelli come un problema dell'esistente, un problema da superare con *conoscenza* e *virtù*, è stato così elevato a norma, anzi a cifra della normalità. Nell'immaginario del *realismo* politico e della sua più *divulgata* e *volgare* disseminazione pratica, il conflitto è divenuto legittimo, persino da alimentare *coscienziosamente*; simmetricamente, l'esercizio del potere per domare quello stesso conflitto non è più un rimedio contingente nella sua necessità ma qualcosa di naturale, iscritto nell'ordine immutabile delle cose. Così, più il popolo si farà convinto del suo diritto alla conflittualità, più il potere si auto-legittimerà nel volgere il suo sguardo innanzi tutto alla propria conservazione, e viceversa, in una spirale di cecità verso il futuro. Se commisurata a un ambiente-natura che non costituisce più una costante di fondo, in qualche modo immune all'azione umana⁴², questa sorta di visione insieme esistenzialistica e sovradeterminante della conflittualità potrà produrre soltanto la folle prostituzione all'immediato e ai suoi balenanti vantaggi: scena sulla quale la pratica politica planetaria spavalidamente spalanca giornalmente il suo sipario.

L'autonomia della scienza politica così come della pratica politica dalle altre branche del sapere, oltre che mortificare il necessario nesso tra democrazia e auto-educazione della popolazione⁴³, può generare soltanto azioni catastroficamente auto-ingannatorie e ottundenti. Esattamente il contrario di ciò che Machiavelli avrebbe desiderato indurre con il suo disincantato, glaciale ma assurdamente speranzoso sarcasmo.

⁴² Nelle pagine dei *Discorsi* (II, 5: Machiavelli 2018: 478-480), accanto al tema dell'eternità del mondo, si allude anche al ricorrere delle catastrofi naturali, che periodicamente determinerebbero la fine delle civiltà sino a causare, in alcuni tornanti della storia, il ritorno dell'umanità a una condizione primitiva. Nulla vi è in Machiavelli che possa far intravedere il dipendere della natura, o almeno della sua forma terrestre, dall'azione umana: cioè, il dipendere della persistenza della forma dell'essere naturale dal *voler essere* e dal *dover essere umano* (per seguire la nota tesi di Jonas (2008); o, ancora, la persistenza della *cornice* naturale attuale come variabile dipendente dalla *politica*. Sull'eternità del mondo come cornice dell'avvicinarsi delle civiltà cfr. Sasso (1987: 189): "Il mondo è insomma l'imperitura cornice, il teatro immortale del suo morire. E il «morire» è perciò un «trapassante» che, nel suo atto e nella sua struttura, costituisce quella non trapassante e non peritura cornice, quel non trapassante e perituro teatro".

⁴³ L'espressione evoca volontariamente il titolo dell'opera di Dewey, *Democracy and Education* (1916).

Potesse vedere, oggi, chi guida il mondo ed è “principe eletto” nell’affrontare il futuro della specie umana sulla Terra, forse riderebbe amaramente e disperatamente anche di sé e, ancor di più, di chi tanto si è ingegnato a studiare, a capire e a diffondere le sue contraddittorie, visionarie, ambigualmente disumane parole. Oppure, invece, poiché il principe e la sua guida – Machiavelli – sono in continuo dialogo, sono complementari, nella loro ambivalenza essi potrebbero vestire l’icona più autentica del soggetto contemporaneo: l’incarnazione consapevole della fragilità umana. Nella sua solitudine di fronte alla possibilità di una catastrofe ecologica, di una fine dell’eternità del mondo⁴⁴, l’apparente e presentificante super-omismo del *Principe* si rivela oggi solo l’accettazione della necessità di gettare lo sguardo attraverso lo specchio della propria costitutiva vulnerabilità, sperimentando la possibilità di un *non-garantito* futuro naturale, oggetto di nient’altro se non una fede pragmatica. Il dilemma che Machiavelli ci propone è allora condensato in un quesito mortale: è la repubblica, o meglio la prudente speranza nella repubblica, il mezzo per salvaguardare la vita sul pianeta⁴⁵? E qual è il soggetto repubblicano, il modello di cittadino, capace di divenire attore, sia attivo sia passivo, di un universo sociale ed esistenziale dove la vita sulla Terra può dipendere *anche* dalla politica? Non il soggetto razionalmente onniveggente costruito dalla modernità matura, ma nemmeno quello post-moderno, nomadico e disperso, ri-zomaticamente deindividualizzato e consegnato a un naturalismo tanto intellettualmente supponente quanto capace di lasciare il campo a un fatalismo sostanzialmente anti-antropico.

⁴⁴ Cfr. Sasso, (1987), secondo il quale Machiavelli (*Discorsi*, II, 5; Machiavelli 2018: 478-480) accede alla tesi di un’eternità del mondo che coincide con il mondo attuale e non con l’universo o la materia – com’era nelle tesi democritee, epicuree e, in modo variato, in altri risvolti della cultura greca, che riconoscevano accanto all’eternità dell’universo la nascita e la morte di una pluralità di mondi: cfr. anche Sasso (2015: 164 ss.; 176 s.), dove si attribuisce alla posizione di Machiavelli a favore dell’eternità del mondo il senso di un “professione di fede anticristiana”. Sul tema dell’eternità del mondo in Machiavelli cfr., più di recente, Biasiori (2016, 2018).

⁴⁵ L’approccio di Machiavelli alla politica, sovente in opposizione a quello di Hobbes, è stato talvolta definito “ecologico”, tendente cioè a rintracciare i criteri di convivenza o coabitazione di più soggetti sociali all’interno dello spazio pubblico. In questo senso cfr. le suggestive considerazioni di Docherty (2006: 132-134; 135 ss.); ma anche Rossotto Ioris (2014: 53 ss.). Alla luce di simili ricostruzioni, il quesito posto nel testo potrebbe dunque rendersi in questi termini: l’ecologia politica della repubblica (machiavelliana, e non solo) si dimostrerà adatta ad affrontare i problemi dell’ecologia planetaria? A questo interrogativo non esistono risposte. Tuttavia, il problema è stato percepito: cfr. Seijo (2015: 65-81). Nel saggio appena citato, accanto al tentativo di rintracciare preoccupazioni, da parte di Machiavelli, per il degrado ambientale nella metafora dei “fiumi rovinosi” (*Principe*, XXV cit.; dove, a mio giudizio, si tratta invece solo di un’allegoria per le condizioni di convivenza politica esposte alle intemperie della *Fortuna*), si tesse una comparazione tra i modelli di decentramento politico teorizzati, ma anche criticati da Machiavelli, nei *Discorsi* e nel *Principe*, e quelli assunti a paradigma privilegiato da una parte della contemporanea teoria ecologista. Benché il testo sia incluso in un volume complessivamente ispirato da un’idea originale e feconda, e cioè quella di rintracciare nella moderna teoria politica non solo la matrice imperialista di una condotta anti-ambientale ma anche alcuni semi di soluzione delle distorsioni prodotte dalla reificazione dei modelli ideali della modernità, esso non sembra fornire di per sé piste di soluzione. Ciò nondimeno, se ecologia politica ed ecologismo planetario contemporaneo vengono posti a confronto nello spettro del problema della possibilità di “abitare il pianeta”, certo la questione relativa all’antitesi tra centralismo e pluralismo, non solo politico ma anche culturale, assume una enorme rilevanza e s’intreccia con il trinomio legittimazione politica/ interpretazioni della natura/diritti culturali e/o diritti dei popoli indigeni. Un trinomio oggi fonte di radicali conflitti a livello globale. Su questi profili, per brevità, rinvio a Ricca (2018, 2018a). Per un interessante raffronto tra utopismo cinquecentesco e utopismo ecologico contemporaneo, da una parte, e pragmatismo politico di Machiavelli quale esempio di gestione sostenibile, responsiva e responsabile dei conflitti e delle contraddizioni poste dalle condizioni socio-ambientali, dall’altra, cfr. Marques (2015).

Lo spettro di Machiavelli sembra indicarci, ancora, che fragilità e ambizione sono gemelle, e ciascuna è motore dell'altra. Di fronte alla possibilità della catastrofe planetaria spetta a noi umani combinarle e dosarle, a nessun altro, se non *desideriamo* reinterpretare l'originaria *caduta*, questa volta senza possibilità di redenzione, abdicando a qualsiasi possibilità di sospingere ancora avanti l'aratro della storia. Pensare che la politica sia indispensabile per poter dar corso all'*ambizione di sopravvivenza* getta nel terrore. Forse, però, la percezione di questo abissale pericolo – per riprendere e orchestrare insieme i dissonanti Hölderlin⁴⁶ e Machiavelli⁴⁷ – potrebbe salvarci, purché siamo capaci di darci ali in grado di condurci in “terre e acque incognite” e tornarne con qualche barlume di senso. Nessuno, ed è questa la sfida mortale della *fortuna*, potrà sapere in anticipo a quale prezzo.

⁴⁶ Il riferimento è all'Inno *Patmos*.

⁴⁷ Il riferimento è al *Proemio*, Libro I dei *Discorsi* (Machiavelli 2018: 305).

Bibliografia

- Althusser, L. 1999, *Machiavelli e noi*, trad. it. M. T. Ricci, Roma: Manifestolibri.
- Ames, J. L. 2013, *Potere politico e gioco di alleanze in Machiavelli. La funzione del conflitto sotto un governo principesco*, in *Filosofia politica*, 2, 2013, pp. 227-250. DOI: 10.1416/73587.
- Ascanelli, G. 2012, *Don Chisciotte e l'insostenibile invadenza di Alonso Quijano. Ovvero l'umoristica comprensione dell'altro dentro di sé*, in www.Griseldaonline Portale di letteratura. <http://www.griseldaonline.it/temi/l-altro/don-chisciotte-e-alonso-quijano-ascanelli.html>
- Barbieri Squarotti, G. 1966 *La forma tragica del «Principe» e altri saggi su Machiavelli*, Firenze: Olschki.
- Barbuto, G. M. 2007, *Antinomie della politica. Saggio su Machiavelli*, Napoli: Liguori.
- Barbuto, G. M. 2007, *Il pensiero politico del Rinascimento. Realismo e utopia*, Roma: Carocci.
- Bazzicalupo, L. 2015. *Machiavelli e la politica tra verità e immaginazione*, in G. M. Chiodi, R. Gatti, a cura di, *La filosofia politica di Machiavelli*, Milano: Franco Angeli.
- Benner, E. 2009, *Machiavelli's Ethics*, Princeton: Princeton University Press.
- Berlin I. 2013, *The Originality of Machiavelli*, in Id., *Against the Current*, Princeton: Princeton University Press, pp. 33-110.
- Biasiori, L. 2018, *Machiavelli e l'eternità del mondo*, in *Studi storici*, 1/2018, pp. 203-216. DOI: 10.7375/90121.
- Biasiori, L., 2016, «Un argomento mai sostenuto da alcuno? Machiavelli e Hume in dialogo sull'eternità del mondo», in *Rivista di storia della filosofia*, 2, 2016, pp. 183-194. DOI: 10.3280/SF20166-002001 .
- Busk, L., Portella, E. 2017, *Who Are the True Machiavellians? Althusser and Merleau-Ponty Reading The Prince*, in *Rethinking Marxism*, 29, 3, 2017, pp. 405-415. DOI: 10.1080/08935696.2017.1385322
- Buzzati, D. 2015, *Il «Bestiario» di Dino Buzzati. Cani, gatti e altri animali*, vol. I, a cura di L. Viganò, Milano: Mondadori, pp. 299-303.
- Cervantes Saavedra, M. de 1971-1983,, *L'ingegnoso hidalgo Don Chisciotte della Mancha*, II, cap. XLI, trad. it. Letizia Falzone, in Id., *Tutte le opere*, vol. II, Milano: Mursia.
- Coleman, J. 1995, *Machiavelli's via moderna: Medieval and Renaissance attitudes to History*, in M. Coyle, a cura di, *Niccolò Macchiavelli's The Prince: New Interdisciplinary Essays*, Manchester and New York: Manchester University Press, pp. 40-64.
- Colish, M. 1999, *Republicanism, Religion, and Machiavelli's Savonarolan Moment*, in *Journal of the History of Ideas*, 60, 4, 1999, pp. 597-616.
- De Simone, A. 2013 *Machiavelli. Il conflitto e il potere. La persistenza del classico*, Milano – Udine: Mimesis.
- Del Lucchese, F. 2009, *Conflict, Power and Multitude in Machiavelli and Spinoza. Tumult and Indignation*, London: Continuum.
- Del Lucchese, F. 2012, *Strategie della virtù in Machiavelli*, in *Quaderni materialisti*, 1, 2012, 43-77 o <http://www.quadernimaterialisti.unimib.it/?p=279>
- Dewey, J. 1939, *Theory of Evaluation*, in *International Encyclopedia of Unified Science*, vol. II, no. 4, Chicago: The University of Chicago Press: pp. 1-67. (trad. it. di F. Brancatisano, *Teoria della valutazione*, La Nuova Italia: Firenze 1981).
- Dewey, J., 1916, *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*, New York: Macmillan. (trad. it. di E. Enriques, P. Paduano, *Democrazia e educazione*, Firenze 1992: La Nuova Italia).
- Docherty, T. 2006, *Aesthetic Democracy*, Stanford (CA): Stanford University Press.
- Esposito, R. 1984, *Ordine e conflitto: Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Napoli: Liguori.
- Esposito, R. 2013, *Origine e vita nel pensiero di Machiavelli*, in Caporali, Morfino, Visentin, *Machiavelli: Tempo e conflitto*, cit., pp. 73-85.
- Geuna, M. 2005, *Machiavelli e il mondo dei conflitti nella vita politica*, in A. Arienzo, D. Caruso, a cura di, *Conflitti*, Napoli, Dante & Descartes: pp. 19-57.

- Grady, H. 2002, *Shakespeare, Machiavelli, and Montaigne: Power and Subjectivity*, Oxford – New York: Oxford University Press.
- Holman, C. 2018, *Machiavelli and the Politics of Democratic Innovation*, Toronto – New York – London: University of Toronto Press.
- Horkheimer, M., Adorno, T. W. 2010, *Dialettica dell'Illuminismo*, trad. it. Renato Solmi, Torino: Einaudi.
http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2018/13658/pdf/On_Culture_5_Ricca.pdf
- Jacoviello, S. 2018, *Lovely Beasts, Bestial Lovers: Animals, Righteous Men and the Semiotics of Musical Mirrors*, in *International Journal for the Semiotics of Law*, 31 (3), 2018, pp. 621-635. <https://doi.org/10.1007/s11196-018-9567-8>
- James, W., 1950 (or. 1890), *Principles of Psychology*, Vol. II, Chapter XXI, *The Perception of Reality*, New York: Dover Publications, (reprinted, with additions, from *Mind*, for July 1969), pp. 283-322.
- Jonas, H., *Il principio responsabilità*, trad. it. P. Rinaudo, Einaudi, Torino 2008.
- Lamb, C., *A Dissertation upon Roast Pig*, Forgotten Books, London 2018.
- Leghissa, G., 2002, *Mito, dogma e genesi del moderno* in H. Blumenberg, *Il Futuro del mito*, trad. Giovanni Leghissa, Milano: Edizioni Medusa.
- Liano, D. J. 2016, *Dostoevskij e Don Chisciotte, anche la fantasia ha bisogno di realismo*, in “Cultura”, 6 dicembre 2016, <http://www.ilsussidiario.net/News/Cultura/2016/12/6/LETTURE-Dostoevskij-e-Don-Chisciotte-anche-la-fantasia-ha-bisogno-di-realismo/736398/>
- Machiavelli, N., 2018 *Tutte le opere: Secondo l'edizione curata da Mario Martelli (1971) (Italian Edition)*, Milano: Bompiani (Kindle edition).
- Magni, B. 2012, *Conflitto è libertà. Saggio su Machiavelli*, Pisa: ETS.
- Magni, B. 2014, *Il metodo Machiavelli*, in *Biblioteca della libertà*, XLIX (2014), gennaio-aprile, n. 209 online, <http://www.centroeinaudi.it>
- Marques V. S. 2007, *Utopia and Ecology*, in *Spaces of Utopia: An Electronic Journal*, 4, 2007, pp. 135-143 <http://ler.letras.up.pt> o <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3905.pdf> .
- Martelly, M. 1982, *La logica provvidenzialistica e il capitolo XXVI del Principe*, in *Interpres*, 4, 1982, pp. 262-384.
- Merleau-Ponty, M. 2015, *Nota su Machiavelli*, in Id., *Segni. Fenomenologia e strutturalismo, il linguaggio e la politica. Costruzione di una filosofia*, Editori Riuniti, Roma.
- Parel, A. J. 1992, *The Machiavellian Cosmos*, Yale University Press, New Haven.
- Quine, W. O. 2004, *I due dogmi dell'empirismo*, in Id., *Da un punto di vista logico*, trad. it P. Valore, Milano, Raffaello Cortina, pp. 35-65.
- Ricca, M., 2011, *Polifemo. La cecità dello straniero*, Torri del Vento, Palermo.
- Ricca, M. 2018 *Earthly Indigeneity: The Cognitive and Ethical Implications of a Disregarded Cosmic Occurrence*, in “On_Culture: The Open Journal for the Study of Culture”, 5, 2018, pp. 1-25.
- Ricca, M. 2018, *Ironic Animals: Bestiaries, Moral Harmonies, and the ‘Ridiculous’ Source of Natural Rights* in *International Journal for the Semiotics of Law*, 31 (3), 2018, pp. 595-620. <https://doi.org/10.1007/s11196-018-9547-z> ;
- Ricca, M. 2018a, *Cultures in Orbit, or Justi-fying Differences in Cosmic Space: On Categorization, Territorialization and Rights Recognition*, in *International Journal for the Semiotics of Law*, 2018, pp. 1-47 <https://doi.org/10.1007/s11196-018-9578-5> .
- Rosotto Ioris, A. A. 2014, *The Political Ecology of the State: The Basis and the Evolution of Environmental Statehood*, London – New York: Routledge.
- Sartorello, L., 2011, *L'«urna senza fondo» machiavelliana e l'«origine» della politica*, in *Laboratoire italien*, 2005, pubblicato on line 7 luglio 2011: <http://journals.openedition.org/laboratoireitalien/438> . DOI : 10.4000/laboratoireitalien.438
- Sasso, G. 1980, *Niccolò Machiavelli, I, Il pensiero politico*, Bologna, Il Mulino, 1980.

- Sasso, G. 1987, *De aeternitate mundi*, in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, I, Milano - Napoli: Ricciardi, pp. 167-399.
- Sasso, G., 1997, *Ambizione* 1-60, in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, t. IV, Milano - Napoli: Ricciardi, pp. 3-29.
- Schütz, A., 1976, [or. 1971, 1955], *Don Quixote and the Problem of Reality*, Brodersen A., (eds) *Collected Papers*, II, *Phaenomenologica* (Collection Fondée Par H. L. Van Breda Et Publiée Sous Le Patronage Des Centres D'Archives-Husserl), vol 15. Springer, Dordrecht (trad. it. P. Jedlowski e S. Floriani, *Don Chisciotte e il problema della realtà* Armando Editore, Roma 2008). DOI: https://doi.org/10.1007/978-94-010-1340-6_7
- Seijo, F., *Niccolò Machiavelli: Rethinking Decentralization's Role in Green Theory*, in P. F. Cannavò, J. H. Lane Jr., eds., *Engaging Nature: Environmentalism and the Political Theory Canon*, The MIT Press, Cambridge (MA) - London, pp. 65-81.
- Torres, S. 2013, *La memoria del conflitto: Machiavelli e il «il ritorno ai principi»*, Caporali, Morfino, Visentin, *Machiavelli: Tempo e conflitto*, cit. pp. 199-218.
- Torres, S. 2018, *La trama politica del desiderio: Machiavelli*, in *Consecutio Rerum. Rivista critica della Post-modernità*, 2, 4, 2018, <http://www.consecutio.org/2014/05/la-trama-politica-del-desiderio-machiavelli/>
- Trimarchi, G., 2017, *Ai margini dell'estetica: Alfred Schütz e l'ingegnoso hidalgo*, in *Materiali di Estetica*, 4, 1, 2017, pp. 438-451.
- Vatter, M. 2013, *Politica plebea e provvidenza in Machiavelli*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, a cura di, *Machiavelli: Tempo e conflitto*, Milano - Udine: Mimesis, pp. 219-240.
- Villani, P. 2008, *Machiavelli e l'ordine tragico*, in S. Zoppi Garampi, a cura di, *Ordine. Atti del secondo colloquio internazionale di letteratura italiana*, Napoli: CUEN, pp. 117-160.
- Viroli, M. 1990, *Machiavelli and the Republican Idea of Politics*, in G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli, a cura di, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge - New York - Victoria: Cambridge University Press, pp. 143-172.
- Viroli, M. 2005, *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia*, Roma - Bari: Laterza.
- Viroli, M., 2013, *Scegliere Il principe. I consigli di Machiavelli al cittadino elettore*, Laterza, Roma - Bari.

mario.ricca@icloud.com

Publicato on line il 31.10.2018