

Fabio Frosini

**CONTINGENZA E VERITÀ DELLA POLITICA  
DUE STUDI SU MACHIAVELLI**



Edizioni Kappa  
Roma  
2001

256156

## INDICE

PREMESSA	7
INTRODUZIONE	9
1. LA QUESTIONE DEL MACHIAVELLI	9
2. LA QUESTIONE DELLA VERITÀ	10
3. LA QUESTIONE DEL MACHIAVELLISMO	12
4. L'ORIGINALITÀ DI MACHIAVELLI	14
5. IL PREGIUDIZIO CONTRO MACHIAVELLI	16
INGANNO, PROSPETTIVA E VERITÀ NELLA "MANDRAGOLA"	20
1. IL SORRISO DI NICCOLÒ E I "VANI PENSIERI"	20
2. "COMEDIA DI CALLIMACO: & DI LUCRETIA": IL DOPPIO REGISTRO	24
3. LA FORTUNA E LA PRASSI	28
4. LA PAROLA E IL TEMPO	32
5. IL CONTROLLO DEL TEMPO	37
6. LE PROSPETTIVE DELLA MORALE	41
7. LA "REALTÀ EFFETTUALE"	59
RISCONTRO, VIRTÙ, POTENZA. IL PROBLEMA POSTO DAI "GHIRIBIZI AL SODERINO"	63
1. IL NATURALISMO DEL "RISCONTRO"	63
2. IL VERO PROBLEMA: GIULIO II E L'"IMPETO"	70
3. ANNIBALE E SCIPIONE: "VIRTÙ ECCESSIVA" E "REPUTAZIONE"	77
4. LA DIALETTICA DI "AMBIZIONE" E "POTENZA"	85
NOTE	91
INDICE DEI NOMI	113

## PREMESSA

Giunto al termine di questo lavoro, mi sia concesso lo spazio per alcune rapide considerazioni e informazioni riguardanti le circostanze che hanno favorito questa pubblicazione. Rileggere e riproporre Machiavelli come filosofo – e filosofo *scandaloso* – e come oggetto e punto di riferimento al contempo di una ricostruzione storiografica che non può essere neutra, e che deve sapere di non poterlo essere: questo è stato l'obiettivo del corso di *Storia della filosofia italiana* che presso l'Università di Urbino ho dedicato nel 1999/2000 al pensiero del Segretario: in quel corso questo libro trova la sua origine. A quella esperienza, alla curiosità, ai dubbi, alle sollecitazioni dei miei studenti devo moltissimo; e spero che in ciò che ora viene stampato sia restata traccia, oltre che della tensione dialogica e dell'aspirazione alla chiarezza e alla comunicabilità fin dentro il dettaglio, anche della gioia del risultato, che d'altronde non è mai andata disgiunta dalla consapevolezza di quanto ancora resta da fare.

Zone d'ombra infatti (sia detto questo senza falsa modestia) non possono che rimanere se l'oggetto della ricerca è un testo lavoratissimo, dalle profondità sorprendenti e pressoché insondabili come la *Mandragola*; ovvero, all'opposto, quei *Ghiribizi scripti in Perugia al Soderino* che, ritrovati e pubblicati nella loro versione autografa solo tra il 1969 e il '70, non cessano di sfidare la pazienza di filologi e filosofi con quelle oscurità, reali e volute, o solo pretese e apparenti, che solo una minuta di lettera martoriata con cancellature, correzioni e note marginali, e probabilmente mai spedita, può contenere. In effetti la scelta di questi due testi non è stata casuale: spero di essere riuscito a chiarire nell'Introduzione l'intento teorico che sta alla base della ricerca, e spero anche che i due saggi mostrino a sufficienza, senza bisogno di didascalie, il modo in cui reciprocamente si rimandano e si integrano; qui sia sufficiente dire che gli argomenti che essi toccano sono stati svolti secondo un piano, e che questo è in sostanza il tentativo di far emergere gli snodi fondamentali del pensiero di Machiavelli prima (i *Ghiribizi*) e dopo (la *Mandragola*) la grande stagione delle opere maggiori (senza voler qui nulla togliere, beninteso, alle *Storie fiorentine*, la cui importanza va comunque valutata in relazione a quella immane montagna che sono i *Discorsi*).

Eppure questo interesse teorico non sarebbe da solo stato sufficiente a spingermi a pubblicare questo libro, se non mi fossi accorto che in entrambi i casi (*Mandragola* e *Ghiribizi*) non solo la ricerca storica e il lavoro di scavo e di interpretazione avevano dinanzi a sé spazi amplissimi (che sicuramente restano tali anche dopo questo mio contributo); ma che – e questo davvero conta – mi sembra, se non erro, di aver raggiunto dei risultati, in generale e in singoli dettagli, originali e nuovi, e pertanto meritevoli di essere sottoposti all'attenzione di lettori e studiosi. Lascio a loro il non agevole compito di giudicarli.

La mole e la varietà dei debiti intellettuali che ho contratto per arrivare a concludere questo lavoro è tale e tanta da sconsigliarmi qualsiasi tentativo di esplicitarla, e d'altronde ne ho accuratamente dato conto nelle note. A ciò che esse documentano non posso però evitare di aggiungere alcuni ringraziamenti altrettanto importanti: alla competenza, alla disponibilità, alla pazienza del personale del sistema bibliotecario universitario di Urbino, in particolare a Giuseppe Ambrogi, infaticabile e infallibile responsabile dell'Ufficio prestiti interbibliotecari, e a Franco Furlani, responsabile del servizio prestiti interbibliotecari dell'Emeroteca; a Rocco Sinisgalli, per aver accolto questo volume nella collana da lui diretta; ad Antonio Corsaro e Carlo Pincin, che hanno gentilmente letto il manoscritto, dandomi suggerimenti e formulando critiche di cui spero di essere riuscito a fare tesoro; ai miei amici e colleghi di Urbino Giorgio Baratta, Franco Consiglio, Augusto Illuminati e Laura Piccioni, del cui sostegno e della cui amicizia non vorrei né saprei mai fare a meno; a Beppe Giacalone, che quasi vent'anni fa mi mostrò i tesori nascosti nel *Principe*; – a Graziella, alla quale questo libro è dedicato.

Pesaro, 25 aprile 2001

## INTRODUZIONE

Niente preesiste alle cose.  
Né forme, o idee, né necessità né ragione di essere,  
e di essere così o così ec. ec.  
*Tutto è posteriore all'esistenza*

(Giacomo Leopardi)

### 1. La questione del Machiavelli

L'interesse teorico che sta alla base dei due studi che qui vengono pubblicati è il seguente: nel suo linguaggio specifico e settoriale, che è quello dell'«arte dello Stato»<sup>1</sup>, Machiavelli articola un discorso filosofico di portata generale, equiparabile, in quanto tale, ai discorsi che tradizionalmente si considerano filosofici, e con essi, di conseguenza, confrontabile. L'opera di Machiavelli va dunque letta sì nel contesto della letteratura storica, politica e civile a cavallo tra Quattro e Cinquecento<sup>2</sup>, ma va anche posta direttamente a confronto con le grandi proposte filosofiche del suo tempo<sup>3</sup>. Se è vero però che nelle opere del Segretario si trovano varie prese di posizione riconducibili ad altrettanti momenti della tradizione filosofica (come del resto anche religiosa, scientifica, ecc.); tuttavia non sembra essere *qui* l'aspetto originale del suo contributo teorico, che va cercato piuttosto nel vivo della sua più propria elaborazione concettuale, in un assiduo lavoro di riflessione e teorizzazione che si esprime tanto in scritti propriamente politici, tanto in metafore artistiche (Machiavelli non solo fu lungo tutta la sua esistenza rimatore e drammaturgo, ma anche ritenne tale qualifica parte integrante della sua personalità<sup>4</sup>).

D'altra parte quella di Machiavelli è una filosofia, e non semplicemente una scienza politica o (nel caso della *Mandragola*) un'opera d'arte, in quanto da quei luoghi prospettici particolari vengono affrontati e ridefiniti i grandi concetti del discorso filosofico: cosa sia il Vero, cosa sia il Bene, cosa sia l'Essere. Ciò che altri consegue articolando il pensiero nelle forme *date* della metafisica e della teologia, Machiavelli attinge trattando dello Stato, dell'uomo civile, dei regimi politici, dell'agire. Non si tratta di una mera equivalenza funzionale, consistente nell'uso di differenti linguaggi – metafisico e politico – che si ridurrebbero a dire la stessa cosa, una volta debitamente tradotti. Il particolare *punto di osservazione* determina invece da cima a fondo il *modo* machiavelliano di riarticolare quei concetti, che non vengono riconsegnati alla tradizione dopo una mera operazione di rietichettatura, ma pensati in modo del tutto nuovo nel loro stesso *statuto*. La peculiare *posizione* che il pensiero di Machiavelli occupa rispetto alla *pratica politica*, fa sì che i suoi non siano mai problemi semplicemente *teorici*, ma sempre *politici*<sup>5</sup>. Tuttavia, non una dimensione esclusivamente politica è quella attinta dal modo in cui questi problemi vengono formulati ed elaborati. Anzi, è proprio grazie a questo rapporto determinato con la pratica politica che i concetti fondamentali della filosofia vengono ridefiniti ad un tempo e inscindibilmente tanto nella forma quanto nel contenuto. Benedetto Croce ha formulato la questione in modo netto e definitivo (anche se, come si vedrà, ha illuminato la posizione di Machiavelli solo in parte):

Il Machiavelli scopre la necessità e l'autonomia della politica [...] È questo il concetto che circola in tutta l'opera sua, e che, quantunque non vi sia formulato con quell'esattezza didascalica e scolastica che sovente si scambia per filosofia, e quantunque anche vi si presenti

talvolta conturbato da idoli fantastici [...], è da dire nondimeno concetto profondamente filosofico, e rappresenta la vera e propria fondazione di una filosofia della politica<sup>6</sup>.

L'autorevole avallo crociano non ha però condotto a un vero riconoscimento della statura filosofica di Machiavelli, anche se si potrebbe pensare che la sua lezione sia oggi in gran parte riassorbita nel modo stesso in cui viene posto attualmente il problema filosofico. «Noi stessi non osiamo chiamarci figli di Machiavelli»: questa frase, scritta da Francesco De Sanctis nel 1870<sup>7</sup>, in un'Italia che aveva da pochi mesi deposto la lapide in Santa Croce, vale, nella sua paradossalità, anche per il nostro oggi, e in quanto tale può aiutarci ad afferrare la complessità della «questione del Machiavelli» (Croce), una complessità che sta nell'intreccio tra un certo modo di pensare e i contenuti che da ciò scaturiscono. L'imbarazzo che tanto l'opera, quanto più in generale il nome e l'immagine di Machiavelli continuano tuttora a suscitare, sta tutta in questa duplice e obbligata reazione: *riconoscimento* di cittadinanza nella modernità e percezione di una *contrarietà* irriducibile a quest'ultima (ciò che non vuole dire, ovviamente, antimodernità). Il riferimento a Croce non è casuale: l'autore di quello che probabilmente è il più intelligente, fine e consapevole tentativo di assorbimento *definitivo* del pensiero di Machiavelli entro la grande tradizione della metafisica moderna, finì per dover riconoscere, a distanza di anni, e nonostante che la sua risolutiva lettura fosse ormai ampiamente *ad acta*, la sostanziale irresolutezza della «questione del Machiavelli», che allora gli parve dovesse finire «probabilmente» per diventare «una di quelle che non si chiuderanno mai»<sup>8</sup>.

La «questione del Machiavelli» si presenta a noi, pertanto, in una fondamentale ambivalenza. Da un lato essa è una questione *inevasa*, e come tale indica, per riprendere De Sanctis, un compito assegnato alla civiltà moderna e da essa sostanzialmente trascurato; da un altro lato è una questione *irrisolta*, e come tale è sintomo di un'irriducibilità del pensiero del Segretario alle categorie portanti della civiltà moderna, di una critica radicale mossa dal suo interno. Ogni tentativo di risolvere la questione è stato e sarà perciò anch'esso preso in questa ambivalenza in cui un compito da assolvere e un'irriducibilità da riassorbire non possono che presentarsi insieme.

## 2. La questione della verità

Il concetto che, nel modo detto sopra, Machiavelli ripensa radicalmente e che, in quanto tale, è capace di essere il centro di un'intera concezione filosofica, è quello di *verità*, più precisamente di verità come costitutivamente e non accidentalmente, interiormente e non esteriormente legata alla *politica* come al luogo in cui dapprima ed essenzialmente ha luogo il suo manifestarsi, cioè il suo costituirsi e definirsi. Questo concetto è altra cosa rispetto alla storia politica della verità della tradizione Nietzsche-Foucault, e, *a fortiori*, rispetto alla concezione libertina dell'imposizione della religione, in quanto, mentre per quelle la verità è l'espressione di un rapporto di forze già dato in precedenza, e che ha bisogno di ricorrere strumentalmente alla virtù consolidativa che solo una norma universale, dunque indifferente a qualsiasi contenuto, può conferire; per questa, invece, la verità è l'espressione non dell'imporsi di una sanzione, ma del movimento del costituirsi di un determinato rapporto di forze, cioè di uno specifico spazio civile, e dunque, da un lato non è predeterminata nel suo esito, dall'altro è fortemente caratterizzata in termini di storicità e anche, per certi aspetti, di provvisorietà<sup>9</sup>.

In estrema sintesi: la verità non è mai (non in astratta linea di principio, ma perché non può politicamente e storicamente essere), per Machiavelli, in ultima istanza, ciò che è stato imposto dai vincitori, e che come tale serve a velare i rapporti reali, ma ciò che si costituisce *nel rapporto di potere* da cui la società, in quanto società, è universalmente attraversata, sia esso il rapporto tra principe/fondatore e popolo, sia esso il rapporto conflittuale (i «tumulti») tra i diversi «umori»

del corpo politico<sup>10</sup>, e che, come tale, è sempre e solo una *apparenza*, già solo per la semplice ma non banale ragione che esso, per esserci, deve apparire, cioè mostrarsi in uno *scambio reciproco di sguardi* (il principe nello sguardo del popolo e viceversa, il Senato nello sguardo della Plebe e viceversa), e questa apparenza – che dunque è costitutivamente *variabile* – è precisamente la sua realtà<sup>11</sup>. Infatti per Machiavelli non c'è spazio per una sfera dell'universale che possa servire a regimentare *senz'altro* l'accadere contingente della politica, imponendogli una chiara linea esplicativa, ma questo stesso universale, quando sembra essere operante ed efficace in quanto tale, è in realtà mero illusionismo politico (il caso, emblematico, di Gerolamo Savonarola<sup>12</sup>), pura espressione di *dominio*, e come tale viene denunciato nei suoi limiti effettivi e politicamente respinto da Machiavelli. Se l'universale deve acquisire reali sostanza ed essere, deve apparire nella congiuntura specifica, e quindi investirla di sé *in quanto* si lascia investire dal carattere instabile, costruttivo e insomma *storico* di essa<sup>13</sup>.

Può sembrare che questa concezione – la cui presenza, non meno che articolazione, in Machiavelli andrà dimostrata – sia difettosa sotto almeno due rispetti: la sua natura riduttiva perché politica, e la sua tendenza al relativismo e allo scetticismo, soprattutto sul terreno morale. Sulla presenza o meno di questo secondo aspetto, o difetto, si gioca, in effetti, l'iscrizione o meno del Segretario nella grande corrente del pensiero libertino e scettico (ai suoi prodromi). Ma solo chi ritenga che questo sia un monolite potrà credere nella necessità di una tale conseguenza. Il libertinismo è una realtà variegata, che riassume al suo interno opzioni diverse della modernità: per prendere due casi entrambi estremi, altro è il libertinismo di un Bruno, altro quello di un Sade, e certo non solo per ragioni storico-culturali. Detto altrimenti, e per limitarci allo specifico della morale, tanto sul piano teorico, quanto su quello storico, l'alternativa non è necessariamente tra la trascendenza cristiana e l'universale licenza. Ci sono altre possibilità, altri storici percorsi, accomunati dalla faticosa ricerca e definizione di un'idea di modernità come capace di costruire un'idea di obbligazione, di valore, di dovere essi stessi storici, e non perciò inefficaci o, peggio, arbitrari<sup>14</sup>. Machiavelli si pone alla radice di questi percorsi, che verranno poi variamente seguiti e sviluppati, tra gli altri, da Bruno, da Bacon, da Spinoza, da Vico, tutti non a caso lettori, estimatori e critici suoi e non di quella caricatura che è il machiavellismo.

Per venire alla prima obiezione, essa può essere formulata come segue: pur ammettendo che Machiavelli stabilisca una concezione politica del prodursi della verità, ciò riguarderebbe però solo ed esclusivamente quelle verità (o quegli aspetti di esse) che si istituiscono politicamente, perché coinvolte nella costituzione della *sfera pubblica*, e non invece l'universale, la verità in senso proprio. Una tale obiezione coglierebbe nel segno, se Machiavelli pensasse questo processo come meramente strumentale (limitandone in tal modo la realtà al solo piano pragmatico), mentre, esattamente al contrario, esso è per lui *l'unico* modo possibile in cui si dia, in generale, *costituzione di verità*. Per afferrare questo punto possiamo rivolgerci al caso più scandaloso: quello della religione. Di essa Machiavelli non dice né che è vera in quanto rivelata e precedente la storia, né che è falsa in quanto impostura, strumento di governo politico, ma che è *vera in quanto strumento di governo politico*, che, perciò stesso, non è già più pensabile come uno strumento, ma precisamente come la dimensione *necessaria e universale* entro la quale si possono sviluppare le energie collettive<sup>15</sup>. La verità della religione è indissolubile da questa sua capacità (o incapacità: voluta o meno) di essere il luogo in cui queste energie vengono esaltate (ovvero depresse), cioè si costituiscono (o vengono neutralizzate): ma tale verità perciò stesso non potrà in nessun modo essere ancorata a un parametro materiale dato una volta per tutte, e comunque *prima* del suo costituirsi, ma dovrà necessariamente risultare dal modo in cui, di volta in volta, quello stesso costituirsi e storico apparire accadono politicamente.

Aggiungiamo qui che se la verità appare solo nella politica, essa appare solo *nel conflitto*, essendo la politica il luogo del conflitto, come Machiavelli (contro lo stesso repubblicanesimo) sostiene; e dunque il suo processo costitutivo non solo è genericamente storico, ma anche, specificamente, politico, nel senso che il suo risolversi in un modo piuttosto che in un altro è al contempo indice e motore di una determinata configurazione dei rapporti di potere entro una

società determinata. Torniamo così al particolare rapporto che la teoria di Machiavelli intrattiene con la *pratica politica*: le sue opere non sono solo dispacci diplomatici, analisi per l'azione, breviari politici, meditazioni sulla crisi dei regimi politici e sui contravveleni relativi, opere poetiche e drammatiche; ma anche, e direi *in primo luogo*, una teoria dell'*agire* – individuale e collettivo – e dell'*accadere*, come fondamento di un'integrale teoria della cultura (e, si potrebbe aggiungere se non fosse anacronistico, della storia) e dell'uomo.

### 3. La questione del machiavellismo

Il machiavellismo, come è stato tradizionalmente inteso, è la dottrina dell'ateismo, del cinismo politico e della «ragion di Stato», quando non addirittura della furbizia come suprema virtù politica. Nella sua prima variante, che è quella originaria, e sola interessante, esso è in gran parte il prodotto congiunto della codificazione gesuitica e della polemica anticattolica degli ugonotti nel Cinquecento. Sono momenti importanti della fortuna di Machiavelli, ampiamente esplorati e oggi unanimemente considerati validi quasi soltanto come testimonianze di un ciclo reattivo<sup>16</sup>. Che è però internamente assai differenziato: l'ugonotto Innocentio Gentillet reagisce a Machiavelli in modo pesantemente sovradeterminato dal clima che ha condotto alla strage di San Bartolomeo; mentre la costruzione gesuitica dell'immagine demoniaca di Machiavelli è a sua volta solo un momento di una grande opera teorico-pratica di rilegittimazione del potere nell'Europa poststridentina, e, facendo un salto in avanti, il Machiavelli repubblicano delle varie letture oblique spesso risulta solo da un alquanto incoerente rovesciamento in positivo del mito negativo di Niccolò, senza offrire una lettura alternativa dei testi. In tutti questi casi siamo in presenza di un tasso tale di contenuti ideologici, che resta poco o punto spazio per un tentativo di ricostruire criticamente l'immagine sfigurata del profilo originario a partire dai contraccolpi<sup>17</sup>.

Altro il discorso per altri episodi, soprattutto per quelli collocati più o meno a ridosso dell'evento, in cui è possibile registrare, insieme alla reazione, anche la forte presenza di implicazioni che direttamente discendono dal testo originario, che per così dire traspare nel gesto reattivo in forza della stessa vissuta e sofferta intensità di quest'ultimo. Proprio questi casi dimostrano in modo convincente che non ha senso (o comunque non importa primariamente) difendere Machiavelli dal machiavellismo, come ancora oggi si crede di dover fare<sup>18</sup>. O meglio: la persistenza, oltre ogni fatica storico-critica, della cattiva reputazione di Machiavelli non rivela il suo fondamento restando ai classici dell'antimachiavellismo, ma solo andando, oltre la cortina diffamante da esso costruita, a singoli autori che hanno realmente ingaggiato un corpo a corpo con le idee del Segretario.

Qui si possono fare esperienze sorprendenti. Addurrò un solo esempio, che è ad un tempo cruciale e paradossale: è proprio l'ignorante Shakespeare che, a partire dalla serie dei cosiddetti drammi storici, inscena un illuminante e sofferto dialogo con lo spettro del Segretario, ritraendosi inorridito con sempre maggior forza, ma anche lasciando emergere quelle che sono le ragioni strutturali e non diversive dell'incompatibilità<sup>19</sup>. Nel *Riccardo III* il protagonista è un doppio del principe machiavelliano<sup>20</sup>, ma un doppio fortemente ridisegnato, in modo che ne risultino in modo parossistico al contempo la sinistra grandezza e la vacuità morale, abilità celata dietro una rutilante abilità affabulatoria. Nel ciclo dei drammi storici (*Re Giovanni, Enrico IV, Enrico V, Enrico VI, Riccardo II, Riccardo III*) viene affrontato il problema del senso della storia, con un esito fortemente pessimistico: essa è «uno spettacolo funesto», in cui tutti a turno vengono «tirati in alto, perché abbiano da cadere più in basso»<sup>21</sup>. La Storia del mondo (e quindi anche la storia del dramma) non conosce sviluppo, né ha – di conseguenza – un qualche senso: tutto il sangue versato, la violenza, non è la levatrice che attraverso gli inevitabili dolori del parto conduce ad un mondo storicamente superiore. Nel *Macbeth* questa concezione verrà estremizzata: al termine del proprio dramma personale, che è anche la fine del dramma, il





protagonista esclama:

E spegniti corta candelal! La vita non è che un'ombra in cammino; un pietoso guitto che sulla scena si pavoneggia e si sbraccia quell'ora, e dopo non se ne parla più: una favola raccontata da un idiota – tutta rumore e furia – che non significa nulla<sup>22</sup>.

La storia, se è uno «scannatoio»<sup>23</sup>, diventa necessariamente un «incubo»<sup>24</sup>: la politica machiavelliana non può che avere questo esito. Forse è però errato definire quei drammi «storici». In realtà a Shakespeare non interessa mostrare l'emergere della monarchia dal mondo feudale, né indica un'alternativa a *questo* mondo in una sfera trascendente, religiosa, in cui tutto venga redento: gli eroi shakespeareiani si muovono in un mondo che basta a sé stesso, che deve trarre i propri valori e il proprio senso da sé. Se questi valori sono nulla, ciò non conduce nemmeno a una riabilitazione della trascendenza, che è altrettanto insensata: l'uomo è solo, comunque, e la storia non ha punti di riferimento superiori.

Il campione di questo intreccio di autonomia dell'uomo e sua disperata solitudine è appunto re Riccardo (*Riccardo III*). Egli è sì un'incarnazione del *Principe*, di cui non si può dire che non metta diligentemente in pratica i precetti machiavellici (simulazione e dissimulazione, uso politico della religione, sapiente uso del tempo<sup>25</sup>), ma non è tutto qui, in questi aspetti in definitiva ovvii, su cui ha (peraltro giustamente) richiamato l'attenzione Jan Kott. In due scene, rispettivamente il colloquio di Riccardo con Lady Anna (I.ii: «una delle [...] più grandi che Shakespeare abbia scritto»<sup>26</sup>), e il colloquio dello stesso con la regina Elisabetta (IV.iv), abbiamo ben più che un principe scaltro e spregiudicato; qui Riccardo spinge talmente in avanti la vacuità, l'assenza di fondamenti del proprio agire, da giungere, in un supremo gioco di mistificazione, fin sulla soglia di un *nuovo mondo morale*.

Le due scene presentano un tratto comune: in entrambe ha luogo una seduzione raffigurata e descritta da Shakespeare come un assedio o un assalto bellico. Nel colloquio con Anna, Riccardo si trova di fronte alla donna cui ha ucciso il suocero (Enrico VI), il marito (Edoardo) e il padre (conte di Warwick). Eppure nel giro di poche battute la convince ad andare a letto con lui. All'inizio Anna ne ha orrore, perché Riccardo tenta di negare il delitto (siamo al funerale di Enrico VI), ma quando egli lo ammette apertamente, la sfrontatezza che mostra nell'offrirle di sposarlo pur confessando la propria colpa sbigottisce Anna; è talmente eccessiva da trapassare in un'audacia che, direbbe Machiavelli, la fa restare «ammirata e stupida».

Anna si concede a Riccardo non solo e non tanto per paura, accettando così la logica della paura, dell'odio e del desiderio come unica logica possibile, come sostiene Kott<sup>27</sup>. Ciò che accade è piuttosto qualcosa come un atto talmente audace e nuovo da creare un *vuoto* tra il sistema di valori sulla cui base tradizionalmente si giudica un delitto, e *questo* delitto, che risulta così non più giudicabile. *Questo* delitto, perché commesso da *questo* uomo, crea una situazione completamente nuova, che non è possibile valutare sulla base dei vecchi criteri; in un certo senso, dunque, questo delitto, questa *azione politica* porta con sé la necessità di produrre nuovi e diversi criteri di valore sulla base dei quali giudicarla. L'esito non è qui solo l'insensatezza del vivere, ma, almeno in via ipotetica, la *possibilità* che *dentro* la storia-politica, che è *comunque* dominata dalla violenza, si possa costruire un nuovo sistema di riferimenti, diverso da quello della morale cristiana, ma non perciò meno reale, che sia per così dire il co-prodotto dell'azione politica stessa, cioè della violenza innovatrice.

Questa possibilità viene addirittura *esplicitata* nell'altro colloquio, con Elisabetta, cui Riccardo ha ucciso i figlioletti. Anche qui Riccardo fa egualmente un'offerta di matrimonio (riferito alla figlia di questa), e anche qui la spunta. Qui il luogo cruciale è l'invito, rivolto da Riccardo, a non opporre «un tenace rancore a sì vasta concezione»<sup>28</sup>, cioè al grande disegno politico di pacificazione dell'Inghilterra, la fine delle lotte intestine, il buongoverno. Riccardo riesce abilmente a creare nell'interlocutrice un senso di *sproporzione* tra un sentimento in definitiva così grezzo e meschino come il rancore, e la grandezza e l'ampiezza di respiro della propria «concezione», alla cui luce si trasfigura la stessa violenza necessaria ad attuarlo.

Qui siamo molto distanti dalle tecniche machiavelliche, e si fa innanzi una concezione dell'agire politico, della virtù, come capace, quando sia realmente *grande*, di darsi *da sé* la propria regola, rovesciando la solitudine dell'uomo in una comunità posta su nuove basi. Questo tratto, che possiamo definire effetto-Machiavelli in Shakespeare, è però, come si vede, altamente contraddittorio, in quanto è il prodotto di una *finzione*: dietro la virtù di Riccardo non c'è, letteralmente, *nulla*; vale a dire nulla, se non la conquista del potere per il potere. Ma è proprio per questa ragione, allora, che la simulazione ha qui raggiunto il suo culmine; in quanto non solo ha prodotto effetti reali (la conquista delle due donne), ma ha fatto sprizzare fuori di sé la prospettiva di un diverso modo di essere della simulazione stessa, come apparenza di una *nuova* realtà e non semplice illusione<sup>29</sup>.

Sorprendentemente, e nonostante la riconferma dell'idea della storia come inferno privo di senso<sup>30</sup>, è *trapelata* a un certo punto nelle parole di Shakespeare (verrebbe da dire: suo malgrado) una diversa possibilità: la scandalosa ipotesi che la simulazione, il gioco affabulatorio con cui Riccardo incanta e ciruisce le proprie vittime abbia un contenuto reale, che addirittura ne fondi la legittimità<sup>31</sup>; che la violenza, l'insensato macello, sia *espressione* di una finalità politica che la risolva in sé; che, insomma, *dentro* (non *dietro*, né tantomeno *sopra*) l'apparenza del principe machiavellico, ci sia il principe machiavelliano. Precisamente qui è il punto, colto da Shakespeare in modo pressoché perfetto: il discorso è tutt'altro che quello condensato nell'adagio del fine che giustifica i mezzi, cioè della reciproca indifferenza di mezzi e fini e del primato dei secondi; in questo caso, al contrario, il rapporto tra il disegno politico e i mezzi impiegati è *espressivo*: la realtà del disegno si esprime nell'apparenza dei mezzi, e dunque vive in essi, qualificandoli in modo decisivo e venendone, al contempo, qualificata.

#### 4. L'originalità di Machiavelli

Con Shakespeare abbiamo fatto solamente un rapido *test*, che potrebbe essere esteso a piacimento ad altre sue opere, giù giù fino a *La tempesta* (dove Prospero è un «legislatore» avvolto da un'aura religiosa come il Numa machiavelliano, e al contempo incorpora una sinistra metafora del potere come manipolazione magica<sup>32</sup>), o a quelle di altri autori elisabettiani (e qui si pensa immediatamente al marlowiano *Ebreo di Malta*, in cui il Prologo è «Machevill» in persona). Ma esso ci ha già rivelato che il machiavellismo non è solo la storia della sterile contrapposizione tra demonizzazione di Machiavelli ed esibizione di prove a discarico; ma anche la storia degli effetti dolorosi di quel «pugnale [...] conficcato nel corpo politico della umanità occidentale» (Meinecke), e precisamente dell'umanità occidentale *moderna*, che spiega perché il nome di Machiavelli suscita ancor oggi tanto scandalo. Egli è sì un autore quant'altri mai moderno, ma, al contempo, anche radicalmente contrapposto alla tendenza che nella modernità si è imposta come dominante: la metafisica delle essenze e la teodicea, basate su di una concezione giuridica del soggetto, facente perno cioè sulla questione del diritto e della fondazione e non su quella del fatto e della produzione<sup>33</sup>. Il vuoto che Shakespeare ritrova nella politica à la Machiavelli sta tutto in questa mancanza di un riferimento rassicurante a un ultimo Garante, a un Giudice capace di redimere il male derubricandolo a realtà necessaria ma inessenziale, se non a irrealtà *tout court*. Ciò non vuol dire che Machiavelli resti al livello della brutta empiria: anche in lui c'è un momento fondativo, che Shakespeare peraltro percepisce quando sembra ammettere la possibilità di costituire una norma nel compiersi dell'azione, *in forza di quello stesso compiersi*. Ma questo momento fondativo – questa verità della storia – non è *mai* indipendente dal prodursi concreto della fondazione, dallo svolgersi effettivo della storia; gli è coesistente e trova in esso la sua sola realtà, che è pertanto una realtà sempre apparente (nel senso qui definito) e sempre arrischiata: infatti la fondazione, sempre nel duplice senso di diritto e di fatto, può riuscire, ma può anche fallire; la sua riuscita non è garantita da nulla, e d'altra parte l'unico modo per riuscire è entrare nel rischio, cioè esporsi alla possibilità dello scacco.

Abbiamo così isolato l'*originalità* di Machiavelli<sup>34</sup>, che è duplice; rispetto alla concezione medievale della politica, ma anche rispetto a quella moderna. Dalla concezione medievale della politica, definitivamente riassunta nel dantesco *De monarchia*, Machiavelli si distacca già grazie al proprio ambiente di provenienza: dietro di lui c'è tutta la tradizione fiorentina quattrocentesca del cancellierato civile, dell'umanesimo delle virtù pubbliche, — quell'umanesimo che nella sua linea dominante aveva recuperato Aristotele, in parte anche Epicuro<sup>35</sup>, ma soprattutto uno stoicismo eclettico, riletto nell'adattamento del ciceroniano *De officiis*, come basi orientative di una nuova autonomia sul terreno della vita pubblica, di cui peraltro non si sentiva affatto il contrasto con un persistente «cristianesimo semplice»<sup>36</sup>. Questa concezione, che confluisce e si generalizza, estenuandosi, in un già mutato clima, nell'*Oratio* pichiana<sup>37</sup>, conosce, almeno nelle intenzioni, una ripresa forte dopo il 1494, con la cacciata dei Medici e la restaurazione della Repubblica, ma soprattutto dopo il 1498, con la fine dell'esperienza savonaroliana e la riapertura della dialettica politica tra popolari e ottimati. Grazie agli studi di Felix Gilbert sui verbali delle Pratiche<sup>38</sup>, e alla ricognizione dei carteggi diplomatici, provvisioni, ecc. di quel periodo<sup>39</sup>, conosciamo abbastanza l'ambiente della politica fiorentina all'alba del Cinquecento, per poter misurare con una sufficiente approssimazione il debito che Machiavelli intrattiene con essa. Ma qui, dal confronto diretto con l'ambiente già in certo senso *moderno* da cui proviene, emerge anche la profonda originalità del Segretario, ciò che ne fa un'apparizione inconfondibile: intendo la radicalità con cui fa proprio l'assunto umanistico dell'imitazione degli antichi, modellando sulla base di esso una concezione che finisce per essere profondamente antiumanistica, perché scioglie brutalmente il nesso tra un catalogo di virtù dato come assoluto (il moralismo pubblico, frutto del connubio di cristianesimo ed etica classica) e lo spazio della politica, addirittura ripensando e ridefinendo le virtù e i vizi *a partire da quest'ultima*<sup>40</sup>.

La pericolosità delle idee di Machiavelli, ben compresa da Shakespeare, sta non nell'essere egli stato un «teorico del male»<sup>41</sup>, e nemmeno, più genericamente, nell'aver enunciato e con ciò stesso codificato e legittimato le regole ciniche della pratica politica (obiezione tradizionale e insensata, da cui peraltro parte, ma a rovescio, la lettura obliqua del *Principe*), ma nel fatto di aver messo a nudo, per primo, l'essenza della politica moderna, che sta nella sua assolutezza, nel fatto di non tollerare altre sfere fuori di sé, *rifiutandosi tuttavia di dare a tutto ciò una qualsiasi giustificazione, che non sia la politica medesima*. In quest'ultima, che potrebbe sembrare una precisazione o una postilla, sta invece il nocciolo della sua posizione. Infatti, che la politica si configuri nell'età moderna come un assoluto, è un fatto ampiamente riconosciuto e documentato<sup>42</sup>. Però Machiavelli non è il *buccinator* di tutto ciò, o meglio lo è, ma solo in quanto tale annuncio si lega strutturalmente, nella sua posizione, a un elemento spurio e intollerabile: alla tesi che, se la politica è un assoluto, allora fuori di essa non c'è *nulla*, non un'istanza che la possa *limitare*, ma neanche un'istanza che la possa *giustificare*, un ordine sul quale gli orrori perpetrati sul piano politico ricevano un senso e vengano eventualmente redenti: Dio, la Morale, la Storia<sup>43</sup>. Di *questo* Machiavelli era perfettamente consapevole:

Resta ora a vedere quali debbano essere e' modi e governi di uno principe con sudditi o con li amici. E perché io so che molti di questo hanno scritto, dubito, scrivendone ancora io, non essere tenuto prosuntuoso, partendomi massime, nel disputare questa materia, dalli ordini delli altri<sup>44</sup>.

Questo passo apre la sezione del trattatello *De principatibus* che ha suscitato di fatto nei secoli maggior scandalo<sup>45</sup>. Un'indicazione preziosa, questa, perché qui viene esplicitata la *conseguenza* della posizione fondamentale del Machiavelli: la necessità di ridefinire il catalogo dei vizi e delle virtù *su altra base* che non sia quella di definizioni *precedenti* l'azione, e questo in un duplice senso: nel senso di definizioni che provengano da un'altra sfera, che non sia la politica (la religione, la morale); e in quello di definizioni, di categorie, che, pur essendo dettate sul terreno della politica, siano a loro volta poste, nei confronti dell'azione, in una relazione di trascendenza e di apriorità<sup>46</sup>.

## 5. Il pregiudizio contro Machiavelli

La svolta negli studi machiavelliani è collocabile negli anni Venti del Novecento, più precisamente alla metà del decennio, quando in singolare coincidenza vengono dati alle stampe a distanza di un anno *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (1924) di Friedrich Meinecke, e i già ricordati *Elementi di politica* (1925) di Benedetto Croce, due opere molto diverse per mole, intenti, retroterra ideologico, ma accomunate dalla capacità di porre d'un tratto lo studio su basi completamente nuove, legate a doppio filo ai problemi politici e filosofici attuali<sup>47</sup>. La ricerca del Meinecke, nata durante la guerra<sup>48</sup>, si nutre da un lato della forza specificamente tedesca dei concetti di nazione e popolo, dall'altra degli effetti catastrofici a cui essi hanno palesemente messo capo. Il suo intento è di «seguire il cozzo tra l'idea della ragion di stato e le diverse concezioni universali»<sup>49</sup> e cosmopolitiche, con la mente rivolta alla necessità assoluta di superare la prospettiva dello Stato nazionale<sup>50</sup>. La figura di Machiavelli ha in questo quadro un'importanza centrale: egli viene considerato il fondatore dell'idea di ragion di Stato, e come tale di necessità un pagano, «perché soltanto un pagano, ignaro degli orrori dell'inferno, poteva accingersi con semplicità antica» a questo compito<sup>51</sup>. È in forza di questo suo paganesimo che Machiavelli non percepisce il conflitto insanabile *tra politica e morale* innescato dalla sua opera, conflitto che verrà svolto in seguito in vario modo, fino a depositarsi e risolversi ai danni della morale nel «nazionalismo»<sup>52</sup>, cioè nella dottrina dell'identità di morale e politica su base nazionale e pertanto esclusiva e intollerante.

Meinecke scorge dunque in un Rinascimento italiano molto à la Burckhardt una sorta di camera di decompressione, un momento di vuoto spirituale, che ha permesso la resurrezione dell'idea antica dello Stato-potenza (Tucidide, Tacito), prima ancora che nuove strutture morali potessero inscrivere la nuda vita entro più solide cornici. Nel tratteggiare questo sfondo, e quella impresa, egli trova a volte espressioni felici<sup>53</sup>:

Se anche la religione falsa e discreditata poteva esser trovata opportuna e il bene morale appariva insieme prodotto di timore e abitudine, che cosa diveniva l'ultimo e più intimo freno della vita? In questa natura spogliata del divino l'uomo poteva fare assegnamento soltanto su sé stesso e sulle forze che la natura gli aveva elargito per accettare la lotta con tutte le forze fatali di questa natura<sup>54</sup>.

Questo è un commento a *Discorsi*, I.xii<sup>55</sup>, in particolare al passo:

Debbono, adunque, i principi d'una repubblica o d'uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono, mantenergli; e fatto questo, sarà loro facil cosa mantenere la loro repubblica religiosa, e, per conseguente, buona e unita. E debbono, tutte le cose che nascano in favore di quella, *come che le giudicassono false*, favorirle e accrescerle; e tanto più lo debbono fare, quanto più prudenti sono, e quanto più conoscitori delle cose naturali. E perché questo modo è stato osservato dagli uomini savi, ne è nato *l'opinione dei miracoli, che si celebrano nelle religioni eziandio false*; perché *i prudenti gli augumentano, da qualunque principio e' si nascano*; e l'autorità loro dà poi a quelli fede appresso a qualunque (*Opere*, p. 95A-B).

È importante notare come Meinecke colga perfettamente la vertiginosa profondità di queste battute, il loro porre l'uomo, nella sua solitudine, di fronte al *fatto* che, sempre e comunque, i valori sono *positivi*, e che la differenza sta pertanto nella storia, nella costruzione, cioè nella capacità *o meno* di dare e di darsi valori liberamente condivisi, espressivi della vita collettiva, o al contrario del potere di una ristretta minoranza di dominatori. Ma, al contempo, è anche evidente come Meinecke si condanni a non poter svolgere quella sua intuizione, dato che, al di fuori della morale universalistica, non c'è per lui nulla, se non la volontà di potenza: la vita *deve* essere comunque e sempre tenuta a freno, e l'idea di poterlo fare istituendo delle norme *grazie alla politica* è per lui un perfetto e pericoloso controsenso. L'ottusità dello storico tedesco di fronte allo specifico contenuto teorico del pensiero di Machiavelli giunge fino a negare che egli abbia fatto altro, se non *trascrivere* ciò che aveva di fronte agli occhi (anche qui peraltro con

accenni che lasciano presagire ben altro):

A formare questa dottrina contribuì ancora una caratteristica del suo essere, e cioè il modo suo di pensare, indipendente da qualsiasi convenzione e insieme radicale, non indietreggiante davanti a nessun abisso. È vero che anche i suoi contemporanei avevano già da tempo imparato a non indietreggiare di fronte agli abissi morali e a passare imperturbati nel fango. Senza questa generale ottusione dei sentimenti morali, senza l'esempio che davano i pontefici, [...] Machiavelli non avrebbe avuto l'ambiente di cui abbisognavano i suoi nuovi concetti sull'uso di mezzi immorali nella politica. Né erano nuovi nel loro contenuto, ma per il fatto che egli osava esprimerli e inserirli in un sistema approfondito di concezione del mondo<sup>56</sup>.

La capacità di non indietreggiare davanti a nessun abisso – vera caratteristica originale di Machiavelli – viene immediatamente affogata in un mare di luoghi comuni, in parte anche contraddittori, che fanno precipitare Meinecke aldiqua dello stesso Foscolo, per non parlare di De Sanctis. Il vero *punctum dolens*, il «pugnale [...] conficcato nel corpo politico della umanità occidentale»<sup>57</sup>, sta nella concezione non giuridico-universalistica della norma, nell'idea di costituzione della norma come risultante da una pratica o da una sintesi di pratiche politiche. In effetti, *Discorsi*, Lxii non contiene indicazioni sulla matrice politica concreta del lavoro di produzione della norma religioso-morale, in quanto ne descrive solo in modo generalissimo la *funzione* (tenere unita e buona la repubblica, ovvero il regno). Di qui un'impressione di strumentalità, che sarebbe peraltro restata viva in Meinecke anche se Machiavelli avesse specificato quali concreti interessi e momenti della vita sociale si articolano in quella religione-politica. Perché, molto semplicemente, se ci sono religioni «eziandio false» che funzionano egregiamente da regolatrici della vita sociale (il riferimento, evidente e *beffardo*, è alla «religione de' Romani»<sup>58</sup>), allora non è la verità in sé della religione il criterio della sua eccellenza, cioè verità storica, ma solo ed esclusivamente la sua *efficacia*, dunque, di nuovo, un elemento di strumentalità. Ma è proprio qui il punto: ciò che sembra strumentale è in realtà un nuovo modo, profondamente moderno, di intendere la verità, un modo che riproporrà con forza anche Bruno, e che in Machiavelli e Bruno coincide anche, perfettamente, con il concetto protolibertino di dissimulazione, di separazione consapevole (ma perché innestata su una separazione strutturale, ontologica) tra essere e apparire; ma se ne differenzia anche profondamente, in quanto radica l'apparire in una vita collettiva, in un'affermazione collettiva di libertà del tutto estranea all'individualismo aristocratico del libertinismo.

L'*idea della ragion di Stato* nasce da un evento traumatico, è un grido di allarme nel momento del «pericolo»<sup>59</sup>, di fronte alla *Machtpolitik* e alla deriva morale e civile della Repubblica di Weimar. Questo grido non sarà l'ultimo: in fin dei conti *Die Dämonie der Macht* di Gerhard Ritter, con i suoi riferimenti a Machiavelli come teorico della «guerra totale» e «primo nazionalista e militarista dell'Europa moderna», ne è, nel 1939, una ripetizione e un'estremizzazione<sup>60</sup>. È singolare, ma significativo, che sia Meinecke, sia Ritter, trovino un'ancora di salvataggio nel liberalismo di Benedetto Croce<sup>61</sup>, vale a dire in quella *distinzione* di politica e morale che, negando dignità e realtà allo «Stato etico»<sup>62</sup>, pone la morale al di sopra e al di là della politica, liberando al contempo quest'ultima e riconoscendole la dignità di realtà «autonoma». Lo scopritore di questa «necessità» e «autonomia» è, secondo Croce, proprio Machiavelli, che pertanto assume ai suoi occhi un ruolo non solo centrale nello svolgimento della scienza politica, ma in quello della «filosofia politica» moderna culminante nel grande filone del liberalismo come unico sinonimo possibile di modernità<sup>63</sup>.

Di fronte agli sconvolgimenti della Grande Guerra, che hanno mostrato tutta la fragilità della civiltà liberale, Croce assume Machiavelli a rappresentante della potenza implicita nel concetto di politica, e al contempo della sua strutturale parzialità, che deve far sì che essa sia sempre pronta a cedere il passo a un'istanza più alta. Questa è la posizione di Vico, il vero continuatore, secondo Croce, del pensiero di Machiavelli<sup>64</sup>, ma essa è, seppure non esplicitamente dichiarata, già in Niccolò. Dopo aver fatto notare che «il Machiavelli scopre la necessità e l'autonomia della

politica, della politica che è al di là, o piuttosto di qua, dal bene e dal male morale, che ha le sue leggi a cui è vano ribellarsi, che non si può esorcizzare e cacciare dal mondo con l'acqua benedetta»<sup>65</sup>, aggiunge:

Ma quel che di solito non viene osservato è l'*acre amarezza* con la quale il Machiavelli accompagna questa asserzione della politica e della sua intrinseca necessità. «Se gli uomini fossero tutti buoni» (egli dice) questi precetti «non sariano buoni». Ma gli uomini sono «ingrati, volubili, fuggitori di pericoli, cupidi di guadagno». [...] L'*anelito* del Machiavelli va verso un'inattinguibile società di uomini buoni e puri; ed ei *la sogna* nei passati tempi lontani, e intanto preferisce i popoli meno culti ai più culti, quelli della Magna e i montanari della Svizzera agli italiani, francesi, spagnuoli (allora in auge), che sono la «corrucciola del mondo»<sup>66</sup>.

E conclude: «Innanzi a così aperti segni di un'*austera e dolorosa coscienza morale*, desta stupore come si sia tanto ciarlato dell'immoralità del Machiavelli»<sup>67</sup>.

Tutti ricordiamo l'immagine carducciana di un Machiavelli «pallido», che sorridendo «pietosamente» assiste in disparte alla pubblica concione del Savonarola, immagini l'uno e l'altro del declinante Medioevo e della nascente Età moderna<sup>68</sup>. Ebbene, Croce forgia in queste righe un'altra immagine, quanto quella suggestiva e unilaterale: l'immagine di un Machiavelli disgustato e amaro, o meglio *amareggiato*, osservatore impietoso delle miserie del mondo proprio perché consapevole della loro cruda esteriorità rispetto ai valori della morale, che quella sozzura non possono cancellare, ma che da essa non possono neppure venir cancellati. L'*autonomia* della politica è insomma un concetto che agisce in due direzioni: affermazione della sua realtà e della sua angusta parzialità. Porre la politica significa porre, insieme, anche la certezza che al di là di essa, in una sfera superiore, e dalla prima non influenzata, i rapporti morali, i rapporti basati sulla coscienza, sull'assoluta, immediata e *non ambigua* evidenza del Bene rispetto al Male, continuano a sussistere, e anzi dall'esistenza della prima traggono ancor maggiore ed aspra nettezza.

Ebbene, questa lettura occulta proprio la dimensione essenziale del pensiero di Machiavelli, in quanto ne riconosce e accoglie l'urto critico *solo* a patto di ritagliargli immediatamente uno spazio chiuso, in cui lasciar scatenare i suoi effetti dirompenti senza mettere in questione le strutture tradizionali della morale, che restano intatte. La soluzione del dissidio (dissidio simboleggiato nel Centauro, mezzo bestia e mezzo uomo<sup>69</sup>) aperto da Machiavelli non sta dunque, secondo Croce, nel suo pensiero, e nemmeno nei machiavellici o negli antimachiavellici, che ripetono il dissidio a partire dai suoi due estremi, ma in quei pensatori che hanno saputo *ripensare la politica*, in modo da rendere la sua amoralità capace di accogliere il lume dell'universale morale: Giovanbattista Vico<sup>70</sup>, «non benevolo al Machiavelli, eppure pieno del suo spirito, che egli chiarifica e purifica, integrando il suo concetto della politica e della storia, componendo le sue aporie, rasserenando il suo pessimismo»<sup>71</sup>. E come accade ciò?

La durezza e l'insidiosità, inevitabili nella politica e che Machiavelli riconosceva e raccomandava pur provandone a volta ribrezzo morale, vengono spiegate dal Vico come parte del dramma dell'umanità, che in perpetuo si crea e si ricrea; e sono riguardate nel loro duplice aspetto di bene reale e di male apparente, apparenza presa dal bene al lume del bene superiore, che dalle sue viscere stesse prorompe e s'innalza. E all'*amarezza* succedono per tal modo la considerazione della necessità razionale e il sentimento di fiducia nella Provvidenza che regge le cose umane<sup>72</sup>.

Una delle virtù di Croce è la chiarezza, e qui essa si esercita in pieno: l'idea della *redenzione* del male in un disegno di teodicea è il vero e unico possibile superamento delle idee di Machiavelli. Il male è ridotto ad «apparenza» che lascia trasparire il disegno divino, cioè (un passaggio storico-teorico che Croce argomenterà in *La filosofia di Gianbattista Vico*) la «List der Vernunft», la hegeliana astuzia della ragione<sup>73</sup>. In modo abbastanza paradossale, Croce finisce così per attribuire al Segretario la responsabilità di un concetto di verità, del quale egli ha

piuttosto condotto la critica più radicale: per Croce il male, cioè la «realtà effettuale», diventa «apparenza» del Bene universale, al cui «lume» solamente acquisisce realtà, cioè dignità; al contrario per Machiavelli ogni discorso rivolto a istituire un nesso gerarchico tra verità e fatti empirici è mero illusionismo, espressione di un rapporto di dominio, mentre l'apparenza è il costituirsi della verità dentro il tessuto e la concretezza dei conflitti, in un processo che è pertanto strutturalmente indeterminabile in anticipo e ingiustificabile alla luce di un sguardo provvidenziale retrospettivo. La redenzione ci può essere, ma solo nella forma della sua concreta costituzione, e può essere perciò solo concreta felicità, un concetto che designa la fusione di potenza e libertà<sup>74</sup>.

Non ha molto senso, almeno in questa sede, approfondire eccessivamente il discorso storiografico. Basti aver mostrato, sia pure per rapidi colpi di sonda, quanto produttivo di nuove prospettive sia un approccio come quello proposto, di fronte a due pietre miliari della critica come le opere di Meinecke e di Croce, e come esso permetta di svelare il persistere, anche in esse, di un *pregiudizio* di fondo nei confronti di Machiavelli, un pregiudizio che ne fa anzitutto un oggetto da schermare, più che un'occasione da cui lasciar liberamente sviluppare delle conseguenze teoriche. Ma il discorso potrebbe proseguire: il panorama storiografico attuale su Machiavelli è dominato in larga parte dall'opera di Gennaro Sasso, che dalla lettura crociana trae lo spunto fondamentale<sup>75</sup>. I suoi scritti rappresentano in effetti un assiduo lavoro, e sempre più sofisticato, di *neutralizzazione* del pensiero di Machiavelli<sup>76</sup>. Proprio per questo motivo, tuttavia, una tale ricostruzione non aggiungerebbe nulla di nuovo al catalogo, che dunque resta aperto sopra una questione inevasa.

Non credo, peraltro, che tale questione basti a chiuderla la pur pregevole tradizione repubblicana delle letture anglosassoni di Machiavelli, da Baron<sup>77</sup> e Gilbert<sup>78</sup>, a Whitfield<sup>79</sup>, a Skinner<sup>80</sup>, fino a Pocock<sup>81</sup> e a Viroli<sup>82</sup>. Essa mette a disposizione pregevoli, utilissime ricostruzioni e analisi, ma non affronta il problema della scandalosità di Machiavelli, ignorandolo ovvero limitandosi, nei casi migliori (Whitfield, Viroli), a farne un'abilissima difesa d'ufficio, riconducendo Machiavelli nell'alveo della grande tradizione dell'umanesimo repubblicano antico e (soprattutto) fiorentino quattrocentesco. Ciò che occorre è invece uno studio di Machiavelli *nella sua scandalosità*, facendo emergere la vera materia del contendere sotto l'ideologia. Ma questa difficilmente emergerà restando fermi alla discriminante ideologica del *repubblicanesimo*, che è agli occhi di Machiavelli sí un luogo di appartenenza, ma anche l'oggetto di una critica spietata, che può essere condotta da lui solo andando alla radice dei problemi, sotto e al di là dei rassicuranti segnali di appartenenza. Non dunque della tradizione repubblicana *in quanto tale* si può e si deve trattare, ma del modo in cui l'espressione ideologica di un movimento reale di eversione delle strutture feudali, che diversamente si articola nelle diverse realtà europee, viene ripreso e fatto diventare *principio* di un nuovo modo di pensare. In questo caso non è più allora il pensiero politico, come si trova definito nella tradizione degli studi, ciò che può rappresentare il filo conduttore della ricerca, ma direttamente quello *metafisico* (e dunque quegli aspetti metafisici che si ritrovano, al di là dei tecnicismi politologici, anche nei testi dedicati all'«arte dello Stato»), perché è nella metafisica che si depositano, nella loro più netta formulazione, le alternative poste dalla lotta politica<sup>83</sup>. Questo discorso è peraltro tutt'altro che lontano dalla storia e dalla plausibilità storica: le grandi letture di Machiavelli nel Cinque e Seicento sono svolte non sul terreno stretto della politica, ma su quello filosofico, anche quando, come in Harrington, c'è un forte rilancio del repubblicanesimo. Bruno, Francis Bacon, Spinoza: qui abbiamo non una ripresa letterale di Machiavelli, ma un fecondissimo sviluppo sul piano *metafisico* delle sue categorie fondamentali – potenza, libertà, desiderio, virtù, felicità; uno sviluppo che ne dispiega, ne mostra l'energia dirompente.

## INGANNO, PROSPETTIVA E VERITÀ NELLA «MANDRAGOLA»

Ma niente è lasciato al caso  
(Francesco De Sanctis)

### 1. Il sorriso di Niccolò e i «vani pensieri»

Sul frontespizio della *editio princeps* della *Mandragola* è raffigurato il centauro Chirone nell'atto di suonare una lira da braccio sullo sfondo di un paesaggio bucolico<sup>1</sup>: un'immagine popolare, come popolare, senza molte pretese, è la stampa, priva di luogo e data, ma probabilmente uscita da torchi fiorentini tra il 1518 e il 1520<sup>2</sup>. Non mi soffermerò sull'interessante discussione relativa a datazione e occasione della stesura (o doppia stesura) e della prima rappresentazione della commedia<sup>3</sup>, perché le posizioni critiche concordano nell'individuare in essa un (più o meno mediato, più o meno coperto) intento *politico*, ed è questo che interessa qui stabilire. La presenza del centauro nel frontespizio concorda del resto con questa lettura: esso è bene un rinvio al pensiero esposto nel XVIII del *Principe*<sup>4</sup>; ma può forse, più sottilmente, essere letto come un'allusione alla possibilità di trarre dalla commedia un insegnamento coperto che andasse aldilà dell'immediata sua natura di operina d'occasione, nata per allietare l'importante matrimonio tra Lorenzo di Piero de' Medici e Madeleine de la Tour d'Auvergne<sup>5</sup>. Questo insegnamento non deve d'altronde essere limitato rigidamente nello schema fisso dell'allegoria (Machiavelli-Ligurio, Lorenzo de' Medici il Giovane-Callimaco, Piero Soderini-Nicia, Firenze-Lucrezia), che, pur essendoci, non esclude la presenza efficace di una sostanza di pensiero più profonda e meno occasionale, che l'azione e la dinamica dei personaggi fa scaturire dal proprio libero gioco<sup>6</sup>. Viceversa, se sostanza di pensiero, dietro e sotto l'apparenza svagata, nella *Mandragola* c'è, va afferrata nella sua contestualità biografica e politica, e solo in questo modo diventa possibile coglierla nel suo pieno significato.

Sono note le vicende che condussero Machiavelli, dopo il 1512, al sollevamento dalla carica di Segretario della Cancelleria e al confino nel territorio di Firenze<sup>7</sup>. Da allora Niccolò non aveva smesso di tormentare gli amici (soprattutto Francesco Vettori, ambasciatore fiorentino presso il papa) affinché avesse in qualche modo la possibilità di essere adoperato dai nuovi padroni di Firenze, anche «se volessino cominciare a farmi voltolare un sasso»<sup>8</sup>. Qualche mese prima, il 16 aprile del '13, aveva addirittura scritto a Vettori:

Io non posso credere, che essendo il caso mio maneggiato con qualche destrezza, che non mi riesca essere adoperato a qualche cosa, *se non per conto di Firenze, almeno per conto di Roma et del pontificato* (*Opere*, p. 1133B),

disponendosi addirittura a servire quello Stato pontificio che l'anno precedente era stato la causa della rovina della Repubblica – e dunque della sua personale; e che, più in generale, è indicato (nel *Principe* e nei *Discorsi*) come fondamento non secondario della rovina e della divisione d'Italia.

Nel '14 Machiavelli presenta il *Principe* a Lorenzo de' Medici il Giovane. Con esso, con la dimostrazione della sua utilità come consigliere, egli spera di riguadagnare un posto nella politica attiva. Quale che sia stata l'accoglienza riservata al trattatello<sup>9</sup>, è un fatto che il destino di Niccolò non cambia com'egli aveva sperato. Dopo il 14 le poche lettere rimasteci testimoniano



perlopiù di uno stato di sbalordimento e di perdita di fiducia nella possibilità di risollevarsi dalla situazione disperata di abbattimento in cui l'estrema malignità di fortuna l'ha precipitato<sup>10</sup>.

La determinazione temporale della composizione della *Mandragola* non è affatto ininfluyente ai fini dell'interpretazione della sua funzione, perché quest'opera è anche un gesto politico, e anzi un gesto politico *disperato*, una risoluzione estrema, di un uomo che in un certo senso si sta giocando tutta la propria esistenza. Ebbene, c'è molta (involontaria?) ironia nel fatto che questa disperazione trovi sfogo ed espressione in una commedia, e in una commedia, perdi più, godibilissima e sostenuta da una comicità trascinante (organata, è vero, in una maldicenza anch'essa superlativa). È anche questo, probabilmente, uno dei paradossi dell'uomo Machiavelli: nel momento in cui più dure si fanno le bastonature che la vita non si stanca di somministrargli, proprio allora trova la forza disperata di ridere e di far ridere, come testimoniano altre lettere dello stesso periodo, alimentate da una forte vena comica e sorrette dalla voglia e capacità di sorridere e ridere della propria stessa disperazione<sup>11</sup>.

Sono lettere gustosissime, veri esempi di letteratura comico-oscena, come quella al Vettori del 4 febbraio 1514, in cui Niccolò, riprendendo il racconto, fattogli dall'amico, di una serata romana in allegra compagnia, traspone la storia in una serie di irresistibili bozzetti, che sono già «quasi l'impianto di una sceneggiatura» teatrale<sup>12</sup>:

Et quando io penso dal principio al fine di questa loro et vostra historia, che in verità, se io non avessi perduto le mie bazzicature, io l'harei inserta in fra le memorie delle moderne cose, et mi pare che la sia così degna di recitarla ad un principe, come cosa che io habbia udita questo anno. E' mi pare vedere il Brancaccio raccolto in su una seggiola a seder basso per considerar meglio il viso della Gostanza, et con parole et con cenni, et con atti et con risi, et dimenamento di bocca et di occhi et di spurghi, tutto stillarsi, tutto consumarsi, et tutto pendere dalle parole, dallo anhelito, dallo sguardo, et dallo odore, et da' soavi modi et donnesche accoglienze della Gostanza.

Volsimi da man dextra, et viddi il Casa  
che a quel garzone era più presso al segno,  
in gote un poco, et con la zucca rasa.

Io lo veggo gestire, et hora recarsi in su un fianco et hora in su l'altro; veggolo qualche volta scuotere il capo in su le mozze et vergognose risposte del giovane; veggolo, parlando seco, hora fare l'uffizio del padre, hora del preceptore, hora dello innamorato; et quel povero giovinetto stare ambiguo del fine a che lui lo voglia condurre (*Opere*, p. 1167B),

dove in particolare si noti quell'accenno «la sia così degna di recitarla ad un principe», che sembra un'allusione autoironica alle speranze da lui riposte nell'accoglienza del *Principe*. Ed è significativo che, subito sotto, Machiavelli scriva, in apparente, stridente contrasto: «Questo è quanto mi occorre per risposta alla vostra. Di qua non ci è che dirvi, se non prophesie et annunzii di malanni»<sup>13</sup>, proseguendo la lettera su questa falsariga.

Gli anni dal 1513 al 1518 sono anche quelli in cui Machiavelli scrive il *Principe* e i *Discorsi*, che sono anch'essi, insieme al comico, parte di un'unica strategia di resistenza alla «malignità di fortuna» grazie alle costruzioni dell'intelligenza. E le lettere, soprattutto del 1513-15, a Vettori, sono ricche di importanti considerazioni e analisi politiche delle forze in campo in quel momento in Europa, del loro fronteggiarsi, dei possibili esiti delle lotte in corso<sup>14</sup>. È lo stesso Machiavelli a soffermarsi riflessivamente su questo fatto, in una lettera a Vettori:

Chi vedesse le nostre lettere, honorando compare, et vedesse le diversità di quelle, si maraviglierebbe assai, perché gli parrebbe hora che noi fussimo huomini gravi, tutti vòlta a cose grandi, et che ne' petti nostri non potesse cascare alcuno pensiero che non avesse in sé honestà et grandezza. Però dipoi, voltando carta, gli parrebbe quegli noi medesimi essere leggieri, inconstanti, lascivi, *vòlta a cose vane*. Questo modo di procedere, se a qualcuno pare sia vituperoso, a me pare laudabile, perché noi imitiamo la natura, che è varia; et chi imita quella non può essere ripreso<sup>15</sup>.

Questa considerazione è importante<sup>16</sup>: ci fa capire che il comico e il tragico, il nobile e il triviale, non si definiscono per Machiavelli in astratto, indipendentemente da ogni circostanza o funzione concreta, ma sempre e solo sulla base di una logica immanente o funzionale; egli non misconosce l'esistenza di differenze tra ciò che è «vano» e ciò che è «grave», ma sa anche che queste non sono stabilite *a priori*, prima della storia, ma si devono definire *nella* storia concreta, aleatoria e ambigua. Proprio allo stesso modo, la *Mandragola* è una commedia, un «badalucco», come vien definita nel «Prologo», un'occasione per *perder tempo*, ed è stata tramandata in una stampa triviale, raccogliatrice e a buon mercato – e infatti lo è, è anche questo; ma, per dirla con Bruno, lo è al modo di quei Sileni «mimici, comici ed istrionici», deformi e ridicoli, «sotto gli quali sta ricoperto, ascoso e sicuro il tesoro della bontade e veritade»<sup>17</sup>. Anche la *Mandragola* la possiamo dunque pensare, come fa Bruno riferendosi a Platone<sup>18</sup>, in analogia al modo in cui Alcibiade definisce Socrate: come una di quelle statuette di Sileni che i vasai vendono in piazza a buon mercato, brutte a vedersi, deformi, ma che si aprono in due e svelano dentro di sé statue di bellissimi dei. Così, anche la *Mandragola* è a prima vista una cosa «vana», poco più che un'occasione momentanea di svago e per grasse risate. La *Mandragola*, come la statuetta del Sileno al mercato, come la stampa che ne fu fatta, è una merce *per tutti*, e può anche esser goduta senza trarne altro, solo con una risata. Ma, per dirla ancora con Bruno, «lasciaremos la moltitudine ridersi, scherzare, burlare e vagheggiarsi su la *superficie* de' mimici, comici ed istrionici Sileni»<sup>19</sup>, mentre solo chi saprà penetrare al suo interno riuscirà a trovarvi i frutti nascosti di una sapienza grave, seria ed elevata; certo non come qualcosa che si definisca tale indipendentemente e contro tutto il resto (la «superficie»), ma come momento di quella «varietà» della natura entro la quale non valgono né gerarchie assolute né posizioni prestabilite<sup>20</sup>.

Riprendiamo alcune espressioni di quella lettera del 31 gennaio: «gli *parrebbe* hora che noi fussionsi huomini *gravi*» e poi, voltata carta, *parrebbe* «noi medesimi essere *leggieri*, [...] vòliti a cose *vane*». Sono le stesse parole del «Prologo» della *Mandragola* (V strofa):

E, se questa materia non è degna, | per esser pur *leggieri*, | d'un uom, che voglia parer saggio  
e *grave*, | scusatelo con questo che s'ingegna | con questi *van* pensieri | fare el suo tristo tempo  
più suave, | perché altrove non have | dove voltare el viso, | ché gli è stato interciso | mostrar  
con *altre imprese altra virtúe*, | non sendo premio alle fatiche sue<sup>21</sup>.

Le corrispondenze tra i due testi (tra cui corrono forse ben cinque anni) sono inequivocabili. Ma allora tanto più in luce devono essere poste le differenze strutturali. Nel «Prologo» infatti, il pubblico immaginario evocato nella lettera («chi vedesse le nostre lettere, honorando compare») ora si è materializzato, ed è un pubblico vasto e chiassoso, composto di (moltissime) bestie («vulgo»), oltre che di (pochissimi) uomini («savi»). E Machiavelli inizia proprio con lo scusarsi della prima impressione: è proprio a chi avrà quell'impressione di discrepanza tra la vanità della materia vile, e il contegno che *dovrebbe avere* un uomo «che voglia parer saggio e grave», che si rivolgono le spiegazioni che seguono. Gli altri, color che sanno, come sa l'autore, che non c'è contrasto tra una forma nobile e una materia vile, non ne hanno bisogno<sup>22</sup>.

È dunque ai primi, alle bestie, che Machiavelli spiega la ragione del suo *apparente abbassamento*, e questa spiegazione è *già una polemica*, che poi infatti si amplifica fino a diventare predominante e violentissima nelle strofe seguenti. Queste ragioni sono, come sappiamo, la sua personale sconfitta: il suo «tristo tempo» vuol essere addolcito («più suave») con i «van pensieri» della commedia. Il primo strato di senso rassicura e blandisce dunque proprio i pazzi, la moltitudine sciocca, in quanto la conferma nella sua convinzione che qui Machiavelli stia cercando delle giustificazioni («scusatelo con questo...») al fatto di aver intrapreso la via indegna e degradante del comico. Ma sotto questo strato ne troviamo subito un secondo: l'addolcimento del «tristo tempo» grazie ai «van pensieri» è l'unica possibilità che gli è rimasta aperta, per poter essere in qualche modo attivo. Infatti, a ben vedere, quell'impossibilità di «voltare il viso» altrove indica una immobilizzazione totale, costrizione estrema da parte della fortuna sulla volontà dell'uomo, e dunque, dato che altro («altre imprese») non è possibile,

questo è l'unico modo che quest'uomo ha ancora di «mostrare» la propria «virtù». Un modo degradato, che corrisponde, nella sua estrema bassezza e viltà, al grado altrettanto estremo della costrizione esercitata su di lui dalla fortuna.

La *Mandragola* è dunque, *a suo modo*, una dimostrazione della virtù (cioè dell'energia, della passione attiva per la vita). Questa del comico è l'unica via che gli rimane per essere attivo, cioè per *agire* e sentirsi vivere; dato che la via alla *pratica politica* gli è stata sbarrata, e visto che *l'opera seria e grave* («la varietà della materia e la gravità del subietto»<sup>23</sup>) non ha portato i frutti sperati, non resta che affidarsi alle bassure del comico, all'*opera vile e vana*. Ma in tutti e tre i casi Machiavelli fa (anche se in modi profondamente differenti) la stessa cosa: investe l'intelligenza in un compito di interpretazione delle ambiguità e dei paradossi del reale<sup>24</sup>.

Questa, in breve, la peculiare situazione (storico-politica, ideologica, psicologica) in cui va collocata e letta la *Mandragola*; questa la ragione per la quale in essa ci sono tanti riferimenti testuali al *Principe* e ai *Discorsi*; questa, infine, la ragione per la quale (come d'altronde si vedrà in dettaglio) è profondamente errata la valutazione di chi pensa che «la *Mandragola* sia la parodia del *Principe* – acce parodia»<sup>25</sup>, e «una tragedia senza catarsi e senza grandezza»<sup>26</sup>; perché non è vero che la *Mandragola* nasca da un *allentamento* della tensione e peculiare e varia mescolanza di alto e basso degli anni 1513-15; con un conseguente sganciamento del momento comico da quello tragico e il rendersi autonomo del primo in tutta la sua bassezza<sup>27</sup>.

A confutare questa interpretazione basterebbe anche solo la dimostrazione, che dobbiamo a Ezio Raimondi, delle precise, fitte corrispondenze testuali tra la *Mandragola* e l'epistolario comico-tragico del 1513-14: su questa base, Raimondi ha giudicato «inevitabile la conclusione che il Machiavelli già in questo campo [dell'epistolario comico] intrattiene un discorso teatrale, e che la *Mandragola*, anche supposto che la sua stesura si realizzi solo più tardi, si connette al periodo immediatamente successivo al *Principe*», pervaso e caratterizzato com'è da «una volontà di paradosso o di esasperata stravaganza, quasi di sfida»<sup>28</sup>. Questa ipotesi o «conclusione» è essa stessa paradossale, ma ci invita a riflettere, e a considerare la *Mandragola* nella sua unità di concezione col clima del *Principe* e dei *Discorsi*, indipendentemente dall'occasione (nel 1518, o nel '20) che ha, secondo questa ipotesi, indotto Machiavelli a ripigliare in mano le carte, o semplicemente le idee, già abbozzate, e a farne un'opera. D'altronde quel tono «quasi di sfida» che Raimondi vede prolungarsi dal «Prologo» fin «nel cuore della commedia come una variante del badalucco, come un rapporto attivo tra il pubblico e un regista sicuro di sé, che non dimentica mai d'avere un bersaglio»<sup>29</sup>, è perfettamente coerente con una tensione polemica ed etica di affermazione e di rivendicazione (non solo dei propri meriti misconosciuti, ma della propria originalità), che poco si lascia conciliare con l'immagine di uno sfogo umorale e sconcolato, degradante e privo di prospettive.

Ripartiamo dunque dal «Prologo», da quell'inciso alla fine della V strofa: «non sendo premio alle fatiche sue». È il segnale di un torto subito, una rivendicazione di giustizia; e le strofe seguenti modulano questo tema in modo insieme perentorio e ripetitivo, con ampi riferimenti al lato più sanguigno di Dante («che per tutto traligna da l'antica virtù il secol presente»<sup>30</sup>) che fanno scivolare il discorso verso il *moralismo*. Machiavelli recita qui la parte del grande italiano, dell'esiliato che si appella a un ideale antico e molto passatista di vita virtuosa. Ma è solo una maschera, prontamente gettata via quando improvvisamente ci si para di fronte il maligno, che «sa dir male anch'egli». Non dunque il rifugio in un ideale perduto (né tanto meno in un sogno di riforma religiosa), ma lotta aperta, «assunzione in proprio della maldicenza» che pone Machiavelli fuori da ogni passivo e reattivo moralismo<sup>31</sup>.

Questa violenza polemica si esprime nell'ultima strofa, dove viene indicato il bersaglio: «Far conto non si de' delle parole, | né stimar qualche mostro | che non sa forse s'e' s'è vivo ancora». In questo modo, colla distinzione tra savi e mostri, viene instaurato un rapporto *ambiguo* con lo

stesso pubblico (cioè con Firenze), che viene in un certo senso avvertito della prova che lo attende: la commedia sarà un «dir male» che tenderà a operare una divisione, un messaggio che produrrà un conflitto<sup>32</sup>.

Come si vedrà, la produzione di questa divisione passa su due piani distinti ma connessi. Anzitutto la polemica politica: i «mostri» che non sanno se sono vivi sono per un verso una categoria eterna del genere umano, per un altro i rappresentanti inetti e colpevoli di una vita politica e civile che ha condotto Firenze alla catastrofe (il ciclo 1494-1512); ma c'è anche un altro livello (come ho cercato di precisare), quello che passa per due diverse recezioni della commedia: come semplice «badalucco» e come portatrice di un messaggio *a suo modo* «serio» e «grave»; come storia dominata dal motivo dell'utile e della beffa, e come sviluppo, in quelle vesti, di una prospettiva di verità, di un discorso filosofico.

## 2. «Comedia di Callimaco: & di Lucretia»: il doppio registro

Passiamo ora a considerare l'intreccio della *Mandragola*, come esso emerge dalla prima parte del «Prologo» (I-IV) che, secondo il modello classico, presenta l'apparato, i personaggi e l'argomento. Si specifica che l'azione si svolge a Firenze (str. I, v. 9), si descrive la scenografia, si introducono i personaggi e la vicenda attorno a cui tutto ruota: la beffa ordita da Callimaco coll'aiuto di Ligurio ai danni del ricco Messer Nicia Calfucci, per conquistare la sua bellissima moglie Lucrezia:

Quello uscio, che mi è qui in sulla man ritta, | la casa è d'un dottore, | che imparò in sul Buezio legge assai; | quella via, che è colà in quel canto fitta, | è la via dello Amore, | dove chi casca non si rizza mai; | conoscer poi potrai | a l'abito d'un frate | qual priore o abate | abita el tempio che all'incontro è posto, | se di qui non ti parti troppo tosto.

Un giovane, Callimaco Guadagno, | venuto or da Parigi, | abita là, in quella sinistra porta. | Costui, fra tutti gli altri buon compagno, | a' segni ed a' vestigi | l'onor di gentilezza e pregio porta. | Una giovane accorta | fu da lui molto amata, | e per questo ingannata | fu, come intenderete, ed io vorrei | che voi fussi ingannate come lei.

La favola «Mandragola» si chiama: | la cagion voi vedrete | nel recitarla, com'i' m'indovino. | Non è el compositor di molta fama; | pur, se vo' non ridete, | egli è contento di pagarvi il vino.

| Un amante meschino, | un dottor poco astuto, | un frate mal vissuto, | un parassito, di malizia il cucco, | fie questo giorno el vostro badalucco (II-IV).

Ora, è evidente che *qui* in primo piano emergono solo le figure di Callimaco e di Lucrezia (anzi in realtà *quasi* solo quella di Callimaco). Nicia è appena accennato, senza che sia precisato il suo legame con Lucrezia; la figura di Timoteo è introdotta in modo altrettanto vago e sfocato; Ligurio compare solo alla fine, come «un parassito, di malizia il cucco»; per non dire di personaggi minori come Siro o Sostrata, del tutto assenti. Ma è proprio grazie a questo procedimento fortemente selettivo che siamo guidati direttamente nel cuore pulsante della vicenda: *il rapporto tra Callimaco e Lucrezia*. E di loro due veniamo a conoscere subito alcuni tratti essenziali.

Callimaco si presenta avvolto da un alone prestigioso e cortese: «venuto or da Parigi | [...] fra tutti l'altri buon compagno, | a' segni ed a' vestigi | l'onor di gentilezza e pregio porta». Poi però, nella ricapitolazione conclusiva, viene detto «un amante *meschino*», cioè infelice, sventurato, ridicolo, secondo il tradizionale modello della commedia d'amore.

Cerchiamo di capire la ragione di questa apparente contraddizione. La figura di Callimaco, per come viene presentata all'inizio, è tutta fondata su dati *esterni*: è venuto da Parigi; porta i segni esteriori dell'onore e della gentilezza; è «buon compagno». Quest'ultima espressione va meditata. Raimondi<sup>33</sup> ha suggerito un luogo della corrispondenza col Vettori (lettera del 5 gennaio 1514) che è di grandissimo aiuto, non solo perché<sup>34</sup> dà una *definizione* dell'espressione, ma perché ne dà anche una *valutazione*:

Magnifico oratore, e' non ci è se non pazzi; et pochi ci sono che conoschino questo mondo, et che sappino che chi vuol fare a modo d'altri non fa mai nulla, perché non si truova huomo che sia di un medesimo parere. Cotestoro [i critici moralisti] non sanno che chi è tenuto savio il dì, non sarà mai tenuto pazzo la notte; et che chi è stimato huomo da bene, et che vaglia, ciò che e' fa per allargare l'animo e vivere lieto, gli arreca honore et non carico, et in cambio di esser chiamato buggerone o putaniere, si dice che è universale, alla mano et buon compagno. Non sanno [questi critici] anche che dà del suo, et non piglia di quel d'altri, et che fa come il mosto mentre bolle, che dà del sapore suo a' vasi che sanno di muffa, et non piglia della muffa de' vasi (*Opere*, pp. 1164B-65A).

In sostanza, la *reputazione* che ti sai creare indirizza e mantiene il giudizio che viene dato sulle tue azioni, riflettendosi sulla reputazione stessa. Lo stesso comportamento che in uno viene giudicato dissoluto, in un altro è detto «alla mano e [da] buon compagno». Ciò che conta insomma, per chi decide, con il suo consenso o con la sua critica, a chi spetti onore e reputazione, non è l'azione, ma l'uomo che la compie. Ora, va notato che il fondamento dell'onore e della reputazione viene posto nella pazzia universale («e' non ci è se non pazzi»), cioè, in definitiva, nella comune cecità (dunque bestialità) di fronte ai nessi reali. Insomma onore e reputazione nascono e si mantengono nella sfera dell'apparenza, in una costitutiva situazione di scarto rispetto alla verità.

Sembrerebbe perciò qui configurarsi una situazione di generalizzato scollamento tra essere e apparire. L'universale pazzia della pubblica opinione distribuisce onore e disonore sulla base di dati esteriori, che nulla hanno a che vedere con la realtà effettiva. Ma le cose stanno all'opposto: l'unica realtà è quella che emerge dal gioco mobile delle apparenze, esattamente come si può dire che se «e' non ci è se non pazzi», allora in un certo senso nessuno è pazzo. Questa assunzione non è un punto di arrivo, ma serve a porre il problema: com'è possibile che si producano effetti di verità entro questa trama dominata dalla coppia apparenza-pazzia? Per trovare una risposta occorre considerare la figura del savio, cioè dell'uomo che è consapevole dell'apparenza della verità. Costui giudica *materialmente* come il pazzo (il «vulgo»), ma sulla base di tutt'altri presupposti, in quanto conosce quello che potremmo denominare il processo di produzione dell'onore e della reputazione, e ne fa uso in modo cosciente. Egli è dunque attivo, perché controllare riflessivamente l'apparenza è appunto il modo per modificare la realtà.

Ecco allora che si produce uno *scarto*, entro cui si iscrive una possibilità: quello che i pazzi considerano vero sulla base di segni esteriori, per il savio è apparente, ma dentro questa apparenza ci può essere verità, sulla base, beninteso, di altri, rinnovati criteri di valutazione morale. «Chi è stimato homo da bene [...], ciò che e' fa per allargare l'animo et vivere lieto, gli arreca honore et non carico». Ecco il punto: l'azione non è buona e onorevole per il suo dipendere da una reputazione precedente, ma perché quel determinato uomo vi riversa per così dire dentro una forza, una virtù, una grandezza d'animo che la qualifica e la definisce dall'interno. Certo questo non restaura una specie di morale dell'intenzione (o un ideale della trasparenza del vero); perché è l'effetto l'unico possibile testimone della virtù di chi agisce. Siamo qui posti di fronte a una sorta di luogo d'incontro, per definizione mobile, tra l'intima grandezza d'animo e una reputazione vista stavolta non più come apparenza falsante o manipolabile, ma come testimonianza e prova verace della natura e della misura che a quella grandezza sono realmente, costitutivamente e non accidentalmente intrinseche.

Che, del resto, in quella lettera del gennaio 1514 Niccolò non si stesse semplicemente svagando, lo dimostra il fatto che nel 1520, nella seria, grave e stilisticamente controllatissima *Vita di Castruccio Castracani da Lucca*, torna una di queste massime, usata dall'eroe per descrivere sé stesso:

Essendo una notte in casa d'uno de' suoi gentili uomini, dove erano convitate assai donne a festeggiare, e ballando e sollazzando quello più che alle qualità sua non conveniva, di che sendo ripreso da uno amico, disse: — Chi è tenuto savio di dì, non sarà mai tenuto pazzo di notte<sup>35</sup>.

Lo stesso modulo è usato, più tardi, per caratterizzare la figura di Lorenzo de' Medici alla fine delle *Istorie fiorentine* (VIII.xxxvi), dove il tema si connette esplicitamente a quello della presenza di due personalità in un unico uomo, dunque della varietà e dell'ambivalenza:

La quale *reputazione* ciascuno giorno, per la prudenzia sua, cresceva; perché era, nel discorrere le cose eloquente e arguto, nel risolverle savio, nello eseguirle presto e animoso. Né di quello si possono addurre vizi che maculassero tante sue virtù; ancora che fusse nelle cose veneree maravigliosamente involto, e che si dilettaesse di uomini faceti e mordaci, e di giuochi puerili, *più che a tanto uomo non pareva si convenisse*; in modo che molte volte fu visto, intra i suoi figliuoli e figliuole, intra i loro trastulli mescolarsi. Tanto che, a considerare in quello e la vita *leggieri*, voluttuosa e la *grave*, si vedeva in lui essere *due persone diverse*, quasi con impossibile coniunzione congiunte (*Opere*, p. 844A)<sup>36</sup>.

Torniamo allora all'espressione «buon compagno»: essa si svela come intimamente doppia, dotata cioè di *due significati* che coincidono, ma solo nei fatti, solo materialmente, non nella struttura e nella fondazione interna; e che sono rispettivamente l'espressione dell'opinione comune, che guarda le cose dall'esterno e resta alle apparenze, e l'espressione dell'intima virtù di un uomo grande, che quelle apparenze produce<sup>37</sup>. È chiaro che questa duplicità può dar luogo a situazioni anche molto diverse. Ebbene, presupponendo (per ora in modo ancora inargomentato) che l'essere «buon compagno» di Callimaco corrisponda al caso dell'uomo effettivamente savio e di grande animo, e non sia insomma mera apparenza, dovrà anche darsi il caso di un onore e di una fama che non hanno dietro alcuna virtù, ma una forza puramente animale, bestiale.

Machiavelli sembra volerci indicare quest'arco di possibilità, con l'inserire tra i personaggi della *Mandragola* proprio quest'ultimo caso, opposto al primo: Sostrata, la madre di Lucrezia, viene detta proprio da Callimaco «ricca» e «buona compagna» (I.i.27), intendendo che in passato si è presa con gli uomini le sue soddisfazioni<sup>38</sup>. Già qui, grazie alla sua opposizione rispetto alla virtuosa Lucrezia (di cui si dice che è «onestissima ed al tutto aliena dalle cose d'amore» [I.i.23]), e si noti quanto sia disorientante e produttiva questa estrema prossimità parentale unita all'estrema lontananza di natura), l'espressione esibisce piuttosto le sue tonalità *spreghiate*. Più avanti fra' Timoteo dice di Sostrata, sciogliendo ogni dubbio, che «è bene una bestia, e sarammi uno grande adiuto a condurla [Lucrezia] alle mia voglie» (III.ix): Sostrata è appunto *solo* una bestia, solo *istinto*, anzi solo istinto *sessuale*; e con ciò non contrasta affatto (anzi!) l'essere ora avvolta da una rispettabilità borghese proveniente dalla sua ricchezza e dal buon matrimonio della figlia.

Sostrata è portatrice del predominio assoluto del *desiderio* su ogni altra istanza. Anche in ciò, d'altronde, come nell'essere definita «buona compagna», è posta in un peculiare rapporto di interazione con Callimaco, un rapporto che, suggerendo una sottile analogia, mira però a distinguerli con tanto maggiore nettezza: infatti anche Callimaco è ossessionato dal desiderio di possedere Lucrezia, ma a ben vedere in un modo opposto a quello di lei. In Sostrata l'argomentare ragionevole serve solo a mascherare quel connubio tra desiderio privato e conformismo pubblico che è la quintessenza di un mondo civile al tutto privo di energie vitali; in Callimaco, al contrario, il desiderio, proprio in quanto «superlativo» e sotto tutti gli aspetti «straordinario», fonda e giustifica la grandezza dell'azione a cui si accinge<sup>39</sup>. E ciò accade perché in lui il desiderio non cessa mai (come si mostrerà più avanti) di *mediarsi* con la ragione, in un dialogo ininterrotto. Si può dire che, anche sulla base dell'opposizione a Sostrata, l'essere «buon compagno» di Callimaco si qualifica come una manifestazione di *virtù* nel senso più pregnante del termine. Ciò viene d'altronde confermato dalla contiguità tra la sua prestigiosa caratterizzazione geo-sociale e l'azione che dà origine a tutta la commedia, cioè il suo innamoramento per Lucrezia e il conseguente inganno, quasi a sottolineare un nesso strutturale profondo tra i due momenti: Callimaco irradia un prestigio sociale che, in definitiva, mostra di poter sostenere e alimentare dall'interno, secondo una corrispondenza tra il valore del suo animo e la grandezza dell'amore che nutre per Lucrezia<sup>40</sup>.

A proposito di quest'ultima, vediamo che subito nel «Prologo» viene caratterizzata – a differenza di tutti gli altri personaggi – e in sintonia con Callimaco – come *giovane*: «una giovane accorta» / «un giovane, Callimaco Guadagno». Questo è già un elemento che li accomuna, come li accomuna l'altro, dell'onore e della gentilezza di Callimaco, e dell'essere «accorta» di Lucrezia, caratterizzazioni positive che li staccano dagli altri. Tra l'altro, salta agli occhi il fatto che di Lucrezia venga scelta come caratteristica dominante non la bontà, l'onestà o magari la prudenza (tutte caratteristiche che, come vedremo, fanno parte della sua personalità), ma l'*accortezza*, la quale è appunto la capacità di non essere ingannata; creando in tal modo un forte effetto di paradosso e dunque di sorpresa. Ebbene, se questo, visto dalla parte di Lucrezia, costituisce un paradosso (ci torneremo subito), visto dalla parte di Callimaco costituisce invece una conferma piena del suo valore.

Perché allora siamo posti di fronte alla meschinità (che ricordiamo, va intesa come infelicità, sventura, ridicolo) di Callimaco, che è addirittura posta in posizione dominante in apertura dell'enumerazione della IV strofa? Sembra una contraddizione. Vediamo meglio. L'enumerazione raccoglie in un mazzo Callimaco, Nicia, Timoteo e Ligurio, escludendo Lucrezia, che è stata nominata prima. Ora, Callimaco compare dunque, per così dire, in *due cataloghi distinti*, ed è chiaro che questi cataloghi rinviano a due intrecci distinti, che si incastrano bensì l'uno nell'altro, ma mantenendo un margine di reciproca autonomia. Questi due cataloghi sono, rispettivamente, quello dell'*intreccio d'amore* e quello dell'*intreccio della beffa*. Nella *Mandragola* questi due intrecci sono entrambi presenti, e qui ne abbiamo la traccia chiarissima. Non solo: Machiavelli ci indica ben altro. Anzitutto, che Callimaco è il *personaggio-cerniera* tra i due intrecci, e in questo duplice ruolo ha anche una *duplice fenomenologia*, nobile e comica, seria e ridicola, ripresa dalla novellistica cortese mediata da Boccaccio, la prima, proveniente dal filone egualmente boccaccesco (Calandrino ecc.), ma filtrato attraverso la tradizione dei rimatori burleschi, l'altra. Ma è presente anche un'ulteriore indicazione: l'intreccio erotico è collocato chiaramente al primo posto e in grande evidenza rispetto all'altro; è concentrato inoltre con forza attorno a due personaggi-chiave e a un'azione fondamentale e unificante, mentre l'altro è per così dire snocciolato e poi riassunto alla fine, ma senza la menzione dell'azione che lo tiene insieme (la mandragola). Infine, che qui Lucrezia venga detta «ingannata» chiarisce anche il fatto che *gli inganni sono in realtà due*: ai danni di Lucrezia e ai danni di messer Nicia, e che essi si dispiegano su due registri differenti e hanno dunque anche valenze e implicazioni ideologiche differenti. Mentre il primo mette in gioco la passione e la virtù, il secondo è invece pura beffa; mentre nel primo è in gioco la questione della verità e dell'apparenza, il secondo è un inganno dietro il quale c'è solo l'intelligenza giocosa del beffatore: da una parte abbiamo la Madonna Beatrice e la Catella del *Decameron*, VII.vii e III.vi (o meglio, qualcosa di più di Madonna Beatrice e di Catella), dall'altra Calandrino.

Resta però ancora da chiarire il senso di quel «meschino» attribuito al Callimaco comico, e se esso *interagisca* con il profilo del Callimaco nobile e cortese cavaliere-seduttore, mettendolo in questione. Evidentemente questo è il caso; anzi il registro della beffa in genere interagisce col registro erotico-cortese, contaminandolo. È inevitabile, anzi è proprio ciò che Machiavelli vuole: contaminare reciprocamente queste due tradizioni, fino a farne scaturire qualcosa di diverso e di nuovo. Così, Callimaco oscillerà costantemente tra la dignità intangibile e distaccata dell'amante cortese, e la semplicità e il ridicolo di un amante fin troppo preso dalla foga della sua conquista, e reso da ciò (o meglio: dal modo in cui ciò incide sulla sua natura) incapace di muoversi con razionalità ed efficacia. Ma questa oscillazione non cancella la duplicità, anzi la esalta. Così con Callimaco abbiamo una situazione simile a quella di Lucrezia, ma anche differente. Lucrezia è accorta/ingannata; e analogamente Callimaco è virtuoso/meschino. Tuttavia, mentre la doppia qualifica di Lucrezia si dispone interamente sul registro erotico-cortese (riproducendo lo schema della beffa su quel terreno e dunque depurandola dei suoi aspetti più esteriori e occasionali), quella di Callimaco si articola sui – anzi: è l'*attiva articolazione* dei – due registri erotico-cortese

e comico. Di conseguenza, mentre la doppia qualificazione di Lucrezia è per così dire statica, in quanto accade nello stesso luogo ideale, ed è in conseguenza anche concentrata e si configura insomma come una sorta di rovesciamento, di mutazione (nel senso che, letteralmente, la figura di Lucrezia viene messa repentinamente sottosopra); quella di Callimaco è dinamica, in quanto connette mobilmente i due registri, ed è di conseguenza molto meno facile da afferrare, difficilmente penetrabile, sfocandosi nel *rischio dell'ambiguità* ed esponendosi per necessità strutturale al rischio di una lettura che faccia della meschinità, cioè di un'infelicità che lo rende ridicolo, la rivelazione della sostanza reale che si cela dietro l'apparenza<sup>41</sup>.

In questo «Prologo» Machiavelli sembra dunque averci squadernato dinanzi la ricca congerie di motivi e di strutture che animano la commedia (il «badalucco» e l'esercizio della «virtù», i due registri, della cortesia e della beffa, le due beffe, il loro articolarsi in Callimaco) ma sembra soprattutto averci presentato attraverso ciò la *costitutiva ambiguità del reale*: la beffa ai danni di Lucrezia e quella ai danni di messer Nicia sono in realtà la stessa cosa, eppure sono distinte e portatrici di messaggi differenti; Callimaco è unitario e doppio; più in generale, l'apparenza è la dimensione della realtà, quella a partire dalla quale solamente è possibile porre la questione della verità e della morale. Quest'ultima (come insegna *Principe*, XV) consiste in un'assunzione di responsabilità di fronte all'ambiguità stessa, cioè al fatto che i valori e i criteri di giudizio non sono autoevidenti, ma possono – nel vivo dell'accadere – rovesciarsi l'uno nell'altro.

Machiavelli ci suggerisce insomma in questo «Prologo» che solo un atteggiamento *problematico* permette di sottrarsi all'inganno, rovesciandolo attivamente in produzione di nuova conoscenza, ed è quanto farà appunto Lucrezia, e quanto fa Callimaco per poter dare inizio all'azione. L'inganno, la finzione è la dimensione universale della realtà: la duplice beffa raccontata nella *Mandragola* non è dunque la presentazione di una realtà distorta, stravolta, che ha perso qualsiasi genuinità e qualsiasi nesso con il reale (come ritengono Sasso e Inglese), ma al contrario un lavoro *dentro* la realtà com'essa ci si para effettivamente dinanzi ogni giorno. In un certo senso, la *Mandragola* è una messa alla prova dell'intelligenza dello spettatore, che verrà ingannato («mostro»), ovvero rivolterà attivamente l'inganno in produzione di nuova conoscenza; vedrà solo una squallida storia d'adulterio condita da una sapida beffa, o comprenderà che essa è, al contempo, la distruzione dall'interno di un mondo in cui l'apparenza è diventata freno alla virtù, cioè alla vita.

### 3. La Fortuna e la prassi

Con l'atto primo vengono messi in scena quattro personaggi secondo tre diverse combinazioni: Callimaco-Siro (I.i), Ligurio-Nicia (I.ii), Ligurio-Callimaco (I.iii). In questo modo abbiamo: (I.i) l'esposizione, attraverso il dialogo tra Callimaco e Siro, dell'antefatto, cioè l'amore di Callimaco per Lucrezia, che, secondo la traccia offerta dal *Decameron* (VII.vii: novella di Lodovico, Madonna Beatrice ed Egano de' Galluzzi; III.vi: Ricciardo Minutolo e Catella<sup>42</sup>), è un classico innamoramento per fama, con il ritorno in Italia, la conoscenza *de visu* e la conseguente assoluta necessità di ordire un inganno per riuscire a possedere Lucrezia; (I.ii) la presentazione del rapporto tra Ligurio e Nicia, e della situazione di avvio dell'inganno, il *piano iniziale*: andare a un «bagno», dove sarebbe più facile a Callimaco abbordare Lucrezia; (I.iii) e quindi la presentazione del rapporto tra Callimaco e Ligurio, con la produzione di uno *scarto* da parte di Ligurio, un'improvvisa accelerazione dell'azione, con un cambiamento di piano che – tanto è repentino – viene comunicato allo stesso Callimaco solo in *minima* parte: Ligurio gli dice *solamente* che dovrà fingersi medico e dare a Nicia un responso professionale circa la cura più adatta da somministrare alla moglie per ovviare alla sua presunta sterilità.

Consideriamo meglio questo subitaneo cambiamento di piano. In I.i Callimaco espone a Siro il modo in cui è nata e si è confermata la propria passione per Lucrezia, e passa poi a indicare il



proprio piano di attacco. La situazione di avvio gli appare disperata:

In prima – afferma Callimaco – mi fa guerra la natura di lei, che è onestissima ed al tutto aliena dalle cose d'amore; l'aver el marito ricchissimo, e che al tutto si lascia governare da lei, e, se non è giovane, non è al tutto vecchio, come pare; non avere parenti o vicini, con chi ella convenga ad alcuna veggghia o festa o ad alcuno altro piacere, di che si sogliono dilettere le giovane. Delle persone meccaniche non gliene càpita a casa nessuna; non ha fante né famiglia, che non triemi di lei: in modo che non c'è luogo ad alcuna corruzione (I.i.23).

Tuttavia

E' non vi è mai alcuna cosa sí disperata, che non vi sia qualche via da poterne sperare; e benché la fussi debole e vana, e la voglia e 'l desiderio, che l'uomo ha di condurre la cosa, non la fa parere cosí (I.i.25).

Questa debole speranza viene insomma identificata grazie all'intelligenza resa piú acuta dal desiderio, ma – si badi – viene anche *amplificata oltre misura* dallo stesso desiderio.

I pochi punti deboli nello schieramento avversario sono presto identificati:

SI. Infine, e che vi fa sperare?

CAL. Dua cose: l'una, la semplicità di messer Nicia, che, benché sia dottore, egli è el piú semplice ed el piú sciocco uomo di Firenze; l'altra, la voglia che lui e lei hanno d'avere figliuoli, che, sendo stata sei anni a marito e non avendo ancor fatti, ne hanno, sendo ricchissimi, un desiderio che muoiono. Una terza ci è, che la sua madre è suta buona compagna, ma la è ricca, tale che io non so come governarmene (I.i.26-27).

Callimaco prosegue narrando dei contatti da lui stretti con il parassita Ligurio, in quanto questi è già «familiare» di Nicia, e questo sarebbe dunque il quarto punto debole. Da tutto ciò risulta *un primo piano d'attacco*: convincere Lucrezia ad andare ai bagni nel prossimo maggio, perché «potrebbe quel luogo farla d'un'altra natura [...] Di cosa nasce cosa, e 'l tempo la governa» (I.i.37).

Ora, la questione è se questa nuova situazione sia per Callimaco realmente vantaggiosa. In effetti il piano contiene un elemento di profonda debolezza, che verrà rilevato da Ligurio nella terza scena, ma – questo vorrei sottolineare – è già stato per cosí dire annunciato dallo stesso Callimaco nella prima: egli infatti è perfettamente consapevole del fatto che è piú il suo desiderio che la sua intelligenza a fargli sembrare praticabile questo piano d'azione; sa cioè che il suo desiderio sopravanza la sua capacità di analizzare, di isolare i nessi strutturali della situazione, per poterne individuare i punti deboli. È per questa ragione che Callimaco si affida alle virtù del «tempo», proiettando su di esso il proprio desiderio, e ignorando dunque la dura e perentoria effettualità delle cose e delle vicende; ma questa stessa perdita di lucidità è da lui perfettamente consaputa e controllata. Il piano dei bagni, che vorrebbe attuare, è infatti da lui definito «piccola cosa» (I.i.29)<sup>43</sup>.

Tutto questo verrà spietatamente e puntigliosamente rilevato da Ligurio (I.iii.5), il quale noterà che affidarsi a un evento distante (maggio), e soprattutto mirare a «godere el beneficio del tempo» è troppo rischioso, perché (aveva argomentato il *Principe*, III) «il tempo si caccia innanzi ogni cosa, e può condurre seco bene come male, e male come bene»<sup>44</sup>. È su questa aporia che si innesta lo specifico intervento di Ligurio: il progetto *tempestivo* di un nuovo piano che sappia ovviare a essa, e sappia inoltre mettere a profitto anche quanto è emerso in I.ii, cioè la scarsa propensione di Nicia a «sgominare» e «travasare» tutta la casa per spostarsi<sup>45</sup>. Callimaco (I.iii.17) riceve solo il secco comando di fingersi medico, saprà il resto a tempo debito.

Come si vede, torna qui il tema del *tempo*, ma com'è diverso da quello a cui si affidava lo speranzoso e incerto Callimaco nella prima scena! Prima avevamo un arco temporale ampio e indeterminato, che arrivava forse fino a maggio (l'azione è ambientata tra metà gennaio e metà febbraio<sup>46</sup>), e una sostanza temporale, un ritmo oggettivo che, scandendosi, governava le cose umane. Ora all'improvviso il tempo si è contratto, fino a raccogliersi in un arco brevissimo,

compreso nello spazio di una giornata, anzi di una manciata di ore, entro il quale si staccano periodi fulminanti, e tanto concitati da impedire l'intervento di momenti riflessivi:

LIG. [...] El dottore mi ha commesso che io truovi un medico, e intenda a quale bagno sia bene andare. Io voglio che tu faccia a mio modo, e questo è che tu dica di avere studiato in medicina, e che abbi fatto a Parigi qualche sperienza: lui è per crederlo facilmente per la semplicità sua, e per essere tu litterato e poterli dire qualche cosa in gramatica.

CAL. A che ci ha a servire cotesto?

LIG. Serviracci a mandarlo a qual bagno noi vorreno, ed a pigliare qualche altro partito che io ho pensato, che sarà piú corto, piú certo, piú riuscibile che 'l bagno.

CAL. Che di' tu?

LIG. Dico che, se tu arai animo e se tu confiderai in me, io ti do questa cosa fatta, innanzi che sia domani questa otta. E, quando e' fussi uomo che non è, da ricercare se tu se' o non se' medico, la brevità del tempo, la cosa in sé farà o che non ne ragionerà o che non sarà a tempo a guastarci el disegno, quando bene e' ne ragionassi.

CAL. Tu mi risuciti. Questa è troppa gran promessa, e pascimi di troppa gran speranza. Come farai?

LIG. Tu el saprai, quando e' fia tempo; per ora non occorre che io te lo dica, perché el tempo ci mancherà a fare, nonché dire. Tu, vanne in casa, e quivi m'aspetta, ed io andrò a trovare el dottore, e, se io lo conduco a te, andrai seguitando el mio parlare ed accomodandoti a quello.

CAL. Così farò, ancora che tu mi riempia d'una speranza, che io temo non se ne vadia in fumo (I.iii.11-18).

Avviene qui un passaggio delle consegne: quella riservatezza, propria del principe, che Callimaco aveva esibito dinnanzi al servo Siro in I.i.5 («Se io non ti ho detto infino a qui quello che io ti dirò ora, non è stato per non mi fidare di te, ma per iudicare che le cose che l'uomo vuole non si sappino, sia bene non le dire, se non forzato. Pertanto, pensando io di potere avere bisogno della opera tua, ti voglio dire el tutto»<sup>47</sup>), viene avocata a sé da Ligurio rispetto a Callimaco, con una differenza: mentre Siro non deve sapere se non l'indispensabile, e non quando decide lui ma il suo padrone, in quanto partecipa all'azione solo da adiutore<sup>48</sup>, Callimaco non potrà sapere tutto non perché stia in un rapporto di subordinazione rispetto a Ligurio, ma «perché el tempo ci mancherà a fare, nonché dire», cioè per la semplice ragione che non tutto è ancora stato definito e questo accadrà *nel tempo* stesso.

È evidente che siamo trasportati su di un piano al tutto differente: non c'è piú un desiderio che aguzza la ragione, ma anche finisce per sostituirsi ad essa, illudendola sul tempo come dispensatore di bene; ma un tempo che si contrae perché diventa *espressione* della forza plasmatrice dell'individuo: la *velocità* come espressione dell'attività, della virtù; il rovesciamento da un passivo attendere i doni della Fortuna a un attivo produrre la propria sorte; un *aumento del rischio*, che è però l'unico modo per arginarlo e ridurlo *nella realtà effettuale* e non solo *nell'immaginazione* (cioè nel desiderio che si tramuta in vana speranza proiettandosi sul corso oggettivo delle cose).

Si profila e si annuncia così una *distinzione di ruoli* tra Ligurio e Callimaco, che si dispiegherà potentemente nel corso dell'atto secondo<sup>49</sup>. Callimaco rappresenta sí un'istanza raziocinativa, ma costitutivamente disposta sul lungo periodo: questa sua pacifica, indisturbata vita, scandita in tre ampi periodi di un decennio ciascuno (secondo il racconto in I.i.7-11), testimonia di un rapporto benevolo con il Tempo, cioè con la Fortuna, che improvvisamente si incrina – «Ma, parendo alla Fortuna che io avessi troppo bel tempo, fece che e' capitò a Parigi uno Cammillo Calfucci» (I.i.13) – dando luogo a una situazione di *crisi*. Callimaco è un uomo che ha sempre goduto il favore della buona fortuna (il suo cognome è d'altronde «Guadagno»), e si trova all'improvviso a dover andare *contro* di essa, si trova cioè a essere nella condizione di dover riequilibrare un'errata distribuzione dei doni da parte della Fortuna, come Machiavelli ci fa apprendere all'inizio della terza scena dell'atto primo da un monologante Ligurio, in uno dei suoi rari momenti di riflessione:

Io non credo che sia nel mondo el piú sciocco uomo di costui; e quanto la fortuna lo ha favorito! Lui ricco, lei bella donna, savia, costumata, ed atta a governare un regno. E parmi che rare volte si verifichi quel proverbio ne' matrimoni, che dice: «Dio fa gli uomini, e s'appaiono»; perché spesso si vede uno uomo ben qualificato sortire una bestia e, per avverso, una prudente donna avere un pazzo (I.iii.1).

Questa situazione di partenza, percepita come ingiusta non solo da Callimaco, ma dallo stesso Ligurio, può venire riordinata solo da un intervento diretto e rischioso della virtù. La stessa casualità dei doni di fortuna si ripresenterà alla fine del secolo in un'altra opera teatrale scritta da un filosofo, in quel *Candelaio* bruniano che con la *Mandragola* presenta sorprendenti punti di vicinanza. Qui però lo squilibrio tra doni di fortuna e merito avrà una tonalità *etica* ormai esplicita, essendo l'unica possibile forma concreta di esistenza della «virtù» in quanto «sollecitudine»<sup>50</sup>. In Machiavelli tutto questo è in germe, non però nel senso di uno sviluppo lineare, perché quella che in Bruno sarà la provvidenzialità rovesciata (o trasmutata) in contingenza, e dunque accettata dal «saggio» come buona nella sua stessa nuda evenemenzialità<sup>51</sup>, è per il Segretario pur sempre (per la stessa posizione di prossimità in cui colloca la propria teoria nei confronti della pratica politica<sup>52</sup>) esposizione al rischio e minaccia di morte, capace di annientare l'esserci stesso della virtù<sup>53</sup>.

È tenendo conto di questa avvertenza che possono venire intesi nel loro giusto, drammatico e non fatuo tono i vari interventi nei quali Callimaco evoca insistentemente la possibilità estrema, la *morte*: come pena per il delitto commesso (nel monologo di IV.i); come suicidio in caso di fallimento (nel monologo di IV.iv)<sup>54</sup>; come risoluzione «crudele, bestiale, nefanda», in mancanza di alternative (in I.iii.6)<sup>55</sup>; addirittura come reazione di gioia (IV.ii.24: «morire per l'alegrezza»; V.iv.1: «morirmi per la dolcezza»). L'esistenza oggettiva di un pericolo mortale è d'altronde confermata assai per tempo da un monologo di Siro in II.iii<sup>56</sup> e ribadita in un registro per nulla enfatico, ma affatto pragmatico, nell'ordine che Callimaco impartisce a Siro quando si approssima il momento dell'azione notturna in IV.v.9:

Siro, odi qua: tu hai questa sera a fare tutto quello che ti dirà Ligurio; e fa' conto, quando e' ti comanda, ch'e' sia io; e ciò che tu vedi, senti o odi, hai a tenere segretissimo, per quanto tu stimi la roba, l'onore, *la vita mia* ed il bene tuo<sup>57</sup>.

Non c'è dunque motivo di considerare quella di Callimaco una puerile, ridicola esagerazione<sup>58</sup>. Le ragioni della sua *enfasi* stanno altrove: non nella sua «meschinità», ma nella nuova necessità, in cui Callimaco si vede catapultato, di agire sul tempo invece di attenderne i benefici. Per tale nuovo compito egli non possiede i mezzi. Qui si innesta nella sua costitutiva necessità la funzione di Ligurio. Callimaco rappresenta la passione ardente e smodata che *tende* a riversarsi nella realtà modificandola; egli è virtuoso in quanto è portatore, potremmo dire, di un'autentica *istanza etica*. Tuttavia questa passione tende anche a restare *ipotetica*, a scaricarsi nel desiderio, nella soddisfazione immaginaria, illusoria. Ciò tuttavia non è incidentale, perché anche questo aspetto fa parte della natura di Callimaco, di quel suo essere «buon compagno» che implica, come si è iniziato a vedere, una strutturale disposizione a produrre apparenze. Così, la morte da lui evocata è sì una minaccia reale, ma è anche, al contempo e inestricabilmente, una consapevole proclamazione esclamativa, rimarcata come tale dall'asciutto Ligurio (in IV.ii.25: «Che gente è questa? Ora per l'alegrezza, ora pel dolore, costui vuole morire in ogni modo»: si noti in queste parole la parodia degli stilemi vuoti del petrarchismo), una proclamazione che esprime lo stato di *impasse* di Callimaco di fronte al nuovo compito cui è chiamato dal destino, e anche il suo modo di reagire attivamente a esso: articolando una via di fuga nell'immaginazione<sup>59</sup>. Passione autentica e soddisfazione illusoria fanno in Callimaco tutt'uno, a differenza di Ligurio, che è invece assegnato a un ruolo-funzione delimitato ma proprio perciò realizzante.

Callimaco è portatore di una grande passione, ma manca dello strumentario tecnico per tradurre il proprio desiderio nelle cose: quella ragione calcolativa che è invece lo specifico di Ligurio. Questi non ha passioni, per lo meno non ha grandi passioni; però ha la padronanza delle

mediazioni che servono a tradurre una grande passione in realtà mediante un confronto serrato col tempo.

#### 4. La parola e il tempo

Nell'atto secondo, diviso in sei scene, Messer Nicia, condotto da Ligurio (II.i), incontra Callimaco mettendone alla prova la dottrina e restandone al tutto soddisfatto (II.ii); durante il loro colloquio Nicia accenna alla difficoltà a lasciare la città per il bagno, ed è qui che Ligurio, assecondato come d'accordo da Callimaco, inserisce il proprio intervento, creando una dilazione temporale coll'accennare a una vaga possibilità di soluzione, che richiede tuttavia l'esame delle urine della paziente. Messer Nicia, accompagnato da Siro, rientra in casa (II.iii), e nell'attesa del suo ritorno Siro monologa sulla sua sciocchezza (II.iv), evidenziando il rischio che stanno correndo lui e il suo padrone, col fingersi questo medico e coll'ordire entrambi un simile inganno. Torna quindi Nicia con l'orinale in mano (II.v), e si ricongiungono a Callimaco e Ligurio (II.vi), che fuori scena hanno approfittato del breve intervallo di tempo per accordarsi sul modo della beffa, lasciando ancora in sospeso solamente il modo in cui convincere Lucrezia (come si evince dalla prima battuta - rivolta a parte da Ligurio a Callimaco - in II.vi<sup>60</sup>). In quest'ultima scena Callimaco fa sfoggio del suo latino medico discettando sulle qualità delle urine femminili, suggerendo poi a Nicia il rimedio comunicatogli nell'intervallo da Ligurio, e convincendolo grazie all'idea del «garzonaccio [...] scioperato» a cui far tirare il veleno facendolo giacere per tutta la notte con Lucrezia. A questo punto Nicia pone il problema della moglie: come convincerla ad accettare di sottostare a una tale infamia ai danni della propria, e di farsi complice di un tale orribile delitto ai danni dell'altra persona?

Qui s'inserisce di nuovo l'intervento di Ligurio, che comunica la soluzione che evidentemente andava ruminando dall'inizio della scena: farla convincere dal suo confessore. Nicia ribatte che non crede di essere nemmeno in grado di convincerla ad andare a parlare col confessore; e allora Ligurio inventa, stavolta in modo assolutamente puntuale, come reazione immediata a una sollecitazione immediata, la soluzione anche a questo: farla convincere dalla madre, Sostrata, «perché è mia nota». Arrangia quindi, sempre sul momento, un ulteriore, conclusivo segmento del piano più ampio: andare con Nicia a disporre la madre, e poi dal frate.

Nell'atto secondo abbiamo per così dire un *dispiegamento* di tutto ciò che era implicito nel primo sulla base delle caratteristiche dei vari personaggi: la vertiginosa «pazzia» di Nicia da un lato, e dall'altro la singolare integrazione reciproca tra Callimaco e Ligurio. Su questo punto sarà bene insistere: Ligurio e Callimaco rivestono due funzioni distinte, che possiamo chiamare rispettivamente della *ragione vuota* che si protende nella *realtà effettuale*, e della *ragione piena* (piena di passione) che si protende nella *rappresentazione*. Il loro campo d'azione è *diverso e complementare*: Ligurio agisce direttamente sulle *cose*, perché riesce a controllare il tempo; Callimaco invece, privo di quel controllo, agisce piuttosto sulle *forme rappresentative*; l'abilità di Ligurio è di tipo *calcolativo*, quella di Callimaco di tipo *affabulativo*; Ligurio trova il proprio spazio nella produzione di nuovi stati di cose a partire da quelli presenti; Callimaco nella produzione e nel controllo di una determinata immagine di sé; Ligurio può essere realizzatore, anche se non ha passioni da investire nell'azione; Callimaco non riesce ad essere realizzatore, ma ha passioni che potrebbero essere investite nell'azione; Ligurio e Callimaco, rispettivamente nel *calcolo pratico* e nella *parola*, agiscono, sono attivi, cioè modificano la realtà secondo il proprio piano. Però sono reciprocamente funzionali, perché senza Callimaco, Ligurio non avrebbe organizzato un piano di questa portata; e senza Ligurio, Callimaco l'avrebbe bensì desiderato, dunque immaginato, ma mai tradotto in un nuovo stato di cose.

Ma c'è di più. Callimaco non è semplicemente il produttore delle apparenze mediante l'arte della parola, quasi che questa fosse un'occupazione come un'altra; Callimaco è, per così dire, la

*parola*, perché la parola è la dimensione dell'apparenza, e questa è il luogo in cui si realizza il desiderio. Ciò che lo caratterizza nell'intimo è una dialettica dell'ambiguità tra lo sfogo autentico, che chiede di tradursi in prassi, e la soddisfazione illusoria, che è sfogo terapeutico; tra apparenza come espressione di un grande animo, e apparenza come inganno e autoinganno.

Ma vediamo in dettaglio. Nell'ultima scena del primo atto Ligurio e Callimaco hanno un colloquio in cui sono gettate le basi di questa struttura. Abbiamo visto che Callimaco si trova combattuto tra una prepotente «passione» e l'affidarsi al «tempo» come incerta prospettiva di lungo periodo. Questa contraddizione viene fatta esplodere da Ligurio nell'ultima scena, quando, come abbiamo visto, dimostra a Callimaco tutta l'intrinseca debolezza di quel piano; a ciò egli reagisce in apparenza in modo impulsivo, ma in realtà dispiegando la propria identità come identità che si costituisce nel rapporto tra passione e rappresentazione:

CAL. Io conosco che tu di' *el vero*. Ma come ho a fare? Che partito ho a pigliare? Dove mi ho a volgere? A me *bisogna tentare qualche cosa, sia grande, sia pericolosa, sia dannosa, sia infame*. Meglio è morire che vivere così. Se io potessi dormire la notte, se io potessi mangiare, se io potessi conversare, se io potessi pigliare piacere di cosa veruna, io sarei più paziente *ad aspettare el tempo*; ma qui non c'è rimedio; e, *se io non sono tenuto in speranza da qualche partito*, i' mi morirò in ogni modo; e, veggendo d'aver a morire, non sono per temere cosa alcuna, ma *per pigliare qualche partito bestiale, crudele, nefando*.

LIG. Non dire così, raffrena cotesto impeto dello animo.

CAL. Tu vedi bene che, *per raffrenarlo, io mi pasco di simili pensieri*. E però è necessario o che noi seguitiamo di mandare costui al bagno, o che noi entriamo per qualche altra via, che mi pasca d'una speranza, se non vera, falsa almeno, per la quale io nutrisca un pensiero, che mitighi in parte tanti mia affanni (I.iii.6-8).

Si veda anche l'iniziale conversazione con Siro:

Io non ti ho detto questo per voler tua consigli, ma *per sfogarmi in parte*, e perché tu prepari l'animo adiutarmi, dove el bisogno lo ricerchi (I.i.19).

Come si vede, Callimaco da un lato riversa la propria passione nella prospettiva disperata di un atto risoluto ed straordinario, cioè del ricorso ai metodi estremi; dall'altro riflette questa stessa prospettiva come una rappresentazione da lui prodotta allo scopo terapeutico di placare in forma consapevolmente autoillusoria il proprio lancinante desiderio<sup>61</sup>.

Credo che proprio la *profonda complementarietà e reciproca funzionalità* di Callimaco e Ligurio voglia significare la battuta che segue:

LIG. Non dubitare della fede mia, ché, quando e' non ci fussi l'utile che io sento e che io spero, e' c'è che 'l tuo sangue si confà col mio, e desidero che tu adempia questo tuo desiderio presso a quanto tu (I.iii.11)<sup>62</sup>.

Questo passaggio sarebbe drammaturgicamente privo di qualsiasi funzione, se non servisse a sottolineare che grazie a Callimaco Ligurio trova quella grande passione che dà grandezza alla sua ragione. E infatti, a guardar bene, cos'è Ligurio senza Callimaco, cioè prima ancora di averlo conosciuto?

CAL. [a Siro] Tu conosci Ligurio, che viene continuamente a mangiar meco. Costui fu già sensale di matrimoni, dipoi s'è dato a mendicare cene e desinari; e perché gli è piacevole uomo, messer Nicia tien con lui una stretta dimestichezza, e Ligurio l'uccella; e benché non lo meni a mangiare seco, li presta alle volte danari (I.i.31).

È difficile riconoscere in questo ritratto di un decaduto, di un misero privo di ogni grandezza, che si riduce a mendicare il pranzo, l'abile stratega della *Mandragola*. Tanto più importante è allora notare l'introdursi in Ligurio, grazie all'incontro con Callimaco, di un'ambizione nuova, di un gusto dell'azione che egli in precedenza non conosceva<sup>63</sup>.

È il secondo atto il momento in cui Callimaco può fare sfoggio di tutta la sua abilità oratoria. Egli è d'altronde presentato a Nicia da Ligurio in termini già tutti legati al suo *apparire*:

E se, parlato li avete, e' non vi pare *per presenza, per dottrina, per lingua* uno uomo da metterli il capo in grembo, dite che io non sia desso (II.i.5).

Stessa funzione ha il modo in cui Ligurio chiede a Siro di vedere Callimaco, chiamandolo per nome senza il titolo di «Magister»: all'obiezione di Nicia, Ligurio replica che «E' non si cura di simil' baie» (II.i.14). Così, con un colpo solo, abbiamo di fronte l'atteggiamento pedante, ottusamente formalistico di Nicia, quello anarchico e ribelle di Ligurio, e, riflesso in entrambi, quello di Callimaco, che indossa e smette i titoli con cui ci si rivolge a lui con la disinvoltura di chi controlla appieno il proprio modo di apparire. Infatti subito dopo Callimaco assume alla perfezione le vesti del «Dominus» cerimonioso:

CAL. Chi è quel che mi vuole?  
 NI. Bona dies, domine magister.  
 CAL. Et vobis bona, domine doctor.  
 LIG. Che vi pare?  
 NI. Bene, alle guagnele! (II.ii.1-5)

L'osservazione seguente di Ligurio conferma, se ce ne fosse ancora bisogno, che quello della *rappresentazione* è il terreno di Callimaco, sul quale Ligurio si trova a disagio:

Se voi volete che io stia qui con voi, voi parlerete in modo che io v'intenda, altrimenti noi faremo duo fuochi (II.ii.6).

In tutto il corso dell'atto secondo (con ampi annunci nel primo) Callimaco dimostra, nei fatti, di saper ben fare qualcosa di quei «segnî» di «pregio e gentilezza» di cui è rivestito, esibendosi in virtuosismi linguistici che sono, a modo loro, una forma di prassi. Il suo specifico campo d'azione è la parola, che sa usare con abilità in tutti i registri, spaziando dal latino scientifico delle secche classificazioni universitarie («nam cause sterilitatis sunt: aut in semine, aut in matrice, aut in instrumentis seminariis, aut in virga, aut in causa extrinseca» [II.ii.11]; «nam mulieris urinae sunt semper maioris grossitiei et albedinis, et minoris pulchritudinis quam virorum. Huius autem, inter caetera, causa est amplitudo canalium, mixtio eorum quae ex matrice exeunt cum urinis» [II.vi.6]<sup>64</sup>); all'italiano forbito ed elegantemente retorico dei conversari cortesi, in cui troviamo figure raffinate come la litote («A me non fia mai discaro» [II.ii.9]), il parallelismo («Io credo che tu ti *maravigliassi* assai della mia subita partita da Parigi; ed ora ti *maravigli*, sendo io stato qui già un mese senza fare alcuna cosa» [I.i.3]) e l'antitesi («Io *non ti ho detto questo per voler tua consigli, ma per sfogarmi in parte [...]*» [I.i.19]); ovvero preziosismi sintattici come le enumerazioni strutturate di due o tre membri, come in I.i.11, in cui abbiamo prima un *tricolon* semplice («avendo compartito el tempo *parte alli studii, parte a' piaceri, e parte alle faccende*») e poi un'enumerazione formata da tre opposizioni («tal che mi pareva essere grato a' *borghesi, a' gentiluomini, al forestiero, al terrazzano, al povero ed al ricco*») <sup>65</sup>.

In tutti questi casi, sia che stia apertamente recitando una parte, sia che stia semplicemente parlando di sé, Callimaco fa uso di una parola fortemente mediata, e mai di un eloquio che esprima direttamente i suoi sentimenti; la sua parola è sempre uno schermo, che mostra ciò che egli vuole che venga visto, e che è dunque il modo nel quale Callimaco agisce. Ma tutto ciò, prima ancora di essere una scelta o un'opportunità, fa parte della sua stessa natura, esprime la sua passione. L'apparenza è insomma per lui mai vuota retorica, ma il suo modo specifico (peculiare, dato che istituisce una distanza tra sé e gli altri, e anche tra sé e sé stesso) di essere coinvolto e appassionarsi, in una parola: di vivere.

Come Callimaco controlla la parola, Ligurio controlla il tempo. Così, quando Nicia, in II.ii, chiede se ci sia un rimedio migliore che i bagni, dato il disagio del trasloco, Ligurio interviene

*tempestivamente* a introdurre il nuovo piano d'azione:

LIG. Sì, sarà! Io vo' rispondere io. Callimaco è tanto rispettivo, che è troppo. Non m'avete voi detto di sapere ordinare certe pozione, che indubitamente fanno ingravidare?<sup>66</sup>

CAL. Sì, ho; ma io vo rattenuto con gli uomini che io non conosco, perché io non vorrei mi tenessino un cerretano (II.ii.17-18).

L'intervento di Ligurio trova Callimaco prontissimo a creare un nuovo contesto di apparenze al nuovo contenuto. Al ritorno di Nicia con l'urina della moglie, Callimaco, nel frattempo istruito da Ligurio, è già pronto a recitare il nuovo copione<sup>67</sup>: esamina il «segno» e gioca sovraneamente con Nicia con pesanti allusioni alla sua impotenza («Io ho paura che costei non sia, la notte, mal coperta; e per questo fa l'orina cruda» [II.vi.8]); quindi tira fuori l'idea della pozione di mandragola, con l'allegato relativo al giovinastro scioperato da catturare e convincere «a suon di mazzate» (II.vi.30) a giacersi con Lucrezia; e sa anche rispondere all'obiezione di Nicia («io non vo' fare la mia donna femmina e me becco») ribaltando la questione, *guarda caso*, proprio su quel piano della apparenze e del loro controllo, sul quale si muove tutto il suo discorso:

Che dite voi, dottore? Oh! io non vi ho per savio come io credetti. Sì che voi dubitate di fare quello che ha fatto el re di Francia e tanti signori quanti sono là? (II.vi.26).

Intervento, questo, che colpisce Nicia nel punto giusto: «Io sono contento, poiché tu di' che e re e principi e signori hanno tenuto questo modo» (II.vi.31).

La dialettica Ligurio/Callimaco si produce di nuovo a questo punto, quando si tratta di affrontare l'ultima questione irrisolta: come convincere la moglie. Nicia esclude di poterlo fare, Callimaco è spaesato, non sa più cosa dire, ed esce in un'osservazione debolissima<sup>68</sup> e per di più affidandosi a un modulo linguistico («Voi dite el vero. Ma io non vorrei innanzi essere marito, se io non la disponessi a fare a mio modo» [II.vi.36, p. 30]) che non a caso aveva usato in una situazione di sconcerto, alla fine del primo atto, di fronte ai punti deboli del piano evidenziati da Ligurio: «Io conosco che tu di' el vero. Ma come ho a fare?» (I.iii.6)<sup>69</sup>.

È ancora una volta Ligurio che interviene a salvarlo – appena in tempo:

LIG. Io ho pensato el rimedio.

NI. Come?

LIG. Per via del confessore.

CAL. Chi disporrà el confessore, tu?

LIG. Io, e danari, la cattività nostra, loro.

NI. Io dubito, non che altro, che per mio detto la non voglia ire a parlare al confessore.

LIG. Ed anche a cotesto è rimedio.

CAL. Dimmi.

LIG. Farvela condurre alla madre.

NI. La le presta fede.

LIG. Ed io so che la madre è della opinione nostra. – Orsù! *avanziam tempo*, ché si fa sera.

Vatti, Callimaco, a spasso, e fa' che alle ventitré ore noi ti ritroviamo in casa con la pozione ad ordine. Noi n'andreno a casa la madre, el dottore ed io, a disporla, perché è mia nota. Poi ne andreno al frate, e vi raguagliereno di quello che noi areno fatto (II.vi.37-47).

Va sottolineata qui la specifica potenza di Ligurio: essa non sta nella complessità della beffa, ma nel riuscire a impiantare una beffa per così dire in presa diretta con il tempo, cioè a costruirla *nel suo stesso farsi*<sup>70</sup>; la potenza strategica di Ligurio sta nelle determinazioni temporali in cui la beffa viene pensata-realizzata, vale a dire nella sua capacità di dominare il tempo, di farlo diventare un elemento della propria volontà, della propria virtù e prudenza. Questo si ha grazie alla sua peculiare capacità, già notata, di funzionalizzare tutti gli elementi al proprio scopo. Ma ciò è reso possibile dalla sua capacità di disporre la propria intelligenza progettante *dentro* il tempo, riuscendo sempre ad anticiparlo e dunque a risolvere a proprio vantaggio le evenienze. D'altronde, quello scarto, quella accelerazione notata nel primo atto, si accentua nel secondo in

un crescendo spasmodico. Nei primi due atti Ligurio compie quattro azioni: (1) *congeda* il vecchio piano (prospettiva di diversi mesi), per uno nuovo, che andrà a segno in meno di un giorno (I.iii). Corre a chiamare Nicia e si ripresenta da Callimaco (II.ii); *interviene* (2), creando un pretesto dilatorio, per risolvere la prima difficoltà: convincere Nicia. Callimaco esegue questa prima parte del piano (II.vi), mentre nel frattempo Ligurio ruminava sulla seconda difficoltà (convincere la moglie). *Interviene* (3) al momento opportuno, per *trovarsi* però subito di fronte (4) a una nuova difficoltà (convincere Lucrezia a parlare al confessore). Se il primo intervento potrebbe esser stato preparato da tempo, il secondo in non più di una mezz'ora, il terzo in pochi minuti, l'ultimo non ha preparazione, è *in presa diretta*.

Per concludere l'analisi del secondo atto, va notato lo scambio di battute per ultimo citato, in cui Ligurio introduce in tempi ravvicinatissimi l'idea del confessore e quella della madre. Si può notare che Callimaco interviene in modo concitato, e pone a Ligurio delle domande che dovrebbero piuttosto esser poste dal marito, non dal personaggio fittizio del «Magister». Così, quando Ligurio propone di rivolgersi al confessore, non è Nicia, ma Callimaco, che gli chiede: «Chi disporrà el confessoro, tu?», mostrando un interessamento diretto che avrebbe insospettito una persona un po' meno sciocca di Nicia; come subito dopo, quando Ligurio, in riferimento alla necessità di trovare un qualche modo per convincere Lucrezia a parlar col confessore dice «Ed anche a cotesto è rimedio», Callimaco, di nuovo imprudentemente, ribatte «Dimmi». Sono chiarissimi segni di cedimento emotivo, un cedimento che si rivela immediatamente dopo, nell'*a parte* con Ligurio:

CAL. Deh! non mi lasciar solo.

LIG. Tu mi par' cotto.

CAL. Dove vuoi tu ch'io vadia ora?

LIG. Di là, di qua, per questa via, per quell'altra: egli è sì grande Firenze!

CAL. Io son morto (II.vi.48-52).

Questo crollo può apparire repentino e immotivato<sup>71</sup>, ed evidentemente è qui che con chiarezza si fa avanti la figura dell'«amante meschino», sullo sfondo della tradizione novellistica e teatrale dell'innamorato disperato. Questo è anche uno dei passi sottolineati da chi ha visto in lui un «protagonista mancato»<sup>72</sup>. È anche vero, però, che se vediamo in Callimaco un «personaggio-struttura»<sup>73</sup>, un personaggio cioè con il quale il drammaturgo si confronta con una determinata tradizione, viva al proprio tempo, la tradizione amorosa, le sue esagitate e scomposte reazioni, le sue disperazioni, i suoi cedimenti ed escandescenze vanno lette come confronto attivo con questo filone, che aveva collezionato, con Ariosto anzitutto, ma sulla base di una tradizione antica (Terenzio), personaggi esangui e incapaci di agire, smorti, inerti, tutti chiusi nel vagheggiamento del proprio sogno e totalmente estranei all'azione, capaci solamente di monologare variamente modulando la propria radicale infelicità<sup>74</sup>. Di fronte a questa tradizione, viva nella mente degli spettatori del tempo, Machiavelli innova radicalmente, infondendo nella figura di Callimaco un inedito, «fremente desiderio d'azione», e poi «un Eros di alta, nobile passionalità, tra gli estremi di un esaltato vitalismo e, all'opposto, dell'annientamento e della morte»<sup>75</sup>, che ne fanno un'individualità potente, forse proprio grazie alla sua radicale inquietudine e solitudine. L'«amante meschino» sarebbe, in questa prospettiva, il segnale del confronto con la tradizione, il modo in cui Machiavelli la riscrive innovando<sup>76</sup>.

Tutto questo è vero, ma non è ancora tutto. Callimaco non è solo l'amante più o meno «meschino»; è anche il personaggio che sa vestire qualsiasi panno, ma che ha il proprio limite nel rapporto con il tempo. Se allora pensiamo all'accelerazione subita dal tempo nei primi due atti, ai vari strappi esercitati da Ligurio nel farsi dell'azione, possiamo anche comprendere il suo essere «cotto». Ma c'è anche un altro motivo drammaturgico importante di questo cedimento: Callimaco ora si deve allontanare dall'azione, deve in un certo senso riprendere fiato, isolandosi e lasciando che siano gli altri (Ligurio, che arruolerà il frate e Sostrata) a disporre tutti i dettagli tecnici preparativi dell'azione (che è infatti quanto accade nel terzo atto), la quale scatterà nel



quarto con la scena dell'assalto notturno a Callimaco-garzonaccio scioperato, che è non a caso il momento della sua massima passività, premessa indispensabile al *rovesciamento*, all'*attività* del quinto atto: la notte trascorsa con Lucrezia. Quell'ultimo scambio di battute annuncia la solitudine di Callimaco, giustifica la sua ingombrante assenza nell'intero terzo atto, grada la crescita della sua interna tensione con l'avvicinarsi del momento fatale, e prelude all'addensarsi del tema della morte nel quarto atto (IV.i, IV.ii.24, IV.iv, IV.v.9), anch'esso premessa al compiersi del «misterio» evocato con gusto blasfemo da fra' Timoteo (III.xi.15), ma effettivamente (e contro le regole costituite) realizzato da una rinata Lucrezia.

## 5. Il controllo del tempo

L'atto terzo è quello strutturalmente più complesso, essendo diviso in dodici scene. In esso vengono introdotti tre nuovi personaggi (fra' Timoteo, Sostrata e Lucrezia) e viene attuata da Ligurio la parte più delicata della beffa, quella che consiste nel guadagnare la collaborazione del frate. In esso, dopo aver (III.i) facilmente convinto Sostrata, Ligurio e Nicia si recano (III.ii) da Timoteo, e lungo il tragitto Nicia rivela a Ligurio la ragione della grande diffidenza di Lucrezia di fronte a qualsiasi nuova proposta per farla ingravidare. Ligurio gli dà istruzioni su come comportarsi col frate: dovrà fingersi sordo, affinché, dice al pubblico in un *a parte*, «non guasti ogni cosa»; una volta giunti da Timoteo, lo trovano (III.iii) sul sagrato in conversazione con una devota su confessione, peccato, penitenze e remissione dei peccati; e, una volta che questa si è allontanata, lo avvicinano (III.iv) e Ligurio gli presenta un *ballon d'essai*: facendogli balenare la prospettiva di una grande ricompensa (e anticipandogli subito 25 ducati per stimolargli l'appetito), gli chiede di fare in modo che una nipote di Messer Nicia venga fatta abortire. Non appena Timoteo ha accettato, Ligurio si allontana, entrando in chiesa con il pretesto di parlare con una donna che gli «accenna». Segue (III.v) un rapido dialoghetto tra un sospettoso Timoteo e un Nicia completamente strabiliato: Timoteo capisce di «essere nel gagno». Torna Ligurio (III.vi), con l'annuncio che la fanciulla «si è sconcia per sé stessa», e la richiesta di un altro favore, «di minor carico, di minor scandolo, più accetto a noi e più utile a voi», e invita il frate ad entrare in chiesa, lasciando solo Nicia, il quale (III.vii) monologa sulle «pazzie» che starebbe facendo Ligurio (di cui non ha compreso la strategia). Rientrano in scena (III.viii) Ligurio e Timoteo, ormai d'accordo sul da farsi, e Nicia passa immediatamente dallo sbalordimento alla gioia. Nicia e Ligurio vengono fatti nascondere, e Timoteo (III.ix), rimasto in attesa delle due donne, analizza l'accaduto: da ciò che dice capiamo che Ligurio l'ha preso da parte per svelargli non la storia della mandragola, ma la realtà della beffa, facendoselo complice insieme a Callimaco; Timoteo accetta questo suo ruolo, perché è «con *suo* utile», ed è questo che per lui conta. Si prepara poi a «giuntare» Lucrezia «sulla bontà». Giungono Sostrata e Lucrezia (III.x), che discutono animatamente della proposta di Nicia: apprendiamo qui che «la voglia [...] d'avere figliuoli» è di Messer Nicia (tornerà su questo punto, moralmente rilevante), e che Lucrezia è contraria a sottomettersi a «questo vituperio» e a «esser cagione che uno uomo muoia per vituperarla». Fra' Timoteo (III.xi) accoglie le donne e tiene a Lucrezia il proprio discorso teologico, convincendola, o meglio costringendola (ella infatti non è convinta: «Io sono contenta: ma io non credo mai essere viva domattina» [III.xii.14]; e più avanti [IV.viii] tenterà ancora di sottrarsi alla prova) a sottoporsi all'espedito della mandragola. Ora Ligurio e Nicia (III.xii) possono rientrare in scena, Nicia riacquista comicamente l'udito, Ligurio dà le ultime disposizioni a Nicia, e al frate, qui anticipando addirittura l'imprevisto che occorrerà in seguito: «Andate, frate, a le vostre orazioni, e, se bisognerà altro, vi verreno a trovare» (III.xii.12).

Si è detto sopra dell'assenza di Callimaco. Essa ha un preciso significato, oltre che

drammaturgico, teorico: esattamente come nell'atto secondo Callimaco ha dispiegato il proprio essere, che è il mondo dell'apparenza e della rappresentazione/proiezione del desiderio mediante il mezzo della parola; così nel terzo è Ligurio che deve articolare il proprio essere, che è la capacità di controllare il tempo e, mediante ciò, il comportamento altrui, incidendo così mediante l'intelligenza calcolativa sul piano dell'accadere. Va però subito precisato un punto: nell'atto terzo il rapporto di Ligurio col tempo si presenta in modo diverso che nel secondo e, come si vedrà, anche nel quarto. In quei casi infatti Ligurio interviene sul tempo come scorrere oggettivo, come misura e determinazione: alla fine del primo atto imprime all'azione un'accelerazione che la sposta dal piano del tempo-fortuna che «governa» le cose umane, a quella del tempo-fortuna che deve essere sfidato e forzato nell'attualità del suo farsi presente, in un concitato corpo a corpo. Questo corpo a corpo è effettivamente ciò che ha luogo nel secondo atto, in cui la funzione di Ligurio sta appunto nell'afferrare il tempo al momento giusto, nell'attimo in cui sta passando e si sta definendo; e abbiamo anche visto come questo corpo a corpo si faccia sempre più ravvicinato nel corso dell'atto, da II.ii.17 a II.vi.37-47.

Nel quarto atto torna il confronto di Ligurio con il tempo, ma in un modo stavolta estremamente drammatico. In IV.ii.37-47, in un concitato scambio di battute con Callimaco, Ligurio ha il suo primo, grande (e unico) momento di smarrimento, peraltro immediatamente riassorbito nel giro di una battuta:

LIG. Tu di' el vero. Ma non c'è egli rimedio?

CAL. Non, credo io.

LIG. Sì, sarà bene.

CAL. Quale?

LIG. Io voglio un poco pensallo.

CAL. Tu m'ha' chiaro: io sto fresco, se tu l'hai a pensare ora!

LIG. Io l'ho trovato (IV.ii.37-43).

Si è già notato<sup>77</sup> come il modulo espressivo «tu dici il vero, ma» denoti un forte smarrimento dell'animo, e questo appunto accade qui a Ligurio. Si noti che in questo giro di battute la densità della tensione viene sottolineata anche dall'*esplicitazione* di quel nesso di *concomitanza* tra pensiero e azione, che in precedenza abbiamo rilevato come implicito; e come si riconfermi la reciprocità di Callimaco e Ligurio: ciò che Callimaco non riesce, letteralmente, a concepire è il fatto che Ligurio debba e possa «pensare» il «rimedio» «ora», mentre viceversa per Ligurio è questa la strada maestra verso l'azione.

Riassumiamo: in II.ii, II.vi e IV.ii si ha un *crescendo* di tensione nella lotta di Ligurio contro il tempo, fino a giungere a un istante in cui lo stratega realmente vacilla nel momento decisivo dell'espletamento del proprio incarico. Al contrario, l'atto terzo si caratterizza, come si è detto, in modo differente: qui il tempo è sospeso, non interviene come fattore perturbante dall'*esterno* il decorso dell'azione, ma come una delle sue variabili *interne*, già calcolata *in anticipo* da Ligurio. Lungo tutto il corso dell'atto, il tempo non è un nastro che scorre, e scorrendo produce *a caso* sempre nuovi fatti, che mettono gli uomini di fronte a sempre nuove e per lo più inattese circostanze, che possono eventualmente guastare i disegni loro (tempo-fortuna): Ligurio non si deve confrontare con esso, perché qui il tempo non è qualcosa di esterno, ma è pienamente espressione della sua volontà.

Tradotto nei termini più rigorosi del linguaggio di Machiavelli: il tempo come casuale prodursi di novità è la fortuna, che si rivela all'uomo come limite imprescindibile della propria azione, e al contempo come farsi avanti di una logica oscura, che resta indecifrabile se non nei suoi effetti. L'azione di Ligurio non si articola nel vuoto, ma trova di fronte a sé dei limiti precisi, limiti consistenti nel subitaneo emergere di novità che essa *non* ha determinato e non ha *potuto* determinare, e con cui nondimeno si deve misurare. E la difficoltà posta da questi limiti è direttamente proporzionale alla velocità del loro profilarsi, e quindi alla possibilità di prevederli; e questa velocità, e questa impossibilità, crescono dal secondo al quarto atto, fino a presentarsi

come prova suprema e fatale della «virtù» di Ligurio, che in tal modo mostra di essere veramente «eccessiva» e «straordinaria», per riprendere due espressioni care a Machiavelli, in quanto capace di vincere la «fortuna» anche nel suo farsi innanzi più «violento» e «impetuoso».

Tuttavia la virtù di Ligurio si mostra non solamente nel corpo a corpo col tempo-fortuna, ma, come si è detto, anche nella capacità di assorbirlo, di farlo diventare un elemento interno alla propria strategia. Che è quanto accade nel terzo atto, in cui la concitazione del secondo («ci mancherà el tempo», «orsù, avanziam tempo, ché si fa tardi»), segno dell'incalzare degli eventi, viene tradotta completamente, senza residui, in un'articolazione, si direbbe, speculativa: i fatti, la loro successione, sono l'espressione di un pensiero, e ciò è reso possibile dalla sua specifica potenza strategica, dal suo aver saputo tutto prevedere, tutto e tutti funzionalizzare, nulla lasciare al caso (al «tempo» che «si caccia innanzi ogni cosa, e può condurre seco bene come male, e male come bene»<sup>78</sup>). Si assiste come a una marcia di avvicinamento, lungo il secondo atto, verso il centro, il fulcro teorico dell'azione di Ligurio, che è il terzo, e poi, nell'atto successivo, a un nuovo allontanamento da quel centro, e al riemergere del tempo-fortuna. Quel centro vive perciò, propriamente, di un tempo sospeso, di un tempo in cui le determinazioni empiriche del prima e del poi sono completamente tradotte nei nessi logici di premessa/conseguenza: l'abbinamento con Sostrata, che è premessa alla conduzione dal frate della recalcitrante Lucrezia; la breve conversazione con Nicia, in cui appare debolmente, per l'unica volta, il tempo-fortuna nell'indecisione di Ligurio circa il comportamento che Nicia (variabile impazzita, incontrollabile e tuttavia imprescindibile dell'azione) deve assumere di fronte al frate (III.ii.10-16), che è premessa al dispiegarsi dell'inganno di secondo grado; la conversazione col frate, in cui appunto Ligurio scende sul suo stesso terreno, quello di una morale ridotta a puro pretesto e forma priva di sostanza, per penetrare entro le sue difese e conquistarlo con un argomento che è l'unico capace di parlare alla sua coscienza: l'utile, la convenienza economica. Infatti l'argomento del falso aborto è un modo per saggiare fino a che punto quella coscienza morale sia subordinata alla convenienza economica, e una volta che ciò sia stato stabilito, tutto il resto diventa facile, perché è solo una questione di denaro. Tradotto in termini machiavelliani: la coscienza morale del frate si presenta come un'incognita di fronte alla strategia di Ligurio, dunque come un elemento della «fortuna», che può cioè produrre esiti contrastanti, imprevedibili; essa va pertanto ridotta in termini noti, e così resa interna alla virtù; infatti Timoteo, per propria convenienza (ma è proprio su questo che Ligurio ha basato il proprio attacco), si fa mera espressione della volontà di Ligurio, mettendo a disposizione la teologia e la morale, di cui è ministro ufficiale, come schermi e mascherature dell'inganno<sup>79</sup>.

*Tempo e fortuna* si presentano dunque come strettamente legati: il farsi avanti del tempo, come ciò che porta evenienze nuove a cui occorre saper prontamente reagire, è appunto la fortuna come dimensione esterna all'azione virtuosa, entro la quale questa deve iscriversi, se vuole farsi realtà, correndo il rischio inevitabile dello scacco e della morte. Ridurre il rischio che un'evenienza distrugga e dissipi l'opera che si sta compiendo è possibile solo sfidando il tempo, dunque *correndo il rischio* (è ciò che Ligurio fa in I.iii, passando dalla prospettiva dei bagni al «partito [...] più corto»): è solo passando attraverso le determinazioni temporali nella loro estrinsecità (dunque nella loro rischiosità) che diventa possibile *annullare* il tempo, farlo diventare una dimensione dell'opera che si sta compiendo. Ma *che* si arrivi a quel momento, *che* si superi la fase di rischio, giungendo a quello che ho definito il fulcro teorico dell'azione, — questo non è garantito da nulla, perché è esso stesso un risultato che *non* dipende *solamente* dall'azione. Di più: ciò che accade nel terzo atto ci viene presentato da Machiavelli non come la regola, ma come un momento *eccezionale*, del tutto al di fuori della norma, e non a caso temporalmente circoscritto, preceduto (atto secondo) e seguito (atto quarto) da momenti di rischio; in termini machiavelliani: la virtù *può* trovarsi, in determinate circostanze, ad aderire perfettamente al tempo, facendone una sua dimensione interna, e per giungere a ciò deve correre il rischio; tuttavia *il fatto* stesso di giungere a quel punto, e *perciò anche di restarvi*, dipende solo *in parte* dalla virtù stessa, ma è appunto attributo anch'esso della fortuna; è, in parte, anch'essa

un'evenienza portata dal tempo.

Che, del resto, l'avvicinamento al fulcro teorico dell'azione percorso da Ligurio dal secondo al terzo atto sia tutt'altro che estraneo alla logica della virtù secondo il pensiero del Segretario, è provato dal fatto che essa a ben vedere riproduce esattamente lo sviluppo che Machiavelli descrive e commenta, quindici anni prima, nei dispacci alla Repubblica dalla missione presso Cesare Borgia tra l'ottobre 1502 e il gennaio 1503. Giunto a Imola, Machiavelli trova Cesare Borgia in una situazione di gravissimo pericolo, insidiato dalla minaccia incombente della rivolta dei congiurati della Magione: è il momento in cui il tempo partorisce per lui cattive evenienze; è il momento in cui occorre trovare risposte pronte. Con un fittissimo lavoro diplomatico (di cui lo stesso Machiavelli, cioè Firenze, è uno degli oggetti), il Borgia avvia un'opera in più direzioni, volta da una parte a dilatare il tempo dell'attacco dei propri nemici, dall'altra a ricreare una struttura di alleanze e di appoggi che al contempo rafforzino lui e isolino i congiurati. La situazione cambia già nel giro di pochissimi giorni, tuttavia questo mutamento non è ascrivibile alla sola virtù del Borgia. Il 17 di ottobre Machiavelli scrive di

credere che a questo Signore, *vivente* il Pontefice [Alessandro VI, suo padre] e *mantenendo* l'amicizia del Re [di Francia Luigi XII] non mancherà quella fortuna che gli è avanzata sino a qui; perché quelli che hanno dato ombra di volere essere suoi nemici non sono più a tempo di fargli gran male, e manco saranno domani che oggi<sup>80</sup>.

E il 23:

Lo stato di questo Signore, poiché io fui qua, si è retto solo in su la sua buona fortuna; della quale ne è stato cagione *la opinione certa* che si è autà ch'el re di Francia lo suvenga di gente e il Papa di danari, e un'altra cosa, che non li ha fatto meno gioco; e questo è la tardità usata da e nemici ad strignerlo. Né io giudico che al presente e' sieno più a tempo a farli molto male, perché egli ha provveduto tutte le terre importanti di fanteria, e le rocche ha fornite benissimo<sup>81</sup>.

La «fortuna» è un elemento fondamentale nel corpo a corpo ingaggiato dal Valentino: è l'incerto evolvere degli eventi, il rischio e la minaccia a cui non si può fare a meno di esporsi. Che i suoi nemici abbiano tardato a colpirlo è un *fatto*, un fatto che non può essere derivato da nient'altro, e dunque appartiene alla sfera insondabile della fortuna; ma su questo orizzonte oscuro si innesta – e si innesta *al momento opportuno* – la virtù del Borgia: la «sua buona fortuna» è *anche* una rappresentazione che egli sa produrre di sé per chi vorrebbe offenderlo, e gli permette di guadagnare tempo per ricostituire i propri «fondamenti»; e dunque, da rappresentazione, e senza cessare di esserlo, diventa realtà<sup>82</sup>.

Ma il Valentino non possiede solo la capacità affabulatoria di Callimaco; egli padroneggia anche la tempestività di Ligurio:

Questo Signore è segretissimo, né credo, quello si abbi ad fare, lo sappi altro che lui [...] non comunica mai cosa alcuna se non quando e' la commette, e commettela quando la necessità strigne, e in sul fatto, e non altrimenti<sup>83</sup>.

Tempo della riflessione e tempo dell'azione tendono in lui a coincidere nell'istante opportuno, nell'occasione irripetibile, dettata dalla «necessità», cioè dall'inesorabile logica del tempo. Questa capacità ne sancisce la netta superiorità rispetto ai suoi avversari; questa sua doppia capacità, questa sua pari abilità tanto sul terreno della parola, che della decisione pratica, fa sì che a un certo momento il Valentino appaia a Machiavelli circonfuso di un'aura sovrumana. Scrive da Assisi l'8 gennaio 1503 (dunque una settimana dopo che il Borgia aveva fatto strangolare a Senigallia i suoi nemici): «Si vede in costui una fortuna inaudita, un animo e una speranza più che umana di potere conseguire ogni suo desiderio»<sup>84</sup>. Il suo desiderio, come in Callimaco, tende a riversarsi nella realtà, modificandola; ma a differenza di Callimaco, Cesare Borgia possiede

anche l'abilità per tradurlo nei fatti.

Ma è interessante, dal nostro punto di vista, anche considerare il modo in cui si arriva all'eccidio di Senigallia. A Machiavelli risulta chiaro, già dalla fine di ottobre, che il Valentino ha superato la fase del rischio, e comincia a ordinare egli stesso il tempo proprio e altrui, cosicché, quando decide di muoversi (spostandosi fino a Senigallia), i congiurati non possono far altro che offrirsi inermi alla sua vendetta. «Io, dall'altro canto, temporeggio, porgo orecchi ad ogni cosa, e aspetto el tempo mio»<sup>85</sup>; questa frase, attribuita al Borgia, riassume con straordinario vigore questa concezione della virtù e del suo rapporto con la fortuna: essa non prefigura una trappola, come spesso si dice, ma la costruzione di un tessuto di determinazioni che rendano impossibile agli altri vincere o fuggire, e a lui sicura la vittoria; passando attraverso il rischio della morte, il Valentino costruisce la propria «fortuna inaudita» neutralizzando gradualmente la possibilità che i suoi nemici facciano qualcosa che egli non possa prevedere. Allo stesso modo, Ligurio nella *Mandragola* porta Callimaco alla vittoria passando attraverso il rischio, e rischiando neutralizza la possibilità di novità che intralcino l'azione. Certo, fin dove ciò è possibile, ed è quindi per certi versi accesa simbolicamente il momento di smarrimento da lui vissuto in IV.ii, quasi a ricordare il carattere comunque limitato, non assoluto, della virtù, il suo stagliarsi su di uno sfondo pervaso dal rischio<sup>86</sup>.

## 6. Le prospettive della morale

Il suo mondo comico è un gioco di forze  
(Francesco De Sanctis)

L'azione dell'atto quarto, a parte i due elevati monologhi di Callimaco (IV.i e iv), e dopo lo scioglimento, grazie al coinvolgimento di Timoteo, della difficoltà relativa alla presenza di «Maestro Callimaco» nella spedizione notturna (IV.ii: ultimo pezzo di bravura di Ligurio), si snoda secondo il ritmo scanzonato della migliore tradizione calandrinesca, fatta oggetto peraltro di un'esplicita citazione in IV.ix.11-18 con lo scherzo della palla d'aloè<sup>87</sup> giocato da Ligurio ai danni di Nicia. Ora, questo scherzo è del tutto superfluo nell'economia dell'azione, costituendo inoltre una stridente eccezione<sup>88</sup> nel comportamento di questo personaggio, che è sempre essenziale e funzionale all'azione. Per questa ragione, lo scherzo della palla d'aloè risalta nella sua natura precisa di segnale, di rinvio a un mondo artistico e a un immaginario presentissimi alla mente degli spettatori, e che Machiavelli vuole additare con forza. Ciò che nell'atto quarto viene messo in scena è infatti una sorta di interludio giocoso legato alla tradizione della commedia d'intreccio di matrice boccaccesca, un interludio, dunque, di forma e movenze più familiari agli spettatori, che servisse a far scendere la tensione innovativa della commedia, staccando così e ritmando due momenti di altissimo impegno teorico: la tensione assoluta della prassi, che ha avuto nel terzo atto (Ligurio) il suo apice, e una nuova, diversa tensione (come si vedrà, di natura morale), che, sebbene preparata lungo l'intero dramma, apparirà nella sua pienezza solo nel quinto (Lucrezia-Callimaco).

Nel quinto atto, trascorsa la «buona notte» (IV.ii.23), la commedia si concluderà con l'unione di Callimaco e Lucrezia *contro* il mondo che Callimaco ha strumentalizzato e Lucrezia ha subito: il marito, la madre, il confessore; un'unione che Machiavelli, con gusto blasfemo, fa addirittura consacrare in chiesa per mano di Timoteo in un supremo gioco dell'inganno e dell'autoinganno. Sarà lo stesso marito beffato a condurre Lucrezia al frate e a celebrare inconsapevolmente le nozze, congiungendo la sua mano a quella di Callimaco (V.vi.11-13); e a parlare, del tutto a sproposito (ma, si noti, senza essere contraddetto da nessuno), del rito della *purificatio*<sup>89</sup>, che era in realtà riservato alla riammissione delle puerpuere nella comunità dei devoti quaranta giorni dopo il parto<sup>90</sup>. Il simbolismo è esplicito: Lucrezia è già gravida, e il «naccherino», di cui già ora

Nicia va fantasticando<sup>91</sup>, sarà figlio del garzonaccio-Callimaco e non del marito impotente<sup>92</sup>. È una sorta di scorcio audace, che mostra, nello specchio distorto del delirio di Nicia, il futuro che Callimaco ha promesso a Lucrezia per conquistarla, e che ha confermato il mattino seguente dinanzi a Ligurio<sup>93</sup>.

Ma c'è di più. Il quadro presenta infatti elementi che oggettivano il delirio di Nicia *in quanto delirio*: infatti il frate non pronuncia sul sagrato l'orazione di rito per la *purificatio*, e ricorda inoltre agli spettatori che la cerimonia in chiesa sarà lunga (V.vi.29: «l'ufizio è lungo»), mentre la preghiera della *purificatio* da recitarsi all'altare è in realtà molto breve<sup>94</sup>. Questa discrepanza non poteva sfuggire agli spettatori del tempo, che dovevano notare anche il fatto che nessuno dei personaggi obietta a Nicia l'evidente scarto tra la sua immaginazione e il reale decorso dell'azione. Nicia viene insomma da tutti assecondato, la sua «pazzia» è adesso non più solo un giudizio<sup>95</sup>, ma un fatto pratico, risultante dal comportamento di tutti. Gli spettatori sono chiamati così a scegliere tra le due prospettive, la vecchia e la nuova, e posti dinanzi al fatto che solo quest'ultima è capace di garantire l'aderenza di parola e cosa<sup>96</sup>. Certo, la prospettiva di Callimaco, Ligurio, Timoteo e Lucrezia, di chi cioè la beffa aveva voluto, ordito, assecondato, e infine accettato, non è unitaria. Essa può essere un'occasione per confermare la vecchia identità entro nuovi rapporti (Timoteo), ma può anche essere il modo per affermare nuovi rapporti aderenti alla propria identità (Callimaco), o addirittura per riprofilare la propria identità scegliendo un nuovo mondo di riferimenti e di valori («perciò io ti prendo per signore, patrone, guida: tu mio padre, tu mio difensore»<sup>97</sup>). Nell'atto quinto viene presentata insomma una relazione tra l'apparenza e la realtà dei rapporti che non si lascia esaurire nella struttura della beffa, perché al di là di essa si delinea una lotta tra due mondi morali, tra due strutture di significati autonome, indipendenti e alternative. Un nuovo ordine cresce dentro il vecchio, ridefinendolo dalle fondamenta e donando nuovi significati alle vecchie parole. La rinascita rituale di Lucrezia è in realtà una rinascita morale, e la sua rinascita morale è la nascita di un intero mondo morale condiviso.

L'atto quinto pone dunque di nuovo il problema, già affrontato nel «Prologo», delle divergenti prospettive che si incrociano e si scontrano nella definizione della realtà, del rapporto tra «savi» e «pazzi», della «reputazione» come momento di definizione della verità<sup>98</sup>; e lo fa nella forma specifica del problema morale. Commentando il «Prologo», II-IV, ho notato che affermare il carattere sempre apparente della verità non equivale a cadere nel relativismo, perché ciò che conta è individuare un criterio capace di definire la verità a *partire dalla* e *nella* molteplicità delle prospettive. D'altra parte, sostenere la tesi che la *Mandragola* è portatrice di una tesi filosofica sulla verità e sulla morale espone a non pochi problemi. Infatti da De Sanctis in avanti («scopre senza pietà quel putridume»<sup>99</sup>) si è comunemente sostenuto che Machiavelli avrebbe ritratto in essa un mondo privo di qualsiasi lume morale e di qualsiasi verità. Chi ha letto diversamente (si vedano Luigi Russo o, per fare un esempio recente, Giulio Ferroni<sup>100</sup>), ha visto nella sola figura di Lucrezia, e solo grazie a un ragionamento complesso e poco convincente, un momento di presa di distanza dall'immediatezza utilitaristica e gretta del mondo ideale della commedia. Certo, se il problema della morale e della verità fosse posto in modo immediato, dunque astratto, dunque moralistico, sarebbe inevitabile concludere in una condanna di tutti o quasi tutti i personaggi. Ma è precisamente questo che va evitato. Per formulare correttamente il problema, i vari personaggi andranno invece interrogati *prospettivamente*, facendo emergere quale sia l'idea della morale di ciascuno sia in riferimento a sé stesso, sia in riferimento agli altri in genere. Solo dall'intreccio delle prospettive potrà emergere il messaggio di cui è portatrice la *Mandragola*.

## A. Messer Nicia

Nicia è capace solamente di *criticare*: la grettezza dei propri concittadini («In questa terra non ci è se non cacastecchi, non ci si apprezza virtù alcuna» [II.iii,7]), come anche la scandalosa immoralità dei frati («Egli è pur male però che quegli che ci arebbono a dare buoni esempli sien fatti così. Non dich'io el vero?» [III.ii.3]). La sua è una critica puramente malevola, negativa, che non offre valori alternativi: il valore supremo di Nicia è infatti fare «masserizia» (III.ii.9) con tutti i mezzi, non importa se illeciti, com'egli stesso ammette con sconcertante candore di fronte a Siro, e d'altra parte è pronto a ricorrere ai servizi proprio di quel tipo di frate che moralisticamente ama criticare (con mirabile effetto comico, la critica all'immoralità dei frati viene espressa da Nicia a Ligurio lungo il tragitto che li conduce da Timoteo).

Il *conformismo* di Nicia – qualcosa di impressionante – è mirabilmente sintetizzato nella battuta che suggella la conversazione con «Maestro Callimaco»: «Io sono contento, poiché tu di' che e re e principi e signori hanno tenuto questo modo. Ma soprattutto che non si sappia, per amore degli Otto!» (II.vi.31<sup>101</sup>: «Io sono contento», battuta che segna il momento in cui Nicia si convince, richiama e *contrario* il lapidario e fatale «Io sono contenta: ma io non credo mai essere viva domattina» di Lucrezia dinanzi a fra' Timoteo in III.xi.14<sup>102</sup>).

È difficile capire cosa possa essere la morale per chi pone l'esempio dato da re, principi e signori a giustificazione dell'omicidio e del vituperio del corpo della propria moglie. Il valore supremo è per lui farla franca: se quello che dice e fa *non si viene a sapere*, la sua coscienza è tranquilla. Essa si identifica con l'apparire esterno, e per lui non esiste qualcosa come un tribunale interno della coscienza, un senso morale. O meglio, esiste, ma solo come istanza del tutto secondaria, superflua, tardiva; una sorta di lusso che di passaggio si concede quando, grassamente compiaciuto, esce di casa dopo aver licenziato il garzonaccio:

LIG. La cosa è ita bene.

NI. Che dirai tu, che me ne incresce?

LIG. Di che?

NI. Di quel povero giovane, ch'egli abbia a morire sí presto, e che questa notte gli abbia a costar sí cara.

LIG. Oh, voi avete e pochi pensieri! Lasciatene la cura a lui.

NI. Tu di' el vero. – Ma e' mi par ben mille anni di trovare maestro Callimaco, e rallegrarmi seco (V.ii.28-33).

Ma sulla voglia d'aver figliuoli va detto qualcosa di piú. Di cosa si tratta infatti propriamente? Callimaco la nomina in I.ii.27 come uno dei due elementi che lo fa sperare, e l'attribuisce *tanto a Nicia, quanto a Lucrezia*:

La voglia che lui e lei hanno d'aver figliuoli, che, sendo stata sei anni a marito e non avendo ancor fatti, ne hanno, sendo ricchissimi, un desiderio che muoiono.

La «voglia» viene qui ricondotta chiaramente alla ricchezza della coppia, dunque a un motivo squisitamente utilitaristico (la necessità di eredi a perpetuazione del patrimonio). Il tema ricompare nella scena successiva in bocca a Messer Nicia a colloquio con Ligurio: «E' ti pare a te una favola avere a sgominare tutta la casa? Pure, io ho tanta voglia d'aver figliuoli, che io son per fare ogni cosa» (I.ii.13), e sempre da lui viene ripreso in II.v.1 nel colloquio con Lucrezia:

Io ho fatto d'ogni cosa a tuo modo: di questo vo' io che tu facci a mio. S'io credevo non avere figliuoli, io arei preso piú tosto per moglie una contadina che te. To' costí, Siro; viemmi drieto. Quanta fatica ho io durata a fare che questa mia mona sciocca mi dia questo segno! E non è dire che la non abbi caro di fare figliuoli, ché la ne ha piú pensiero di me; ma, come io le vo' far fare nulla, egli è una storia.

Qui Nicia mette a nudo la sostanza del proprio rapporto con Lucrezia, anch'esso meramente

utilitario, in vista della procreazione. Lo stesso potere domestico di lei (di cui avevamo appreso da Callimaco: «l'aver il marito ricchissimo, e che al tutto si lascia governare da lei, [...] non ha fante né famiglia, che non triemi di lei» [I.i.23]) si rivela mera concessione temporanea del marito in vista della funzione utilitaria, e non come sfera realmente autonoma dell'essere di Lucrezia. Agli occhi di Messer Nicia ella appare d'altronde sempre come «pazza», «sciocca», «cervello di gatta»: mai un complimento, mai un apprezzamento.

Come si vede, dunque, non è il fatto di volere figliuoli a dividere e contrapporre Nicia a Lucrezia, ma il *modo* in cui si rapportano a questo desiderio. E forse non è senza significato che Nicia dica che lei «la ne ha più pensiero di me», quasi che ciò sia per lei una preoccupazione che non va mai disgiunta da considerazioni di altro ordine, relative appunto al *modo* in cui a ciò si giunge. Possiamo addirittura pensare che il desiderio di Lucrezia di avere figliuoli sia allo stesso tempo un desiderio sincero, e una forma di acquiescenza al ruolo utilitario assegnatole dal marito e da tutto l'ordine sociale, come le ricorda la madre: «Làsciatì persuadere, figliuola mia. Non vedi tu che una donna, che non ha figliuoli, non ha casa? Muorsi el marito, resta come una bestia, abandonata da ognuno» (III.xi.9). E da Lucrezia sappiamo anche che era già da prima in qualche modo consapevole dell'essere questo nucleo problematico una potenziale fonte di conflitti tra lei e il marito: «Io ho sempremai dubitato che la voglia, che messer Nicia ha d'aver figliuoli, non ci facci fare qualche errore; e per questo, sempre che lui mi ha parlato di alcuna cosa, io ne sono stata in gelosia e sospesa» (III.x.2). (In questo modo apprendiamo anche che non è solamente la disavventura del voto dai Servi di Maria a rendere Lucrezia oltremodo sospettosa, ma anche l'oscura intuizione degli esiti potenzialmente *immorali* dell'ostinazione del marito nel perseguire una discendenza.) Quello dell'aver figliuoli è dunque una sorta di esperimento che serve a far emergere agli occhi di Lucrezia (e del pubblico) la sostanza reale dei rapporti morali tra lei e Nicia (cioè tra lei il vecchio mondo), o meglio, che rivela pienamente a Lucrezia (e al pubblico) la sostanza meramente utilitaria e strumentale che sta dietro l'apparenza della morale ufficiale.

## B. Sostrata

Ciò che spinge Sostrata a unirsi inconsapevolmente e facilmente alla banda dei beffatori è un duplice ordine di ragioni. La prima è quella di Nicia: l'assoluta necessità di avere figliuoli, che fa passar sopra qualsiasi considerazione morale (III.i.1). Ma la seconda ragione di Sostrata è più personale, e a differenza della prima qualifica la sua accettazione dell'idea della mandragola (al cui effetto letale Sostrata crede) non come una dura (e infame) necessità in vista di uno scopo, ma come qualcosa che ha valore di fine in sé stessa, in quanto possibilità offerta di commettere peccato di adulterio senza «carico di coscienza».

È sulla concezione della morale come maschera che poggia da subito la sua partecipazione all'impresa. «Se, ad avere figliuoli, voi non avete altro rimedio che questo, si vuole pigliarlo, quando e' non si gravi la coscienza» (III.i.1), risponde, senza esitare, alla proposta di Ligurio e Nicia; e poi, con decisione, alla figlia, usando una nozione di «onore» che è il corrispondente *negativo*, illusionistico, de «l'onore di gentilezza e pregio» di Callimaco<sup>103</sup>:

Io credo che tu creda, figliuola mia, che io stimi l'onore ed el bene tuo quanto persona del mondo, e che io non ti consigliassi di cosa che non stessi bene. Io t'ho detto e ridicoti, che se fra' Timoteo ti dice che non ci sia carico di coscienza, che tu lo faccia senza pensarvi (III.x.1)

La morale è qui anche *formalmente* teorizzata come metodo generale di costituzione di apparenze, perché investe tanto il rapporto con l'esterno, quanto quello con l'interno: «l'onore ed el bene» sono forme dell'apparire, ma una forma di apparire è anche il «carico di coscienza», a decidere sulla cui presenza viene delegato il funzionario ufficiale della morale. Questa morale è pensata per poter smettere di pensare, e agire senza darsi pensiero: l'esatto contrario dell'atteggiamento meditativo di Lucrezia rispetto all'aver figli, di cui Nicia in II.v.1 dice, come



s'è visto, che «la ne ha piú pensiero di me».

Ma Sostrata va subito oltre questa ragione negativa del rispetto delle apparenze (esterne e interne). La sua motivazione forte è positiva: e non sta nel denaro (come nel caso del frate); ella infatti *non sa nulla* dell'inganno (Ligurio le parla in presenza di Nicia [III.i]). Ciò che è sufficiente a spingerla a mettersi con decisione dalla parte dei beffatori (del che Ligurio, conoscendola, è peraltro sicuro in anticipo: «ed io so che la madre è della opinione nostra» [II.vi.47]), è il risvegliarsi in lei, sia pure per interposta persona, del desiderio sessuale<sup>104</sup>, come racconta di prima mano Ligurio a Callimaco:

CAL. La madre di Lucrezia, che ha fatto?

LIG. Quasi el tutto. Come la 'ntese che la sua figliuola la aveva avere *questa buona notte* senza peccato, la non restò mai di pregare, comandare, confortare la Lucrezia<sup>105</sup>, tanto che ella la condusse al frate, e quivi operò in modo, che la li consentì (IV.ii.22-23);

e come traspare da un'esclamazione che con foga ella rivolge a una Lucrezia già disorientata ma forse non ancora del tutto avvinta dalle casuistiche e fredde argomentazioni del frate: «Di che hai tu paura, mocciconca? E' ci è cinquanta donne, in questa terra, che ne alzerebbono le mani al cielo» (III.xi.13)<sup>106</sup>. L'ipocrisia tarda di Nicia è assente in Sostrata, il cui orizzonte comprende solamente il momento dell'atto sessuale e il cui unico problema è il modo in cui disfarsi del corrispondente «carico di coscienza». Se per Nicia la coscienza morale è un barlume di cattiva coscienza, sporadico e impotente a produrre comportamento, Sostrata vive in una dimensione in cui essa è stata senza residui pervertita e assorbita dentro la dimensione della giustificazione estrinseca e delegata; non esiste (piú) come criterio interno, ma solo come *regola* esterna che si tratta di volta in volta di adattare, mediante la casuistica in cui eccelle fra' Timoteo, alle convenienze, all'utile, al desiderio immediato<sup>107</sup>.

### C. Timoteo

Per Nicia e Sostrata bene e male si definiscono in immediata dipendenza dalla dimensione del rispettivo utile, sia esso il desiderio di denaro o il desiderio sessuale. Inoltre, per entrambi la morale ufficiale, garantita dalla Chiesa, è un guscio vuoto, che serve solamente a cementare una determinata *reputazione* verso l'esterno, ovvero a tranquillizzare la *coscienza* verso l'interno: bene e male sono dunque da una parte ridotti a espressione dell'utile e del disutile individuali; dall'altra sono mere parole, che si risolvono nella sfera dell'apparenza come mero inganno verso gli altri e verso sé stessi. Non si deve però vedere in questo una facile critica dell'immoralità della Chiesa del tempo, e della riduzione a rapporto mercantile di tutte le pratiche religiose: questo è un *tópos* che Machiavelli riprende da una ricca tradizione novellistica e riarticola anche in sede strettamente politica, ma non gli interessa ai fini di una critica *moralistica*. Infatti nella commedia quest'ultima è affidata, come si è visto visto, proprio a messer Nicia, che è un modo, per l'autore, per prenderne le distanze. Molto piú interessante è invece un altro elemento, a quanto mi risulta non notato dagli interpreti della *Mandragola*. Quando si dice che il criterio d'azione di Timoteo è economico, utilitario<sup>108</sup>, non si è ancora detto tutto: questo elemento lo accomuna a Nicia e Sostrata, mentre ciò che conta notare è che Timoteo si pone nei confronti della morale in una posizione essenzialmente diversa da entrambi, e assolutamente specifica, che va ora precisata.

Dall'analisi fin qui condotta risulta che per Nicia e Sostrata il livello del desiderio e quello della morale *non sono identici*: per entrambi il desiderio immediato, egoistico si presenta come una pulsione fortemente *antisociale*, in quanto è un'istanza di subordinazione assoluta di qualsiasi istanza esterna al libito del singolo. Il riferimento alla morale giunge *ex post*, a mascherare la realtà sostanziale, ovvero a sancire in modo truffaldino la sua liceità. Desiderio e giustificazione, utilità e moralità non si pongono per loro sullo stesso piano: e infatti né Nicia, né Sostrata si vantano del proprio modo di pensare e agire, e usano la morale estrinseca delle regole

per giustificarlo, renderlo presentabile ovvero mascherarlo di fronte a un'istanza esterna (la reputazione) o interna (la coscienza). I veri concetti di bene e di male di Nicia e di Sostrata sono tali che, se applicati coerentemente, dissolverebbero immediatamente la società; dunque devono essere praticati copertamente. Essi hanno senso solo se non si diffondono, perché diffondendosi distruggerebbero il legame sociale: soffrono di una costitutiva *carezza di universalità*.

È per questa ragione che Nicia e Sostrata partecipano dell'immediatezza delle bestie, rappresentano un'istanza non ancora compiutamente umana, sono i campioni di una grettezza, di un egoismo rispetto ai quali lo stesso sistema della morale ufficiale delle regole amministrative da Timoteo si presenta come un'istanza *educativa*, in quanto, sia pure in modo fortemente distorto, li costringe a commisurarsi a una primaria istanza di socialità. In fra' Timoteo, invece, questo dislivello tra desiderio e morale non sussiste: per lui essi sono costitutivamente, e in modo del tutto spontaneo, *identici*: nel suo concreto comportamento fra' Timoteo segue con perfetta buona coscienza regole strettamente mercantili, perché la morale che egli per professione amministra è una *morale mercantile*. Dunque Timoteo non deve usare la morale come una maschera, perché il momento morale non sopravviene per lui posteriormente al momento dell'utilità, ma si identifica con esso. Per questa ragione egli è ad un tempo, in apparente paradosso, *completamente corrotto e completamente puro*: in lui la maschera e il volto sono fusi insieme inestricabilmente, ed egli stesso non li sa distinguere.<sup>109</sup>

Timoteo amministra, si è detto, in modo mercantile una morale mercantile, la morale della compravendita delle indulgenze (si veda il dialogo con la donna anonima in III.iii.4-7), in cui peccato e redenzione sono tradotti in termini monetari. In essa egli vede ad un tempo una forma di guadagno e una forma di esercizio della spiritualità, senza contraddizione alcuna e senza alcuna differenza: a cominciare dalla considerazione dell'«utile» che si trae dalle donne «caritative» (III.iv.1), passando per la «baccanella» – vera trovata pubblicitaria (III.xii.7), – per il ragionamento sulle «immagini» e la «reputazione» (V.i), fino al riferimento alla «mia mercatanzia» che «varrà più» in chiesa che altrove (V.iii), Timoteo presenta la sua funzione di ministro della Chiesa nei termini di un esercizio commerciale che ha regole chiare e non contestate da nessuno, le stesse che regolano la vita delle anime nell'aldilà, che appare come nient'altro che un prolungamento del mondo commerciale dell'aldiqua.

È vero bensì che questa religione esteriore e mercantile è appunto quella cattolica, ma Timoteo, incaricandosi di farsi tramite per lo stupro di Lucrezia, va oltre di essa. Eppure per lui non c'è frattura tra questi due momenti, essendo il secondo il naturale prolungamento del primo, ovvero essendo la religione cattolica già in quanto tale, per lui, uno strumento di governo come un altro. Ma Machiavelli prepara lo spettatore anche a questo particolare risvolto della personalità del frate. Infatti nel dialoghetto con la donna anonima in cui lo sorprendiamo in III.iii c'è molto più che la commercializzazione della redenzione. È merito di Carlo Dionisotti avere esplicitato la sostanza problematica di questo rapidissimo scambio di battute e la sua funzione profonda nell'economia della commedia<sup>110</sup>. Intanto, la donna è una ricca signora (dona la considerevole somma di un fiorino in elemosine; il frate le si rivolge con rispetto e la chiama «Madonna»), che *ha chiesto al frate di fare qualcosa per lei*, qualcosa che viene lasciato indeterminato. La scena si apre infatti con la risposta del frate: «Se voi vi volessi confessare, io farò ciò che voi volete» (III.iii.1). Dunque «non si tratta di assoluzione [...]. È cosa che il frate vuole mettere a ogni buon conto sotto il riparo del segreto sacramentale. Ma la donna non ha fretta, è più forte del frate, col quale le è bastato per ora [...] sfogarsi un poco»<sup>111</sup>. Si passa poi a discutere del defunto marito e della sodomia a cui costringeva la moglie, per concludere col riferimento a un altro tipo di sodomia, il supplizio dello «impalare» (III.iii.10) inflitto dal Turco. Da ciò si ricava un effetto di «contrapposizione, in un fulmineo scorcio, del coito o stupro innaturale e sterile, all'accoppiamento naturale e fecondo che avvia e suggella l'azione della commedia»<sup>112</sup>, e, si potrebbe aggiungere, alla falsa proposta di aborto da parte di Ligurio, a sua volta opposta alla fecondazione per stupro di Lucrezia. Lo spezzone di dialogo iniziale ci dice

infine che Timoteo non è nuovo a incarichi che esorbitano dalla sua funzione sacerdotale, esattamente del genere di quello che gli proporrà Ligurio.

Il sermone che tiene a una Lucrezia sorpresa ancor prima che scandalizzata (III.xi.1-7) è un vero pezzo di bravura. È stato mostrato<sup>113</sup> che i quattro argomenti forti di cui si compone (bene certo contro male incerto; la volontà pecca, non il corpo; la bontà di un atto si giudica dal fine; argomento delle «figliuole di Lotto») sono tratti dalla letteratura teologica tanto francescana (Bonaventura) quanto domenicana (Tommaso)<sup>114</sup>. Timoteo non mente dunque quando così esordisce:

Voi siate le ben venute! Io so quello che voi volete intendere da me, perché messer Nicia m'ha parlato. Veramente, io sono stato in su' libri più di dua ore a studiare questo caso; e, dopo molte essamine, io truovo di molte cose che, ed in particolare ed in generale, fanno per noi (III.xi.1).

La sua deduzione presenta tuttavia una smagliatura nel momento decisivo, quando parla delle figlie di Lot: «Dice la Bibbia che le figliuole di Lotto, credendosi essere rimase sole nel mondo, usarono con el padre; e, perché la loro intenzione fu buona, non peccarono» (III.xi.7). Questo argomento serve ad applicare «in particolare» quello del «fine» a «questo caso», ed ha pertanto una funzione cardinale<sup>115</sup>. Ma nella *Bibbia* (*Genesi*, 19.30-37) non si dice affatto che le figlie di Lot non peccarono, perché il fatto viene presentato ma non giudicato; e nella tradizione il loro gesto viene considerato peccaminoso<sup>116</sup>. C'è dunque in Timoteo un illusionismo che va oltre la stessa casuistica cattolica, che egli usa come un gioco e piega alle proprie esigenze *al di là* degli stessi compiti istituzionali<sup>117</sup>.

Dato che questa è la logica con la quale ragiona, Timoteo non trova alcuna difficoltà ad accomodarsi alla prospettiva di essere «giuntato» da Ligurio, perché ciò «è con *suo* utile» (III.ix), e questo solamente conta, e basta ai suoi occhi a giustificare *moralmente* l'atto da lui compiuto. Non è certo l'argomentazione morale di Ligurio (superiorità del bene comune rispetto al bene individuale [III.iv.29]) a convincerlo a cooperare all'aborto, ma la sua promessa di «parecchie centinaia di ducati» (III.iv.11). E quando, ormai al corrente della beffa ai danni di Nicia, afferma «io non me ne pento» (III.ix.), fa un'affermazione morale, la cui moralità però si identifica e si giustifica con la prospettiva di guadagno, mentre non lo sfiora neppure l'idea della violenza che dovrà subire Lucrezia.

Quando più avanti (IV.vi) fa un monologo in cui si dice *pentito* di ciò che ha fatto, non cade affatto in contraddizione, come è parso a qualcuno<sup>118</sup>. Infatti quella oscillazione dell'animo non interviene a Timoteo per la gravità dell'atto che si dispone a compiere, perché, comunque la si metta, cooperare a procurare un aborto vero sarebbe stato molto più grave; e non interviene neppure perché egli si senta ormai, in modo generico, eccessivamente coinvolto nell'«errore» in cui «questo diavol di Ligurio» gli ha fatto prima «intignere el dito», poi il «braccio», e infine «tutta la persona». Il punto è un altro: Timoteo pronuncia questo monologo del pentimento nel momento in cui ciò che sta per fare un salto di qualità è il proprio coinvolgimento, e non la gravità oggettiva dell'atto: Timoteo si accinge a passare dal ruolo di confessore, ben installato dentro la chiesa come proprio territorio, a quello di componente mascherato (anzi: due volte mascherato<sup>119</sup>) di un (simulato) rapimento svolto nello spazio aperto del crocevia. Il suo pentimento ha perciò in primo luogo il valore di giustificazione scenica del suo coinvolgimento in questo nuovo ruolo, da non darsi per scontato; ma serve in secondo luogo, e soprattutto, a marcare la *differenza qualitativa* tra questo ruolo e quello che gli è proprio: fino a che si tratta di «giugnere» in chiesa o sul sagrato, mediante lo strumentario del rito e della morale casuistica, Timoteo non prova in coscienza alcuna contraddizione, perché quella logica è per lui l'unica possibile; la contraddizione, il senso di insicurezza, e il pentimento insorgono in lui invece quando si lascia indurre a uscir fuori da quel ruolo: è per questo che, retrospettivamente, *tutto* gli appare un «errore», anche la prima parte della sua prestazione, e la sua vita precedente viene da

lui dipinta coi tratti della bontà, dell'onestà e della pietà: «Dio sa che io non pensavo ad iniurare persona, stavomi nella mia cella, dicevo el mio ufizio, intrattenevo e mia devoti» (IV.vi).

La sua coscienza morale si identifica con la gestione utilitaria della superstizione popolare, con l'uso spregiudicato delle regole morali, insomma con una completa perversione dell'idea di morale: entro questi termini egli si sente (dunque è) moralmente puro<sup>120</sup>. È solo lasciando il luogo fisico della chiesa e l'abito fratesco, che Timoteo entra in contraddizione con la propria coscienza morale. È proprio così: egli è del tutto sincero quando rievoca il tempo che precede l'arrivo del diavolo tentatore Ligurio. Non a caso, una volta trascorsa questa fase cruciale, e rientrato Timoteo in chiesa e nel proprio abito, sparirà in lui anche qualsiasi cenno al pentimento, ed egli tornerà candidamente alle usate pratiche, agli usati ragionamenti, alla primitiva, armonica identità di economia e morale<sup>121</sup>. Tutto ciò appare in modo perfetto nel monologo di V.i, in cui afferma che il «desiderio» di sapere «come Callimaco e gli altri l'abbino fatta» non gli ha fatto «chiudere occhio», tanto che ha ingannato il tempo dell'attesa pregando («io dissi mattutino»), meditando devotamente su «una vita de' Santi Padri» e rassettando la chiesa («andai in chiesa ed accesi una lampana che era spenta, mutai un velo ad una Nostra Donna, che fa miracoli»), — senza evidentemente percepire alcun contrasto tra la ragione di quel suo vegliare e gli atti che compiva. Anzi, tale è la sua buona fede, che nello stesso monologo si lascia andare a una critica della decadenza della religione rispetto al passato:

Io mi ricordo esservi cinquecento immagine, e non ve ne sono oggi venti: questo nasce da noi, che non le abbiamo saputa mantenere la reputazione. Noi vi solavamo ogni sera dopo la compiata andare a procissione, e facevànvi cantare ogni sabato le laude. Botavànci noi sempre quivi, perché vi si vedessi delle immagine fresche; confortavamo nelle confessioni gli uomini e le donne a botarvisi. Ora non si fa nulla di queste cose, e poi ci maravigliamo che le cose vadin fredde! Oh, quanto poco cervello è in questi mia frati! (V.i).

La «reputazione», cioè la sfera dell'apparenza, è qui compiutamente uno *strumento di governo* che deve essere opportunamente alimentato e sorretto. Per Timoteo l'apparenza, più che una maschera ingannevole del reale (cioè del sordido, innominabile e antisociale interesse personale), è la vera, l'unica *realtà*, che è a sua volta l'effetto di una determinata forma di esercizio del potere. È per questa ragione che Timoteo, a differenza di Nicia e, a maggior ragione, di Sostrata, non può essere ridotto a una figura su cui l'ironia di Machiavelli si eserciti *dall'esterno*: nella sua capacità di ragionare egli articola infatti una sorta di doppio del pensiero autentico del Segretario, che risulta tanto più inquietante, quanto più gli appare prossimo; e viceversa ne risulta tanto più distante, quanto più tentiamo di assimilarvelo. Insomma, nel personaggio del frate Machiavelli ha genialmente condensato una stratificata struttura di significati, che va dalla critica della religiosità contemporanea, alla prototipicità di quella che potremmo chiamare *morale* (o *religione*) *politica*, fino a porre la questione della natura del *potere* e, con esso, della *verità*<sup>122</sup>.

Risulta certo inquietante leggere questi versi nell'*Asino*<sup>123</sup>:

E' son ben necessarie l'orazioni:  
e matto al tutto è quel ch'al popol vieta  
le cerimonie e le sue divozioni;  
perché da quelle in ver par che si mieta  
unione e buono ordine; e da quello  
buona fortuna poi dipende e lieta<sup>124</sup>.

E ancor di più questa pagina nei *Discorsi* (I.xii<sup>125</sup>):

Debbono, adunque, i principi d'una republica o d'uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono, mantenergli; e fatto questo, sarà loro facil cosa mantenere la loro republica religiosa, e, per conseguente, buona e unita. E debbono, tutte le cose che nascano in favore di quella, *come che le giudicassono false*, favorirle e accrescerle; e tanto più lo debbono fare, quanto più prudenti sono, e

quanto piú conoscitori delle cose naturali. E perché questo modo è stato osservato dagli uomini savi, ne è nato *l'opinione dei miracoli*, che si celebrano nelle religioni eziandio false; perché i prudenti gli augumentano, da qualunque principio e' si nascano; e l'autorità loro dà poi a quelli fede appresso a qualunque (*Opere*, p. 95A-B).

Non c'è dubbio, ci troviamo molto vicini al pensiero di Timoteo (e altri passi si potrebbero addurre): la religione è strumento di governo, e la credenza nei miracoli, come la devozione, sono articolazioni e forme della sovranità, del tutto indipendenti dalla questione della verità o falsità del loro oggetto; anzi, i miracoli vengono ricondotti alla strategia politica dei «savi» e «prudenti» governanti, secondo un modulo che diverrà in seguito diffuso nel pensiero libertino come teoria della religione come impostura<sup>126</sup>. L'interpretazione della religione come forma di esercizio della sovranità, à la Timoteo, non è dunque, come tale, per Machiavelli nulla di scandaloso; anzi lo è tanto poco che egli addirittura riconduce la sovranità in generale a due forme archetipiche, Romolo e Numa Pompilio, che incorporano rispettivamente la ferocia della giovinezza gagliarda, e la ponderatezza della regalità come garanzia della giustizia; la guerra e la religione; e finisce per fare di Numa, cioè della religione, la dimensione dominante della sovranità, superiore anche rispetto a Romolo e alla guerra<sup>127</sup>:

Se si avesse a disputare a quale principe Roma fusse piú obbligata, o a Romolo o a Numa, credo piú tosto Numa otterrebbe il primo grado: perché, dove è religione, facilmente si possono introdurre l'armi, e dove sono l'armi e non religione, con difficoltà si può introdurre quella<sup>128</sup>.

La religione è insomma anche per Machiavelli la forma suprema della sovranità, e non sarà certo proprio lui a criticare questo aspetto in Timoteo. Ma proprio perché la funzionalità della religione, e con essa della verità, al potere (quella che si è definita *morale politica*) è per Machiavelli una realtà incontrovertibile e comune a *tutti* i tipi di sovranità, allora la distinzione tra i due casi opposti, in cui, rispettivamente, tale funzionalità sia l'espressione dell'esercizio effettivo della *libertà* o viceversa serva a cementare la *servitù* e l'oppressione, — quella distinzione si dovrà articolare su un altro livello, che non è quello della presenza o meno del nesso funzionale tra religione e potere, tra verità e politica, che esso c'è *sempre*; ma, evidentemente, quello del *modo* in cui tale nesso *effettivamente, storicamente, politicamente* di volta in volta si configura. Questo punto è della massima importanza: per il modo stesso in cui la questione viene formulata, quel modo dell'articolazione di verità e politica non potrà essere definito in astratto, come una forma universale, ma solo *nel suo darsi storico concreto*, nelle diverse situazioni in cui ciò accade. Ma questo non è un limite, bensì un elemento di forza del pensiero di Machiavelli, quello che contribuisce a farne un pensiero *materialistico*.

Per riprendere i termini visti sopra, si dirà allora che l'effetto di verità nella morale politica è la capacità, o meno, che la religione ha di farsi portatrice di un'istanza di socialità, la quale sia veramente e autenticamente (qui non ci possono essere sfumature) pubblica, vada cioè al di là dell'interesse individuale, e in tal modo faccia uscire il singolo dal suo isolamento, che è sempre egoistico, e lo disponga in uno spazio in cui l'espressione «bene comune» abbia per lui un senso concreto e praticabile. La religione è insomma vera o falsa non in quanto si faccia banditrice di una realtà vera o falsa, ma in quanto riesca o meno a fondare una verità, cioè una vita politica, che non sia la mascheratura dell'interesse particolare di qualche individuo o gruppo, ma una dimensione realmente aderente alla vita complessiva del corpo sociale<sup>129</sup>.

Da questo punto di vista, la religione di Timoteo incorpora, senza sfumature, l'opposto del pensiero di Machiavelli: il nesso tra realtà e apparenza che essa configura fonda la passività di massa e la subordinazione all'utile di singoli individui e gruppi; non è un momento di articolazione della potenza della moltitudine, ma un'istanza di disarticolazione di essa, di frantumazione delle energie collettive e di risoluzione di esse in singoli rapporti commerciali: è una religione *commerciale*, e in quanto tale è una religione *privata*, non una religione *civile* e, in quanto tale, *pubblica*.

Rimane da chiedersi quale sia la funzione di Timoteo nell'economia ideologica della commedia. Ho insistito sul *candore* di Timoteo, sulla sua *innocenza*, sulla sua *buona fede*: tutti elementi che pongono questa figura al riparo da qualsiasi lettura in chiave di satira moralistica della religione contemporanea, e che la collocano su di un livello in cui desiderio egoistico e dimensione morale sono fusi insieme, in cui cioè il desiderio egoistico si fa compiutamente proposta politica, fondando un'idea di sovranità come istanza repressiva delle energie collettive, in quanto queste vengono funzionalizzate all'utile di un gruppo grazie alla capacità di manovrare la sfera dell'apparenza. Timoteo è dunque il vero *contraltare di Callimaco* nella sfera dell'apparenza<sup>130</sup>. Esattamente come Sostrata, nel suo essere una «bestia», impersona l'opposto *esterno* del Callimaco «buon compagno», cioè l'opposto che ci aiuta a capire ciò che Callimaco *non* è; allo stesso modo Timoteo ne è l'opposto *interno*, cioè quell'opposto che fa emergere una possibilità presente *dentro* l'idea di «reputazione» di cui Callimaco è portatore (cioè dentro l'idea di «religione» dello stesso Machiavelli): la possibilità che l'apparenza sia non il darsi concreto (insieme ambiguo e arrischiato) del desiderio come istanza di verità, cioè come espressione di un'energia che, nel suo prodursi, mette in questione e rifonda i parametri morali; ma al contrario sia l'espressione di un desiderio che si incorpora nella morale esistente (la religione), non per metterla in questione, ma al contrario per farne l'espressione immediata e insieme la dissimulazione della propria particolare e privata istanza di utile, che in questo modo *si presenta come* pubblica. Da una parte abbiamo il modo di essere della verità nella politica (energie collettive, potenza della moltitudine, virtù), dall'altra, la costruzione politica della verità (utile di gruppo, morale come dissimulazione, passività)<sup>131</sup>.

#### D. Ligurio e Callimaco

Ligurio viene abitualmente presentato come il coreografo o lo stratega, ovvero (più riduttivamente) come il parassito goloso<sup>132</sup>; in ogni caso come un personaggio incapace di elevarsi al di sopra di quel raziocinio politico, di quella logica dell'utile di cui è il conoscitore più profondo e che sa usare meglio di tutti a proprio vantaggio. Eppure, in modo sorprendente, Machiavelli fa pronunciare a Ligurio, e proprio a lui e non ad altri, dei giudizi morali che non sono l'espressione immediata e/o mascherata del proprio utile, ma, direttamente, giudizi universali, indipendenti dalla sua situazione e dal suo interesse, e anzi da qualsiasi riferimento alla propria persona. Quando, nel quarto atto, Ligurio ritrova Callimaco e lo mette al corrente della riuscita del piano, grazie all'opera del frate, questi reagisce così:

CAL. Oh, benedetto frate! Io pregherrò sempre Dio per lui.

LIG. Oh, buono! Come se Idio facessi le grazie del male, come del bene! El frate vorrà altro che prieghi!

CAL. Che vorrà?

LIG. Danari (IV.ii.12-15).

Qui Ligurio non sta moderando l'entusiasmo di Callimaco, aprendogli gli occhi sul movente del frate, perché Callimaco quel movente lo conosce già. Infatti alla fine del secondo atto, come si è già visto, c'era stato questo scambio di battute:

LIG. Io ho pensato el rimedio.

NI. Come?

LIG. Per via del confessoro.

CAL. Chi disporrà el confessoro, tu?

LIG. Io, e danari, la cattività nostra, loro (II.vi.37-41).

La battuta di Ligurio, in questo caso come nel precedente, è di altra natura. Essa segna uno *scarto* rispetto al piano diretto dell'azione, pone per un attimo Ligurio – proprio lui, che più di ogni altro si identifica e quasi fonde coll'azione – *al di fuori e al di sopra* di essa, lo stacca non

solo da Nicia, ma anche da Callimaco, egualmente presi nelle contingenze del piano e della sua attuazione, egualmente rapiti e distratti dai propri rispettivi *desideri*. Nell'un caso, come nell'altro, quelle battute non sono giustificate dalla logica dell'intreccio: infatti non svolgono alcuna funzione narrativa, e neppure esercitano alcun effetto drammaturgico. La logica a cui esse obbediscono è un'altra: sono questi i momenti in cui irrompe con forza nella commedia *la parola dell'autore*, il suo *giudizio morale*. E questo cade inesorabile, come affermazione di una distanza apparentemente incolmabile tra sé e il mondo della *Mandragola*. Parlando di «cattività nostra», e facendo notare a Callimaco, che straparla per l'esaltazione, che Dio non fa «le grazie del male, come del bene», Ligurio introduce nel discorso una dimensione effettivamente *universale*, proietta la vicenda contingente su di uno sfondo dominato da valori morali che non sono asservibili a un punto di vista di parte: il male resta male, e gli stessi Callimaco e Ligurio sono senza appello partecipi di questa dimensione. Il fatto di usarla come mezzo e terreno di lotta non li redime, nel giudizio di Ligurio-Machiavelli, dall'esserne comunque, e restarne, partecipi, dunque coinvolti e contaminati.

Stupisce questa secca presa di distanza morale dell'autore dalla materia della commedia, e in effetti, se fosse tutto qui, ne risulterebbe smentita tutta la lettura che ho tentato, e che ha preso le mosse proprio da una rivalutazione della materia «vana» come capace di portare dentro di sé il peso di un discorso elevato e a suo modo serio, in un certo (nuovo) senso, dunque, morale. Ma, appunto, non è tutto qui. Assegnando infatti proprio a Ligurio il compito di farsi portatore del proprio giudizio morale fin nel cuore pulsante dell'azione (di cui Ligurio è appunto il centro), Machiavelli non ha scelto a caso: Ligurio è infatti, tra i personaggi positivi della commedia, quello che è anche il *meno* coinvolto nella vicenda; il suo atteggiamento è sempre segnato da un *distacco emotivo* (si è subito fatto notare che Ligurio *non ha passioni*) che lo avvicina al gelido sguardo del Segretario che esamina la «realtà effettuale». Questo distacco è ciò che gli permette pertanto di elevarsi al di sopra della realtà condivisa, di obiettarla e di giudicarla.

Ciò dimostra che anche sul terreno della morale il personaggio di Ligurio va letto accanto a quello di Callimaco, come il suo necessario *complemento*. Infatti Ligurio, come s'è detto, può agire perché non ha passioni, ma non agirebbe (altrimenti che come parassita) se non si rispecchiasse nella passione di Callimaco. Questa sua posizione gli permette di esercitare sugli uomini e le circostanze un distacco e una freddezza con cui, da una parte li rende economicamente funzionali al suo piano, dall'altra li sottopone a una *radicale semplificazione*, cogliendone solo gli aspetti che sono appunto utili a condurre in porto il piano. Ligurio si danneggia insomma in vantaggio di un mobile gioco di azioni e reazioni, in cui vanno evitati i danni trasformandoli in vantaggi. Per operare questa drastica *riduzione*, egli è costretto a lasciare da parte la dimensione morale-passionale come un fattore perturbante (si ricordi la battuta «raffrena cotesto impeto dello animo»). La sua ragione calcolativa fa presa nelle cose perché consapevolmente le riduce a fattori prevedibili. Di qui la sua capacità di entrare in relazione con il tempo. Per questo, come s'è detto, egli può *giudicare*: la morale è da lui non cancellata, ma resa inattuale (per dirla con Sasso<sup>133</sup>). Ma proprio perché fondato su una preventiva semplificazione, quel suo giudizio morale resta largamente *astratto*: esso è per così dire l'altra faccia della riduzione del mondo a utilità. Il controllo del *tempo* come dimensione concreta dell'agire è reso possibile a Ligurio dall'esclusione dell'*apparenza* come orizzonte in cui necessariamente l'agire si iscrive: tutto il suo calcolare è volto all'esclusione dell'imprevisto e con esso del rischio; egli *deve fare come se* la stessa possibilità del rischio non esistesse, *deve fare come se* gli atti non avessero valenza morale. Per questa ragione non attinge fino in fondo il livello propriamente storico dell'accadere, in cui al contrario il rischio è una dimensione fondamentale dell'agire, e con esso lo è anche una valenza morale che non è mai chiara in partenza, mai «al tutto netta», ma sempre ambigua e a suo modo arrischiata.

Il giudizio di Ligurio, quindi, in quanto giudizio dell'autore, è astratto se preso isolatamente, e acquista il suo pieno significato solo se colto come polarità di una tensione che ha la sua ragion d'essere nella capacità di Callimaco (e che egli deve *dimostrare di avere*) di penetrare

l'ambiguità morale per fondare nuovi valori e un nuovo modo di essere del valore<sup>134</sup>.

Callimaco è dunque anche sul piano morale il necessario complemento di Ligurio: egli è portatore di un desiderio, di una passione, di un «impeto dello animo» che lo pone fin dall'inizio nella dimensione dell'apparenza, cioè nella dimensione in cui ha luogo un confronto con la realtà nella pienezza rischiosa e incerta delle sue complesse determinazioni. Di conseguenza Callimaco formula anch'egli il problema morale, ma lo fa in un modo diverso da Ligurio, non come un valore che sta fuori da una realtà resa calcolabile, e per questo universale in quanto fisso; ma come un valore (una «aspirazione di verità del dramma», come felicemente si esprime Vanossi<sup>135</sup>) che si deve affermare e imporre *dentro* la realtà come valore *nuovo*, come nuovo parametro in lotta coi parametri vigenti. Questi parametri sono, s'è visto, posti con forza da Timoteo, come una morale politica finalizzata all'utile di pochi. Callimaco formula invece l'esigenza di una morale politica finalizzata alla libera espressione di un desiderio che sia non maschera dell'utile (Sostrata, Nicia), ma *esso stesso* un valore morale, in quanto vita e giovinezza che si sollevano contro vecchi valori che le soffocano e reprimono: un matrimonio di convenienza, una morale cattolica ridotta a casuistica o a superstizione, ecc. È per questa ragione che l'etica di Ligurio è inattuale rispetto all'apparenza-passività dominante; mentre quella di Callimaco è l'unica possibilità di sovvertirla, perché conduce la lotta sul suo stesso terreno. È per questa ragione, inoltre, che la posizione di Ligurio è, nonostante le apparenze, speculativa, mentre quella di Callimaco è pienamente pratica – fermo restando, comunque, che solo l'unione delle due crea una prassi operante e non solo immaginaria.

Ma vediamo, testi alla mano, come ciò si configuri. Gli interpreti pregiudizialmente avversi a Callimaco hanno notato che uno degli elementi che lo rendono ridicolo («meschino») è il fatto che nomina spesso la *morte*, tanto nei monologhi, quanto nei dialoghi<sup>136</sup>. Ma questo elemento è tutt'altro che ridicolo: esso esprime tanto la consapevolezza del *rischio* mortale a cui Callimaco si espone, rischiando inoltre il proprio patrimonio, quanto la dimensione «straordinaria» della sua passione, che lo pone all'origine di un radicale rivolgimento dei rapporti morali dati. È ciò che troviamo nel suo più importante monologo:

Ohimè, che io non trovo requie in alcuno loco! Talvolta io cerco di vincere me stesso, riprendomi di questo mio furore, e dico meco: – Che fai tu? Se' tu impazzato? Quando tu l'ottenga, che fia? Conoscerai el tuo errore, pentira'ti delle fatiche e de' pensieri che hai aùti. Non sai tu quanto poco bene si truova nelle cose che l'uomo desidera, rispetto a quello che l'uomo ha presupposto trovarvi? Da l'altro canto, el peggio che te ne va è morire ed indarne in inferno; e' son morti tanti degli altri! e' sono in inferno tanti uomini da bene! Ha'ti tu a vergognare d'andarvi tu? Volgi el viso alla sorte; fuggi el male, o, non lo potendo fuggire, sopportalo come uomo; non ti prosternere, non ti invilire come una donna. – E così mi fo di buon cuore; ma io ci sto poco sù, perché da ogni parte mi assalta tanto desio d'essere una volta con costei, che io mi sento, dalle piante de' piè al capo, tutto alterare: le gambe triemano, le viscere si commuovono, il cuore mi si sbarba del petto, le braccia s'abandonono, la lingua diventa muta, gli occhi abarbagliano, el cervello mi gira (IV.i).

L'ondeggiare tra l'esaltazione e la prospettiva di un liberatorio *cupio dissolvi* non è il sinonimo dell'indecisione o inconsistenza del personaggio; al contrario esprime quello che potremmo definire il suo *titanismo*, cioè un'energia immota, perché costretta da una forza superiore, ma che non rinuncia, e si fa riflessione e sublime rovello. Ma esprime anche il senso di una sfida lanciata alla divinità nella consapevolezza della propria finitezza, cioè non per prenderne il posto, ma per affermare – se si vuole – l'autonomia (morale) della natura finita. D'altronde, se Machiavelli non avesse sentito una qualche comunanza spirituale con Callimaco, non avrebbe cosperso questo monologo non solo di citazioni alte (come Lucrezio e addirittura la Saffo ripresa da Catullo<sup>137</sup>), ma, con quel «volgere el viso alla sorte», di allusioni precise alla propria personale sensibilità, e financo di un elemento tutto *suo*: quell'idea – solo in piccola parte dantesca – che l'inferno sia popolato da «tanti uomini da bene», che da Machiavelli riceverà sul



letto di morte la forma classica e bellissima del *somnium*<sup>138</sup>.

Altro passaggio fondamentale è il racconto della notte trascorsa con Lucrezia in V.iv.1:

Come io ti ho detto, Ligurio mio, io stetti di mala voglia infino alle nove ore; e, benché io avessi gran piacere, e' non mi parve buono. Ma, poi che io me le fu' dato a conoscere, e ch'io l'ebbi dato ad intendere l'amore che io le portavo, e quanto facilmente, per la semplicità del marito, noi potavamo viver felici senza infamia alcuna, promettendole che, qualunque volta Dio facessi altro di lui, di prenderla per donna; ed avendo ella, oltre alle vere ragioni, gustato che differenza è dalla ghiacitura mia a quella di Nicia, e da e baci d'uno amante giovane a quelli d'uno marito vecchio, doppo qualche sospiro, disse: - Poiché l'astuzia tua, la sciocchezza del mio marito, la semplicità di mia madre e la tristizia del mio confessoro mi hanno condotto a fare quello che mai per me medesima arei fatto, io voglio giudicare che venga da una celeste disposizione, che abbi voluto così, e non sono sufficiente a recusare quello che 'l Cielo vuole che io accetti. Però, io ti prendo per signore, patrone, guida: tu mio padre, tu mio difensore, e tu voglio che sia ogni mio bene; e quel che 'l mio marito ha voluto per una sera, voglio ch'egli abbia sempre. Fara'ti adunque suo compare, e verrai questa mattina a la chiesa, e di quivi ne verrai a desinare con esso noi; e l'andare e lo stare starà a te, e potreno ad ogni ora e senza sospetto convenire insieme. Io fui, udendo queste parole, per morirmi per la dolcezza. Non potetti rispondere a la minima parte di quello che io arei desiderato. Tanto che io mi truovo el piú felice e contento uomo che fussi mai nel mondo; e, se questa felicità non mi mancassi o per morte o per tempo, io sarei piú beato ch'e beati, piú santo ch'e santi.

Qui siamo dinnanzi al fatto paradossale che la battuta piú lunga pronunciata da Lucrezia, e di gran lunga la piú importante del personaggio e del dramma, ci giunge *riflessa* nella prospettiva di un altro. Sul discorso di Lucrezia, e su questo paradosso, tornerò subito sotto; qui basti notare che il centro dell'azione notturna di Callimaco sta nella *decisione* di rivelarsi a Lucrezia (letteralmente: togliendosi il naso finto) e di dichiararle il proprio amore. Ma qui occorre fare attenzione, perché Ligurio aveva anticipato anche questo momento nell'atto quarto:

LIG. Come tu sarai comparso in sul canto, noi saren quivi, torrènti el liuto, piglierenti, aggirerenti, condurrenti in casa, metterenti al letto. *El resto doverrai tu fare da te!*

CAL. Fatto sta condursi costì.

LIG. Qui ti condurrà tu. Ma a fare che tu vi possa ritornare, *sta a te, e non a noi.*

CAL. Come?

LIG. Che tu te la guadagni in questa notte, e che, innanzi che tu ti parta, te le dia a conoscere, scuopràle lo 'nganno, mostrile l'amore li porti, dicale el bene le vuoi, e come senza sua infamia la può esser tua amica, e con sua grande infamia tua nimica. È impossibile che la non convenga teco, e che la voglia che questa notte sia sola.

CAL. Credi tu cotesto?

LIG. Io ne son certo (IV.ii.61-67).

E concluderà con puntiglio *post factum*: «Io ho gran piacere d'ogni tuo bene, ed ètti intervenuto quello che che io ti dissi appunto» (V.iv.2). Il febbrile facitore prolunga la propria prassi fin dentro quella altrui, come avviluppandola nel suo inesausto architettare. Tra IV.ii e V.iv, tra le parole di Ligurio e la prassi di Callimaco, avviene, tuttavia, uno scambio di fondamentale importanza: Callimaco passa all'azione, abbandona il luogo protettivo dell'apparenza (illusione e autoillusione) e si gioca la vita nella verità di un momento supremo. Tra il consigliare di Ligurio e il fare di Callimaco passa la differenza della scelta, della deliberazione, quella differenza che è teorizzata nel *Principe*, XXIII, tra i «consigli» dei ministri e la «prudenza» e «saviezza» del principe, cui solamente spetta la responsabilità sintetica («consigliandosi con piú d'uno, uno principe che non sia savio non arà mai e' consigli uniti») di rovesciarli in una decisione, cioè in una nuova realtà, secondo un processo creativo e non meccanico. D'altronde Ligurio aveva precisato, pur impartendo istruzioni dettagliatissime, che esisteva uno scarto colmabile solo da Callimaco: «El resto doverrai tu fare da te! [...] a fare che

tu vi possa ritornare, sta a te, e non a noi». Il parallelo col *Principe*, XXVI è qui addirittura plateale:

Considerato, adunque, tutte le cose di sopra discorse, e pensando meco medesimo se, al presente, in Italia correvano tempi da onorare uno nuovo principe, e se ci era materia che dessi occasione a uno prudente e virtuoso di introdurvi forma che facessi onore a lui e bene alla università delli uomini di quella; mi pare concorrino tante cose in beneficio di uno principe nuovo, che io non so qual mai tempo fussi più atto a questo. [...] ogni cosa è concorsa nella vostra grandezza. *El rimanente dovete fare voi* (*Opere*, pp. 296B-97B)<sup>139</sup>.

Ciò che solo Lorenzo de' Medici può fare, è intervenire con «virtù grande» sulla «materia» presentata nella sua malleabilità dal consigliere, imprimendole il segno della propria azione.

Ma c'è anche un altro segnale dello scarto che solo Callimaco può colmare, e sta nelle sue stesse parole

Come io ti ho detto, Ligurio mio, io stetti di mala voglia infino alle nove ore; e, benché io avessi gran piacere, e' non mi parve buono. Ma, poi che io me le fu' dato a conoscere, e ch'io l'ebbi dato ad intendere l'amore che io le portavo ecc.

nelle quali (certo non per ingratitudine!) non risuona il consiglio dato da Ligurio la sera precedente, ma vi è solamente l'azione, nella sua assolutezza, in quanto nascente da un'intima, prepotente e genuina esigenza di Callimaco, un'esigenza in cui piacere fisico, passione, «bene» e verità sono perfettamente fuse insieme<sup>140</sup>. Di fronte a questo intreccio di azione e rischio, non risulterà fuori luogo il conclusivo cenno blasfemo alla beatitudine dei beati e alla santità dei santi: *proprio perché* reso impossibile dal «tempo» e dalla «morte», che è presente come prospettiva già nell'oggi, quello stato colora di sé la *reale* «felicità» e il *reale* «bene» che è possibile attingere, una felicità e un bene sempre precari, sempre esposti al rischio, sempre in lotta contro i disvalori della riduzione a mera apparenza (lo scollamento tra vita e forma, tra amore e matrimonio), sempre bisognevoli di essere riempiti di senso; ma proprio in quanto consapevoli della loro contingenza (come ciò si riflette nelle parole di Callimaco), reali ed effettuali, capaci di esistere e resistere tra ciò che li minaccia.

### E. Lucrezia

La figura di Lucrezia ha conquistato assai per tempo l'interesse degli interpreti. Il subitaneo («dopo qualche sospiro, disse») e non remissibile voltafaccia, l'accettazione della «legge del piacere»<sup>141</sup> da parte di una fanciulla presentata come schiva, aspramente devota (II.vi.9), dura (IV.i), «onestissima e al tutto aliena dalle cose d'amore» (I.i.23), e soprattutto «savìa» (III.ix) e «accorta» («Prologo», 29) – ha suscitato non poche perplessità, sia dal punto di vista della coerenza scenica, sia (soprattutto) da quello della coerenza morale del personaggio, e con esso dell'intera *pièce*. Il senso della *Mandragola* facendo perno su Lucrezia, è parso insomma che esso potesse mantenersi o facendo di lei la vittima – infine consenziente e partecipe – di un mondo corrotto osservato da Machiavelli con la freddezza naturalistica di chi nulla con esso ha a che spartire<sup>142</sup>, ovvero continuando a vedere in lei un'eroina, un personaggio comunque positivo, di cui allora occorreva giustificare il comportamento. Fanno capo a questa lettura la Lucrezia di Luigi Russo, «perfettamente buona e onorevolmente cattiva», e più di recente quella di Giulio Ferroni, incarnazione «mitica» del «savio» che sa «mutare natura» e «riscontrare» i rivolgimenti della fortuna (rappresentata per lei dal piano architettato da Ligurio)<sup>143</sup>. Mentre nel primo caso abbiamo un'incoerenza morale di Lucrezia che viene riassorbita nella coerenza *immorale* del sistema di forze all'opera nella *pièce*, nel secondo la coerenza del personaggio starebbe proprio nella sua capacità di «mutare», dunque nella sconcertante discontinuità apparente che sa imprimere al proprio comportamento.

Ora, entrambe queste posizioni interpretative poggiano, esplicitamente o implicitamente, su un

duplice presupposto: che la coerenza della *Mandragola* si regga sulla coerenza di Lucrezia<sup>144</sup>, e che la coerenza di Lucrezia sia di natura *morale*. Nel momento in cui dovesse cadere il primo presupposto, cadrebbe anche il secondo. Se infatti la coerenza della *Mandragola* consiste nell'intraccio aperto, conflittuale e indeciso delle prospettive (ad un tempo visioni della realtà e della morale, e modalità della prassi) di *tutti* i personaggi, e non in una di queste prospettive, assolutizzata a coscienza morale, non ha senso neppure parlare della coerenza morale di Lucrezia come obbedienza a una continuità astratta del comportamento che non trova rispondenza nella «realtà effettuale». Ma anche una volta liberati da questo fantasma (presentissimo nel giudizio crociano e presente, proprio come fantasma, nella rivalutazione di Lucrezia da parte di Luigi Russo), ci troviamo dinanzi a un'altra posizione, che ancora la continuità del comportamento alla «natura» e al «carattere», cioè a qualcosa di naturale e animalesco presente nell'essere umano. Se non è l'astratta idea del bene, è insomma l'impulso naturale ad agire sempre nello stesso modo, l'ostacolo a una giustificazione del voltafaccia di Lucrezia nella notte d'amore con Callimaco. Questa è la lettura di chi<sup>145</sup> vede all'opera nella *Mandragola*, in forma «mitica», il concetto di «riscontro» elaborato da Machiavelli nei *Ghiribizi scripti in Perugia al Soderino* del 1506, e ripreso *qua e là* nel *Principe* (XXV) e nei *Discorsi* (III.ix), scritti tra il 1513 e il 1517. Questa lettura della *Mandragola* presuppone che il concetto di «riscontro» sia il centro del pensiero filosofico di Machiavelli dopo il 1506, ciò che non è vero, dato che sia prima di quella data, sia dopo, egli ragiona di politica e teorizza sulla politica e sulla storia facendo uso di un concetto di «virtù» che sfugge allo schema naturalistico del «riscontro», e che, in particolare dopo i *Ghiribizi*, pur tenendo conto della crisi teorica del 1506 (di questo infatti si trattò), lo sottopone a una progressiva riformulazione culminante nei *Discorsi*. Questa riformulazione non toglie di mezzo l'idea che nell'essere umano vi sia una passione fondamentale, che ne definisce il carattere, né che tale passione sia dominante nella comune degli uomini, ma nega che per sottrarsi al suo influsso si debba essere «savi» nel senso dei *Ghiribizi*, cioè in grado di mutare natura a piacimento, saltando, per riprendere il Capitolo *Di Fortuna*, «di rota in rota»<sup>146</sup>. Che la «virtù» fosse un fatto eccezionale, Machiavelli lo aveva sempre saputo, faceva anzi parte del senso comune dei suoi tempi. Dopo i *Ghiribizi* il suo impegno teorico sta nella definizione dello spazio specifico di questa eccezionalità, che viene visto nella capacità, da dimostrare ogni volta, di contrapporre alla propria passione dominante una passione eguale e contraria, che moderi e neutralizzi l'effetto della prima. Questo vale tanto sul piano individuale quanto su quello collettivo, sia cioè relativamente al rapporto tra capitano e soldati (o tra principe e popolo), sia a quello tra popolo e grandi. Ne risulta una concezione della storicità che non annulla la naturalità, ma la inserisce dentro rapporti sempre specifici (e che si contrappone al naturalismo dei *Ghiribizi*), una storicità come contingenza, che per negare il determinismo non ricade nell'illusione della libertà come arbitrio<sup>147</sup>.

La *Mandragola* sta *dopo* tutto ciò, e sarebbe già solo per questo poco credibile che Machiavelli avesse voluto (o dovuto) confrontarsi *miticamente* con un problema che aveva già risolto *teoricamente*. E dato che la soluzione aveva ricevuto il nome di «virtù», vale a dire proprio il tratto che caratterizza la «savia» e «prudente» Lucrezia, «atta a governare un regno», non è assurdo pensare che con lei si sia di fronte non all'incarnazione mitica del «savio» dei *Ghiribizi*, ma all'incarnazione artistica (che è ben altra cosa) della «virtù» del *Principe* e dei *Discorsi*. D'altronde ho insistito sulla coppia Ligurio-Callimaco come luogo in cui si condensa l'immagine del principe-governante, e in questo senso l'incontro tra Callimaco e Lucrezia rappresenta la realizzazione della virtù in una nuova realtà che porti impresso il suo sigillo. Acquista senso allora la lettura allegorica della *Mandragola*: Callimaco-Lorenzo de' Medici che conquista Lucrezia-Firenze, liberandola dal peso di un governo ormai tale solo di nome (Nicia-Soderini) e perciò incapace di apprezzarne le potenzialità, dando così nuovo spazio (buon governo) alla sua vita e alla sua energia<sup>148</sup>, a patto però di intendere Lucrezia non come termine passivo dell'azione di Callimaco, ma (come si vedrà più avanti) come attivamente partecipe del successo di essa.

Non appena prendiamo a interrogarci sulla prospettiva morale di Lucrezia, ci si fa incontro un'evidenza a prima vista sconcertante: il personaggio attorno al quale tutta l'azione ruota non ha quasi esistenza scenica, ma esiste nel significato delle parole, dunque delle prospettive, altrui. Effettivamente, se di Lucrezia tutti parlano dall'inizio alla fine della *pièce*, attribuendole questa e quella qualità, convinzione, affermazione – anche le sue parole notturne ci vengono riferite (da Callimaco) – lei stessa parla solamente in quattro scene: compare per la prima volta alla metà dell'opera, nella scena decima del terzo atto, e poi nella successiva; e riappare nelle due ultime scene della *Mandragola* (V.v e vi). In un'altra scena (II.v) cogliamo Messer Nicia nell'atto di risponderle: Machiavelli ci lascia solo intuire quella che può esser stata la battuta della moglie. Infine in altre due scene (IV.viii e V.iv.1) le parole di Lucrezia vengono riportate, rispettivamente, da Nicia e da Callimaco.

Evidentemente questa parsimonia è voluta: l'assenza di Lucrezia dalla scena permette di liberare dal legame realistico l'alone dei significati che attorno alla sua figura si addensano, potenziando ulteriormente il fascino di questa bellissima donna; ma questo è soprattutto un modo per presentarle al pubblico la *funzione* nel sistema di forze attive/passive cui i personaggi appartengono e che essi mettono in moto. Essere quasi solamente *oggetto* delle (peraltro non congruenti, ma conflittuali) prospettive altrui, definisce Lucrezia essenzialmente come termine delle azioni, dunque al contempo loro culmine e centro, ma anche momento della pura passività, ricettacolo di una forma che l'uno o l'altro dei personaggi intende imprimere su di lei. Ma il vero interesse di questo modo di presentarla sta in altro, e cioè nella *irriducibilità* delle differenti prospettive gettate su di lei, come se ciascuno dei personaggi (realmente o illusoriamente) attivi illuminasse di lei selettivamente uno o alcuni aspetti, quello o quelli che riguardano il rapporto che intrattiene (o mira a intrattenere) con lei. Così, Callimaco la definisce bellissima (I.i.17) e «onestissima ed al tutto aliena dalle cose d'amore» (I.i.23); Ligurio la chiama «savia, costumata, ed atta a governare un regno», e «prudente» (I.iii.1); Nicia la presenta come una beghina che «la sta quattro ore ginocchioni ad infilar paternostri» (II.vi.9), e più avanti «pazza», «cervel di gatta» (IV.viii); Timoteo, infine, la definisce «savia e buona» (III.ix).

Dunque, a parte la bellezza (che è lo stimolo del «desiderio» di Callimaco), ciò che risalta è la coppia costituita dai tratti della *bontà* e della *saggezza*. Se Ligurio coglie solo il secondo, e Callimaco solo il primo, Timoteo li afferra entrambi, mentre Nicia, a cui la «pazzia» preclude comunque l'apprezzamento del secondo, non giunge nemmeno ad apprezzare il primo, di cui coglie solamente l'effetto, che sta nell'aspra volontà di autosottomissione cui Lucrezia si sottopone per obbedire al marito, alla madre, al confessore, e probabilmente a una coscienza cattolica da lei introiettata e scambiata per autentica coscienza morale. Infine, Lucrezia viene detta nel «Prologo» (lo sguardo dell'autore senza mediazioni) «accorta» e «ingannata», oltre che «giovane», e in ciò accomunata al «giovane» Callimaco. A questo punto si capisce che il rovesciamento da «accorta» a «ingannata» ha luogo grazie al tratto della «bontà»/«onestà», per agire sul quale Ligurio-Callimaco (che solo *insieme* afferrano la complessità della figura di Lucrezia) si servono della mediazione di Timoteo: «È ben vero che io dubito non ci avere difficoltà, perché madonna Lucrezia è savia e buona: ma io la giugnerò in sulla bontà» (III.ix)<sup>149</sup>.

Se dunque Lucrezia è termine passivo di una trasformazione, questa la interpella (anche nella prospettiva di Nicia, per il quale Timoteo è un agente prezzolato) solo ed esclusivamente dal lato della «bontà», cioè proprio dal lato che ha fino a quel momento garantito la sua sottomissione volontaria alla norma (civile, morale, religiosa) perché ne ha garantito l'interiorizzazione; e che infatti Callimaco nomina in I.i.23 come il principale ostacolo alla realizzazione del proprio desiderio. La sua solenne dichiarazione notturna a Callimaco giunge dunque nel momento in cui Lucrezia apprende da quest'ultimo dove la sua «bontà» ha potuto condurla, cioè dove l'ha condotta l'accettazione, da parte sua, di un ruolo di assoluta passività: il soffocamento della «saviezza» da parte della «bontà», che lei ha accettato, reprimendo la propria personalità, e che ha permesso la riduzione della bontà a passività, a cieca sottomissione alla parola della Legge, cioè del marito (che da solo – tanta è la sua «sciocchezza» – neppure arriva a convincerla a

parlare con il suo confessore) e dei suoi coadiutori: il sistema madre-confessore. Non dunque di una rinuncia alla moralità si tratta, ma di una rinuncia alla «bontà» in quanto questa si identifichi con la passività. Per fare questo Lucrezia non deve però inventarsi una nuova personalità, ma deve semplicemente liberare la forza della «saviezza», cioè della «virtù» che è già in lei, ponendo questa — cioè l'attività, la vita — al primo posto e qualificando la «bontà» a partire da quella e non viceversa<sup>150</sup>.

Ma, in effetti, il sistema Nicia-Sostrata-Timoteo è eterodiretto: all'origine dell'azione c'è l'altro sistema Callimaco-Ligurio. Lucrezia scopre dunque, dinnanzi a un Callimaco che si toglie la maschera, anche qualcosa in più: che Nicia è a sua volta oggetto passivo di un'altra azione, e che l'azione *illusoria* di Nicia ha delle motivazioni assai differenti da quella *reale* di Callimaco. Se il movente di quest'ultimo fosse stato solo il «desiderio», egli avrebbe potuto evitare di togliersi la maschera: lo fa solo per poter accedere di nuovo al letto di Lucrezia, dunque proiettando nel futuro la loro relazione. Il vero momento di immoralità è quello di Nicia e del sistema a cui appartiene, perché questi nella propria prospettiva usa la voglia come un oggetto per soddisfare un proprio «desiderio» egoistico; mentre la moralità vera sta dalla parte di Callimaco, che usa la propria «astuzia» per poter rendere Lucrezia attiva, condividendo con lei la propria esperienza<sup>151</sup>.

C'è, infine, un altro punto da notare. Lucrezia trae dalla propria non voluta avventura un terzo insegnamento: il carattere *apparente* della realtà. Ella apprende il vero stato delle cose e apprende al contempo il modo in cui in una stessa apparenza convivono due sistemi di rapporti opposti tra loro, tanto opposti che uno di essi strumentalizza e domina l'altro; o meglio: può dominarlo se lei, Lucrezia, deciderà di assumere in prima persona il ruolo attivo che Callimaco le sta offrendo. Lucrezia fa così l'esperienza della separazione tra verità e apparenza, della costitutiva duplicità del reale e della responsabilità, che su di lei ricade, di passare dal ruolo di oggetto passivo a quello di soggetto attivo, semplicemente rovesciando tutti i rapporti precedenti nell'apparenza del loro mantenimento. In altre parole, la scelta di Lucrezia riguarda non solo il proprio rapporto con sé stessa e con la morale, e con le stesse nozioni di morale e di immorale; ma è anche una presa di distanza dall'immediatezza del reale, dalla credenza nella sua trasparenza e semplicità. La verità andrà cercata d'ora in avanti nel modo in cui i rapporti apparenti vengono arrangiati e diretti, in modo che esprimano, o reprimano, le energie vitali; e non in un'immediata adesione di sentimento e parola, di parola e cosa.

Di conseguenza il comportamento linguistico di Lucrezia non presenta una radicale trasformazione, perché l'apparenza rimane la stessa. Ciò che cambia radicalmente è però il modo in cui questa apparenza interviene nel porre in rapporto Lucrezia con gli altri. In III.x (dialogo con Sostrata sulla via della chiesa) ella aveva mostrato la propria «saviezza» nel padroneggiamento dell'ipotassi, del ragionamento complesso, e la stessa modalità articolata ricompare nel discorso a Callimaco (V.iv.1); ma mentre nel primo caso la sua prudenza ha un mero scopo difensivo, di ben altra e radicale intenzione è essa portatrice in seguito. Parimenti, la sua «bontà» si traduce prima e durante il colloquio col frate in espressioni pronominali dirette del sentire («Io sudo per la passione», «Io non credo mai essere viva domattina» [III.x.4, xi.14]); e si condensa anche in formula invocativa («Dio el voglia! [...] Dio m'aiuti e la Nostra Donna» [III.xi.6, 17]), o in domande che esprimono l'incredulità quasi istintiva<sup>152</sup> di un'anima candida («Che cosa mi persuadete voi? [...] A che mi conducete voi, padre?») [III.xi.8, 11]). La stessa immediatezza è nelle invocazioni al marito e alla madre che la costringono a coricarsi in attesa dell'uomo che la stuprerà: «Io non voglio! ... Come farò io? ... Che mi fate voi fare? ... Ohimè, mamma mia!» (IV.viii). Al contrario, la Lucrezia del quinto atto usa in modo del tutto opposto le stesse modalità espressive, non per mettere a nudo il proprio sentire, ma per dissimularlo e in questo modo agire sul marito. Così, quando all'osservazione di Nicia «Tu se' stamani molto ardita! Ella pareva iersera mezzo morta» (V.v.8) ella risponde «Egli è la grazia vostra!», esprime il proprio disprezzo per lui in forma rovesciata, ottenendo l'effetto di rassicurarlo nella convinzione che lei sia «come rinata», sia cioè diventata feconda, da sterile che era, ma con lo

sventolargli dinnanzi al naso la verità della propria vera rinascita, quella *morale*. E l'esclamazione sul sagrato «Dio el voglia» (V.vi.4), di rimando all'augurio del frate «che Dio vi dia a fare un bel figliuolo mastio!», riprende letteralmente l'identica esclamazione disperata di III.xi.6, ma con significato opposto: di ironia distanziante, sia rispetto a Timoteo, che sa, sia rispetto al marito, che ignora<sup>153</sup>.

Lucrezia non viene dunque né riassorbita nell'immoralità universale – in quanto piuttosto si sottrae a quella che riconosce tale per votarsi a una nuova morale – né d'altra parte per fare ciò deve mutare la propria natura – perché al contrario libera una dimensione di sé stessa (la «saviezza»), volgendola contro l'altra (la «bontà»), di cui riconosce alfine l'insufficienza e la negatività se assolutizzata a unico parametro dell'agire. La savia, l'accorta Lucrezia e il buon compagno Callimaco fondano *insieme* un nuovo mondo morale, in cui si congiungono prudenza e passione, audacia e ponderazione. La *giovinezza* di entrambi (che è il tratto, si ricordi, che in «Prologo», 23/29 unisce Callimaco e Lucrezia distinguendoli da tutti gli altri) è il suggello apposto all'emergere della novità entro i vecchi rapporti ammuffiti.

Il modello proposto dalla *Mandragola* è l'affermazione della vita in una realtà al concetto della quale l'apparenza appartiene strutturalmente. Essere attivi, che è l'unico modo per non essere ridotti a strumento dell'attività altrui, significa saper dominare le apparenze e saperle riempire di contenuti, di vita e di giovinezza. Ma questo è, in sostanza, il senso complessivo del pensiero di Machiavelli. Se questa lettura è corretta, si può allora dire che il modello *Mandragola* conosce almeno due grandi riprese. La prima è indiretta, e quasi involontaria: intendo la seduzione di Lady Anna e della regina Elisabetta nello shakespeariano *Riccardo III*<sup>154</sup>, apparentemente identica alla seduzione di Lucrezia, ma ad essa opposta, perché Riccardo simula solamente, anche se in modo magistrale, l'esistenza di una grande verità dietro l'apparenza.

L'altra ripresa è invece non nello spirito della reazione a Machiavelli, ma in quello della tradizione machiavelliana: nel *Candelaio* di Giordano Bruno (1582), pur nella strabordante ricchezza di vicende, uno dei tre filoni della trama (il rapporto tra Gioan Bernardo, Bonifacio e Carubina) riproduce nella sostanza la vicenda della *Mandragola*, cioè la rimessa in equilibrio del rapporto tra virtù e fortuna in relazione all'amore e al matrimonio<sup>155</sup>. Il discorso che Gioan Bernardo tiene a Carubina (V.xi), svelandole l'intero inganno del quale si è servito per giungere a lei e per aprirle gli occhi su di un marito che fa «torto [...] a vostre divine bellezze»<sup>156</sup>, è vicinissimo a quello di Callimaco a Lucrezia, anche nel ricorso all'apparenza come unica forma di esistenza della verità che, anche in Bruno, non si scioglie in un facile relativismo e scetticismo morale, ma diventa la forma concreta di esistenza del valore (dell'amore). Carubina riconosce: «Io mi accorgo, che voi siete troppo scaltrito, che avete saputo tessere tutta questa tela. Io comprendo, adesso, molte cose»<sup>157</sup>; e alle sue riserve morali («pregiudizio del mio onore») Gioan Bernardo risponde che

Onore non è altro che una stima, una riputazione; però sta sempre intatto l'onore, quando la stima e la riputazione perservera la medesima. Onore è la buona opinione che altri abbiano di noi [...] e non è quel che noi siamo e quel che noi facciamo, che ne rende onorati o disonorati, ma sí ben quel che altri stimano, e pensano di noi<sup>158</sup>.

L'apparire è lo spazio della «reputazione», che c'è sempre e comunque: dinnanzi a questo fatto il «savio» riceve il compito di riempirlo diversamente dai «pazzi», di usarlo consapevolmente per «allargare l'animo e vivere lieto» (Machiavelli). Gioan Bernardo prolunga poi, con «un certo che d'impietà»<sup>159</sup>, questa scissione di essere e apparire anche al rapporto tra uomini e «angeli e santi»:

Questi non vogliono esser veduti più di quel che si fan vedere; non vogliono esser temuti più di quello che si fan temere; non vogliono esser conosciuti più di quel che si fan conoscere<sup>160</sup>.

Il prolungamento blasfemo che fa della reputazione/apparenza anche il nesso tra gli uomini e la divinità è d'altronde presente in segnali precisi della *Mandragola* (e non solo qui): il rito conclusivo, il giudizio di Callimaco sulla felicità dei beati e sulla santità dei santi, e non ultima la studiata formula della dichiarazione di Lucrezia, che istituisce solennemente un vero matrimonio tra sé e Callimaco:

Io voglio giudicare che venga da una celeste disposizione, che abbi voluto così, e non sono sufficiente a recusare quello che 'l Cielo vuole che io accetti. Però, io ti prendo per signore, patrono, guida: tu mio padre, tu mio difensore, e tu voglio che sia ogni mio bene; e quel che 'l mio marito ha voluto per una sera, voglio ch'egli abbia sempre.

Si noti che, nel parlare di «Cielo», rimane un margine di ambiguità tra l'accezione astrologica e quella cristiana (un'ambiguità che del resto Machiavelli non si cura mai di chiarire<sup>161</sup>). Ma soprattutto c'è un'autocitazione della traduzione dell'*Andria* terenziana, in cui l'innamorato Pamphilo ricorda la solenne promessa richiestagli da Cryside in punto di morte:

O Pamphilo mio, tu vedi la bellezza et la età di costei [...] Pertanto io ti priego per questa mano dextra, per la tua buona natura et per la solitudine in la quale rimane costei, che tu non la scacci da te et non l'abandoni. [...] Io ti do a costei marito, amico, tutore, padre; tutti questi nostri beni io commetto in te et a la tua fede gli raccomando<sup>162</sup>.

È un autoriferimento che poteva essere inteso da pochi, ma è comunque significativo che Machiavelli vi sia ricorso per caratterizzare situazioni *in apparenza* così diverse e anzi opposte<sup>163</sup>.

## 7. La «realtà effettuale»

Nelle pagine precedenti ho fatto più volte ricorso alla nozione di ambiguità come tratto che nell'ottica machiavelliana caratterizza non accidentalmente la realtà. Intesa in questo senso, l'ambiguità non appartiene soggettivamente al pensiero di Machiavelli (come assenza di coraggio, incapacità o non volontà di prendere posizione nettamente sulle e di fronte alle cose), ma alla stessa «realtà effettuale». Noi possiamo desiderare e immaginare una realtà, in cui il bene sia sempre bene, e il male sia sempre male, in cui anzi il bene vinca e trionfi, in cui insomma sia possibile e dunque necessario dare giudizi sui fatti particolari sulla base di criteri stabili e universalmente validi; ma così non è, e ciò che invece dobbiamo *nei fatti* riconoscere è la relatività dei nostri criteri di giudizio, il rovesciarsi di un valore nel suo contrario, la strutturale non-chiarità di ciò che ci si para solitamente dinnanzi. L'ambiguità non è dunque una rinuncia alla decisione, ma la consapevolezza che, se si vuole che essa sia efficace, che faccia presa nelle cose, è necessario porla su nuove basi.

Il pensiero di Machiavelli è dunque dominato da due movenze che, sulla base di questo riconoscimento, si vengono a rendere necessarie: anzitutto, la messa in questione dei vecchi criteri di valutazione, la dimostrazione della loro inadeguatezza al reale; quindi, la costruzione *in actu* di nuovi criteri di valutazione. Di qui, da una parte la critica dell'idealismo e del platonismo politico<sup>164</sup>, con la connessa osservazione che le motivazioni *universalistiche*, quando non siano semplicemente imbelli, servono a coprire gli interessi di *una parte*; dall'altra tutto un lavoro sulla natura ambigua delle cose, che permetta di giungere alla distinzione netta, e dunque alla decisione<sup>165</sup>. Anche questo conferma la natura non soggettiva ma oggettiva dell'ambiguità: essa infatti non mette capo in una rinuncia a distinguere, in un modo di formulare esso stesso ambiguo, che permette di dire tutto e il suo contrario; ma, al contrario, in formulazioni volutamente nette, che in un primo momento si scolpiscono in uno stile dilemmatico, che cioè analizza le situazioni spaccandole a metà, creando due alternative inconciliabili, escludendo la possibilità del compromesso e semplificando la realtà fino al punto di cogliere, della situazione,

gli estremi e soltanto quelli<sup>166</sup>; e in seguito (soprattutto a partire dai *Discorsi*) danno luogo al tentativo di attingere una sorta di punto di indifferenza tra le alternative colte nelle rispettive unilateralità, capace di diventare il luogo della virtù individuale e collettiva<sup>167</sup>.

Machiavelli però applica questa consapevolezza non solamente al proprio ruolo di analista e di consigliere politico, ma alla realtà nel suo stesso darsi: l'ambiguità non è solo un elemento che si trova di fronte il teorico, ma anche il politico e anche l'uomo comune, nella misura in cui è parte della vita politica. La riflessione di Machiavelli si estende, dunque, dal modo in cui sia possibile costruire un giudizio *analitico* che prenda le mosse dall'ambiguità del reale, a quello in cui sia possibile costruire un giudizio *pratico* che abbia le stesse prerogative; ed egli non si limita a chiedersi come sia possibile riformare la conoscenza della politica, ma si chiede come sia possibile riformare *la vita politica* stessa. Certo i due momenti sono intrecciati: il suo ruolo di analista e consigliere è appunto il tramite affinché la nuova consapevolezza teorica si traduca in nuova realtà. Ciò è evidente negli scritti di cancelleria e nelle concomitanti operette composte tra il 1498 e il 1512, direttamente funzionali alla prassi; e anche nel *Principe*, che appunto dalla tensione pratica trae la sua caratteristica peculiare e anzi unica; ma questa tensione è presente anche nelle opere più lontane dalla prassi, come i *Discorsi* o, per l'appunto, la *Mandragola*.

I due momenti, tuttavia, sono anche distinti, perché nel secondo – come sia possibile una vita politica che sia, praticamente, una presa in carico dell'ambiguità – si configurano specifici e ancor più complessi problemi: qui infatti importa non solo tenersi al livello dell'ambiguità, ma capire come sia possibile che ciò si traduca in una *pratica*, e non nella pratica di un singolo, ma in una pratica *di massa*; insomma in un modo d'essere delle repubbliche che non si può far poggiare su una teoria, ma occorre giocoforza pensare a partire dalla dimensione dell'uomo comune, delle *masse*: le passioni anzitutto, e (ma solo in secondo luogo) una certa, intermittente, forma di prudenza pratica. E questo secondo lato del problema – che non è solo l'applicazione, ma un approfondimento decisivo del primo – emerge non a caso proprio nelle opere più distanti dalla prassi: soprattutto i *Discorsi* e le *Istorie fiorentine*.

In questo quadro la *Mandragola* si colloca in modo peculiare, e questa peculiarità è data dalla sua stessa natura di opera artistica. I concetti di Machiavelli, e cioè tanto quelli che pertengono alla riforma della filosofia politica, quanto quelli appartenenti alla riforma della vita politica, compaiono qui in forma *metaforica*: qui non si tratta né di teorizzare, né di ricostruire una logica possibile dell'azione, ma di *mostrare*, nella concretezza fantastica dei personaggi e dell'intreccio, concetti la cui argomentazione richiederebbero altrimenti lunghe pagine di analisi, esempi e dimostrazioni di leggi. Più specificamente, in quanto commedia della beffa e dell'inganno, la *Mandragola* si presta a essere metafora dell'ambigua «realtà effettuale» nella specifica accezione machiavelliana.

Questo emerge immediatamente grazie alla *logica prospettica* dei personaggi: tutti hanno infatti una prospettiva in base alla quale regolano il proprio agire, ed essa è diversa per ciascuno, e per ciascuno pienamente evidente: Nicia vede solo «cacastecchi», il guadagno privato e le istituzioni repressive; per Sostrata c'è solo il desiderio privato e la morale pubblica delle regole; Timoteo bada solo alla pratica del proprio ufficio, come politica volta al vantaggio di pochi; Callimaco sente solo la propria passione amorosa e la necessità etica di tradurla in atto; per Ligurio conta solo il modo di «uccellare», cioè il gioco con le passioni altrui come mezzi per giungere al proprio scopo; Lucrezia, infine, vive nell'osservanza della morale come scudo rispetto alla durezza della realtà, ma anche come gabbia della propria più elevata moralità. Ma lo stesso fatto che queste prospettive sono *differenti*, e in parte addirittura *alternative*, pone allo spettatore un problema: il problema della *validità relativa* di ciascuna, cioè della capacità relativa di ciascuna di rispecchiare il reale, certo non come una riproduzione fotografica, ma, essendo il reale ambiguo, come un'assunzione della sua complessità, problematicità e non-evidenza. Non si è però ancora detto tutto: il reale non si tratta solo di *comprenderlo*, ma di *trasformarlo*, di aggredirlo attivamente, e questo vale (è evidente, in modi molto diversi) tanto per il *principe*, quanto per *l'uomo comune*. La presa in carico della realtà è dunque valutabile sul metro della



capacità di farsi attivi, di diventare *soggetto* di una trasformazione, ciò che equivale alla capacità, corrispettiva, di non lasciarsi ridurre a *oggetto* di una trasformazione.

Ligurio pensa e agisce in perfetta coerenza e lucidità, è quello che si fa meno illusioni; per questa ragione riesce a orchestrare e a dominare perfettamente tutti gli altri. Timoteo strumentalizza e viene strumentalizzato, ed è perfettamente consapevole di entrambe le circostanze. Se si affianca a Ligurio per questa lucidità estrema, si affianca invece a Callimaco per ciò, che come lui domina il terreno dell'apparenza, fondendo magistralmente nella dimensione politica del governo delle anime l'utile privato e la morale pubblica. A differenza di Timoteo, per Callimaco l'apparenza è però il luogo della gestazione rischiosa di un nuovo mondo a partire da una passione che si pone fin dall'inizio come esorbitante dalla sfera dell'utile privato, in quanto si proietta su Lucrezia non in quanto passiva, ma in quanto attiva, o meglio in quanto capace di diventare attiva condividendo questa stessa passione. La lucidità di Callimaco sta tutta nella coscienza della sua iperbolica passionalità, cioè nella consapevolezza dell'insufficienza dei rapporti attuali a contenerla: ne risulta un costante oltrepassamento di questi rapporti in una sorta di lucido sogno a occhi aperti.

A Nicia viene offerta una prospettiva in cui egli è alla radice di una trasformazione il cui utile ricadrà interamente ed esclusivamente su di lui; questa prospettiva gli dona l'illusione dell'attività totale, mentre in realtà lo pone nella condizione della totale passività<sup>168</sup>. Ciò accade perché Nicia non è capace di far aderire la propria vita alla norma (da cui piuttosto si protegge), né d'altra parte è in grado di darsene una nuova, che non sia quella privata del suo utile immediato. Questa situazione di blocco, di contenimento della vita entro schemi esteriori, è già in quanto tale un sogno ad occhi aperti privo di qualsiasi lucidità, perché assume gli altri (Lucrezia) solo come cose, negando loro il loro carattere più proprio: la vita e l'attività. Il desiderio immediato si proietta sulle cose e sugli altri in quanto cose e strumenti, disposti in ordine solo per servire alle proprie esigenze (il desiderio di figlioli). Nicia è pronto a credere all'inganno proprio perché esso gli assicura l'illusione di dominio immediato su tutto. Lo stesso discorso vale per Sostrata, che si fa prontamente strumento dell'inganno altrui seguendo l'impulso immediato.

Si è detto che Timoteo sa porsi al livello di chi agisce («giuntatore» e «giuntato») perché si colloca in una dimensione pubblica, politica. Qui dunque, su questo terreno, va individuato il criterio di distinzione tra Timoteo e Ligurio-Callimaco. Questo criterio di distinzione tra apparenza come inganno-oppressione e apparenza come potenza-liberazione è da cercare *nella politica*, cioè nell'apparenza, e non *prima* di essa. In un certo senso, dunque, Lucrezia è il criterio di verità di tutta l'azione perché è l'obbiettivo a cui s'indirizzano le prassi politiche opposte di Timoteo, da una parte, di Ligurio-Callimaco dall'altra.

L'opposizione tra Timoteo e Ligurio-Callimaco si articola su più piani, che vanno dal movente allo scopo. Per quanto riguarda il *movente*, per Ligurio-Callimaco esso è la realizzazione di un desiderio che si pone come nuova moralità, un'affermazione di virtù come opposizione attiva – fondata su un'alleanza di ragione (Ligurio) e desiderio (Callimaco) – al cieco, naturalistico (dunque ingiusto) farsi e darsi delle cose; per Timoteo è, al contrario, la subordinazione della virtù di Lucrezia all'utile proprio (le «dimosine») e di Callimaco (che per lui è solo un seduttore pagante). Nel primo caso abbiamo una prassi che, nel suo stesso svolgersi, si configura come fondazione di nuovi parametri di valutazione universali (perché condivisibili); nel secondo caso, una prassi il cui senso si riduce alla riaffermazione dei vecchi valori, cioè della vecchia separazione e funzionalità tra «desiderio» e «reputazione», dunque un uso strumentale dell'universale (gli argomenti teologico-morali) per riaffermare il particolare.

Per quanto riguarda la *modalità*, quella che Callimaco sente di *dovere* adottare è la verità: «e' non mi parve buono», le «vere ragioni» (V.iv.1). Ma la verità non può che darsi attraverso i suoi modi di apparire, dettati dalla necessità e dai tempi; pertanto è necessario transitare in esse, anche se ciò che solamente conta è che l'apparenza sia l'espressione di qualcosa; al contrario, Timoteo usa argomenti capziosi o inconsistenti per abbagliare e ottenere *effetti illusionistici*; ciò che gli preme non è la verità, ma esclusivamente il nascondimento della verità: per lui non si tratta

solamente di giungere allo scopo, ma di giungervi con l'inganno. L'apparenza si configura qui dunque strutturalmente come inganno, ed essa è tanto più adorna di orpelli retorici e di citazioni sacre, quanto questa superficie deve servire a sviare l'attenzione dalla sostanza «effettuale».

La situazione *apparente* alla fine della *Mandragola* è identica a quella iniziale<sup>169</sup>, ma la sostanza è *tutta* cambiata: la *virtù* ha istituito una situazione in cui l'*apparenza* non è più funzione di una non-corrispondenza tra situazione e meriti, ma è al contrario la *scorza* entro cui è contenuto, ancora celato, un mondo nuovo; un mondo in cui chi merita ha ciò che gli spetta, nel bene come nel male, e che è pertanto più vero del precedente, essendoci una maggiore corrispondenza tra vita e istituzioni. A noi spettatori, dunque, il compito di *cogliere il mutamento sostanziale dietro le apparenze*, e come esso possa trionfare; come nel garbuglio del reale possa istituirsi un ordine capace di *durare* (relativamente, è ovvio<sup>170</sup>) in quanto il più aderente ai bisogni *veri*. L'apparenza è dunque, come si è detto, alla fine una *scorza vecchia* di una *nuova* realtà: l'apparente continuità con il passato capace di sostenere la difficile nascita del nuovo. A questo proposito Sumberg<sup>171</sup> ha rimandato a *Discorsi*, LXXV:

Colui che desidera o che vuole riformare uno stato d'una città, a volere che sia accetto, e poterlo con soddisfazione di ciascuno mantenere, è necessitato a ritenere l'ombra almanco de' modi antichi, acciò che a' popoli non paia avere mutato ordine, ancorché, in fatto, gli ordini nuovi fussero al tutto alieni dai passati; *perché lo universale degli uomini si pascono così di quel che pare come di quello che è: anzi, molte volte si muovono più per le cose che paiono che per quelle che sono* (*Opere*, p. 108B).

La *scorza*, l'apparenza, funziona da protezione, da tutela temporanea del nuovo ordine, in quanto quest'ultimo *usa l'apparenza contro sé stessa*, usa l'inganno non per tenere in piedi uno stato di cose, ma per crearne uno nuovo. Ma la sua funzione, come dice Machiavelli, è *transitoria*: essa, proprio in quanto «ombra [...] de' modi antichi», esprime invece una nuova realtà, ed è questa che dovrà, in definitiva, vincere (o perdere) contro la vecchia. Certo, questa transitorietà non descrive il passaggio dall'apparenza alla realtà, ma da un'apparenza che ricollega al passato a una adeguata al nuovo, che deve trovare il modo di apparire a esso più conforme. È pertanto anche esatto dire che la *Mandragola* rappresenta una sorta di rito di passaggio dal vecchio al nuovo (con il rischio a ciò connaturato) attraverso la messinscena di un mito di giovinezza e di rinascita<sup>172</sup>. Ma ciò che veramente conta, e colpisce, è la sorprendente capacità, propria di Machiavelli, di mostrarci azioni e personaggi tremendamente vicini, e tuttavia anche abissalmente lontani: Timoteo e Callimaco, Lucrezia e Sostrata, e poi la coppia Nicia-Sostrata e Timoteo, o anche i buoni compagni Sostrata e Callimaco: questo complesso gioco di rispecchiamenti e prospettive in un primo momento ci confonde, dandoci l'impressione che *una* soltanto sia la logica che governa il dramma, quell'«utile» a cui Croce credette di poterlo ridurre. Ma sta nella forza dell'opera l'appello a pensare, a distinguerci dai «mostri» e scorgere, dietro l'apparente uniformità, la sostanziale difformità – sempreché questo appello venga raccolto<sup>173</sup>.

RISCONTRO, VIRTÙ, POTENZA.  
IL PROBLEMA POSTO DAI «GHIRIBIZI AL SODERINO»

I. Il naturalismo del «riscontro»

Ai *Ghiribizi scripti in Perugia al Soderino* è toccato in sorte un destino singolare. Il rinvenimento dell'autografo risale al 1969<sup>1</sup>, e la pubblicazione in edizione critica all'anno successivo<sup>2</sup>: prima di allora il testo era disponibile in una copia allestita da Giuliano de' Ricci nella seconda metà del XVI secolo, quando, secondo la testimonianza dello stesso, l'autografo era già notevolmente deteriorato<sup>3</sup>. Questa circostanza ha contribuito a far dubitare della sua autenticità<sup>4</sup>, e in generale a sospingerlo ai margini dell'interesse degli interpreti<sup>5</sup>. È solo nel 1958, con la prima edizione dell'importante monografia di Gennaro Sasso<sup>6</sup>, che si è avviata una nuova valutazione dei *Ghiribizi*, sia pure ancora sulla base dell'apografo<sup>7</sup>. Sasso ne riconobbe l'importanza ai fini della comprensione della posizione teorica del *Principe* e dei *Discorsi*, in particolare per ciò che riguarda il concetto di fortuna e il rapporto con quello di virtù; tuttavia lo datava, come tutti in quel momento, al 1513, *post res perditas*, ritenendo che si trattasse della minuta di una lettera inviata da Machiavelli al gonfaloniere perpetuo Piero Soderini, che al rientro dei Medici in Firenze era fuggito a Ragusa (Dalmazia). A questo equivoco si era indotti dal contenuto della lettera, ma anche dal titolo presente nell'apografo: «Ghiribizi scripti in Raugia al Soderino».

Il ritrovamento del testo originale ha permesso di accertare che il titolo era di mano di Machiavelli; che esso era scritto però non in testa al *recto* della prima carta (219), ma al *verso* della seconda. Ciò vuol dire, come osserva Ridolfi, che «più che un titolo, è una di quelle notizie che il Machiavelli usava scrivere all'esterno dei fogli plicati, che poi ammazzettava, e così era solito conservare le proprie carte»<sup>8</sup>. Si tratta insomma di una voce di schedatura del testo, e dunque Machiavelli, se anche spedì la lettera, ne conservò la minuta, catalogandola, in modo da potervi ricorrere in qualsiasi momento. Ciò che accadde, in effetti, tanto nel *Principe*<sup>9</sup> che nei *Discorsi*<sup>10</sup>. Un altro elemento che emerge dall'autografo è una complessiva nuova lezione del testo, che lo sfronda di oscurità e inesattezze intromessesesi nella trascrizione. Tra le nuove lezioni c'è anche quella del titolo di rubrica, in cui Ridolfi corregge «Raugia» in «Perugia»<sup>11</sup>. Ora, a Perugia Machiavelli soggiornò tra il 13 e il 21 settembre 1506, quando si trovava in missione diplomatica presso il Papa Giulio II. Il testo risalirebbe dunque non al gennaio 1513 ma al settembre 1506<sup>12</sup>. Questa lettura combacia d'altronde con alcuni dati interni al testo, opportunamente segnalati da Ridolfi<sup>13</sup>. Anzitutto, il riferimento alla distruzione delle proprie fortezze da parte di Guidubaldo di Montefeltro: è un fatto del dicembre 1502 (Guidubaldo morì del resto nell'aprile del 1508). Inoltre Machiavelli si riferisce a lui come «questo duca», e Guidubaldo proprio in quei giorni si trovava a Perugia. Inoltre, la dicitura «in Perugia» del titolo è assai meglio comprensibile come indicazione del luogo in cui il testo è stato scritto, che come indicazione del luogo di destinazione della missiva. Infine, elemento importantissimo, la grafia, riconosciuta da Ghiglieri come appartenente al periodo 1506-8 e non a quello 1512-13<sup>14</sup>.

Rimane tuttavia in sospeso un punto: chi è il Soderini a cui Machiavelli si rivolge? Ridolfi<sup>15</sup> continuava a ritenere, come si era d'altronde unanimemente fatto in passato, che si trattasse di Piero Soderini, nel 1506, non gonfaloniere in esilio, dunque: i *Ghiribizi* sarebbero una riflessione un po' a ruota libera, che Machiavelli si permette di comunicare al gonfaloniere perpetuo, data la sua grande intimità con lui; una riflessione destinata, nel 1506, evidentemente non a spiegare le ragioni della comune sconfitta, ma a mettere in guardia rispetto ai rischi che la politica, in quanto tale, porta inevitabilmente con sé.

Mario Martelli ha formulato un'altra ipotesi, che si può senz'altro accettare: una volta stabilito con certezza che il testo di Machiavelli è stato scritto tra il 13 e il 21 settembre del 1506, è altrettanto certo – sulla base di precisi riscontri interni – che esso è una risposta alla lettera del 12 settembre 1506 di Giovan Battista Soderini, nipote ventiduenne del gonfaloniere<sup>16</sup>. Non mi soffermerò sui riscontri, né sul tema della lettera del Soderini, a cui Machiavelli risponde nella prima parte della propria: la questione è resa controversa dall'oscurità delle allusioni usate da entrambi i corrispondenti<sup>17</sup>. Ciò che mi interessa prendere in considerazione è piuttosto la seconda parte dei *Ghiribizi*, in cui la discussione cambia tono, diventando approfondimento teorico di un problema politico attuale, che si pone così alla base – spunto e movente ad un tempo – di un piccolo ma potente frammento di filosofia politica<sup>18</sup>.

Il passaggio dalla prima alla seconda parte è occasionata da una considerazione del Soderini in apparenza del tutto personale, e priva di una riposta intenzione teorica: «Io non ho che dirvi, né voglio mi rescriviate niente [...] Ma ho voluto seguir l'ordine di fare infinite cose senza proposito»<sup>19</sup>. Machiavelli osserva che

la mia sorte [...] mi ha mostre tante cose et sí varie, che io sono constrecto ad maraviglarmi poco o confessare non avere gustate né leggendo né praticando le actioni delli huomini et e' modi del procedere loro<sup>20</sup>.

Insomma: Machiavelli confessa che la considerazione di Giovan Battista sul «fare infinite cose senza proposito» risulta, alla luce della sua esperienza, nient'affatto peregrina, perché ogni giorno si vedono episodi del genere, che, come affermerà diversi anni dopo nel *Principe*, sono, prima che accadano, «fuora d'ogni umana coniettura»: insomma, la potenza della fortuna. Non è un caso che il capitolo *Di Fortuna*, scritto forse negli stessi giorni o poco dopo, sia dedicato proprio a Giovan Battista Soderini<sup>21</sup>.

Nel XXV del *Principe* Machiavelli riporta in apertura la diffusa (nel presente e nel passato) «opinione che le cose del mondo sieno [...] governate dalla fortuna e da Dio»: si tratta di un riferimento all'alternativa tra provvidenza e caso capriccioso, posizioni alternative che però hanno in comune il fatto di escludere qualsiasi possibilità per l'uomo di inserire produttivamente la propria azione libera nel tessuto dell'accadere. È dunque un riferimento al *fatalismo*:

E' non mi è incognito come molti hanno avuto e hanno opinione che le cose del mondo sieno in modo governate dalla fortuna e da Dio, che li uomini con la *prudenzia* loro non possono *correggerle*, anzi non vi abbino remedio alcuno; e per questo, potrebbero iudicare *che non fussi da insudare molto nelle cose, ma lasciarsi governare alla sorte*. Questa opinione è suta più creduta ne' nostri tempi, per la variazione grande delle cose che si sono viste e veggonsi ogni dí, fuora d'ogni umana coniettura (*Opere*, p. 295A-B).

È qui indicata la genesi *storico-psicologica* del fatalismo: i rivolgimenti, le mutazioni *post* 1494. Ma esso ha un fondamento più profondo, meno occasionale: l'idea che l'uomo non possa nulla, che alla «prudenza» sia precluso anche solo «correggere» il corso del mondo. La cieca *fiducia* nella provvidenza equivale dunque, *nei fatti*, al cieco affidarsi alla potenza della sorte: in entrambi i casi *rinunciamo all'azione*. Si può allora dire che Machiavelli, che invece dichiara di voler difendere il «libero arbitrio», opti per la versione cristiana del concetto di libertà? Il passo prosegue così:

A che pensando, io, qualche volta, mi sono in qualche parte inclinato nella opinione loro. Nondimanco, perché il nostro *libero arbitrio* non sia spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi (*Opere*, p. 295B).

È un libero arbitrio assai bizzarro quello che si vede assegnato un ruolo intermittente,

lasciando l'altra metà alla «fortuna». In realtà questa espressione è qui usata in un senso assai generico, senza alcun riferimento alla *libertas indifferentiae* cristiana, ma semmai al suo contrario, cioè a una libertà che è sempre condizionata da una necessità che essa *non sceglie*. E dico sempre condizionata, perché evidentemente non rientra nella sfera del libero arbitrio lo scegliere liberamente quali azioni siano libere, e quali no, ma risulta anche questo dalla fortuna, dalla contingenza, che ci condiziona dunque *in permanenza*. Ne segue che la libertà di cui qui Machiavelli parla, proprio perché non è *indifferente* alle condizioni che si trova dinanzi, è la libertà come realizzazione di una possibilità determinata. Il che ci conduce anche a un'altra conseguenza: se la fortuna è *sempre* presente nell'agire umano, allora evidentemente Machiavelli non crede che il sapiente (secondo il noto adagio dello pseudo-tolemaico *Centiloquium*) «dominerà le stelle», non crede cioè all'esistenza di un uomo prudente e saggio, che sappia agire *sempre* liberamente, perché sempre consapevole della necessità e in grado quindi di adeguare ad essa il proprio agire. Infine, interessante è anche l'annotazione secondo la quale lo stesso Machiavelli in passato avrebbe «in qualche parte inclinato nella opinione» fatalistica<sup>22</sup>.

Per comprendere questi ultimi due punti è indispensabile affrontare il testo dei *Ghiribizi*. Prima ancora, però, converrà prendere in esame una lettera, la cui importanza per la comprensione dei *Ghiribizi* è stata ormai riconosciuta dagli interpreti<sup>23</sup>. Si tratta di una lettera di Bartolomeo Vespucci, professore di astrologia a Padova, a Machiavelli, datata 4 giugno 1504. In essa Vespucci, su richiesta del suo interlocutore (la lettera di Machiavelli è andata perduta), dà il proprio parere su di una questione per noi importantissima:

Sat est quod sententia tua verissima dicenda est, cum omnes antiqui uno ore clament sapientem ipsum astrorum influxus immutare posse: non illorum, cum in eternis nulla possit cadere mutatio, sed hoc respectu sui intelligitur, aliter et aliter passum, ipsum immutando et alterando (*Opere*, p. 1064A)<sup>24</sup>.

Ciò vuol dire che Machiavelli si era rivolto a Vespucci con un quesito ben preciso: se all'uomo sia possibile modificare la necessità dettata dagli astri, come sostengono gli antichi, e sembra, dalla risposta, che egli inclinasse a pensare di sí. Ebbene, nei *Ghiribizi*, di due anni più tardi, troviamo la posizione esattamente opposta. Si legga anzitutto un passo che è accostabile e confrontabile con quello citato della lettera del Vespucci:

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<sup>25</sup>.

Come si vede, qui Machiavelli esprime, almeno in apparenza, una concezione fatalistica. Ora, quali sono gli episodi «fuora d'ogni umana coniettura» a cui Machiavelli ha assistito e che l'hanno convinto della potenza della fortuna sopra le cose umane? Sappiamo che il 1494 inaugura un ciclo, ma non è sufficiente. Machiavelli si riferisce a qualcosa di più specifico. Sasso indica due episodi: la rovinosa caduta del Valentino a Roma, con l'elezione di Giulio II nel 1503, e la missione diplomatica presso lo stesso Giulio II nel 1506, che porta Machiavelli appunto a Perugia<sup>26</sup>.

Sul primo episodio possiamo essere sbrigativi: in agosto muore papa Alessandro VI, e il successore, Pio III Piccolomini, muore a sua volta dopo meno di due mesi. Alla vigilia del nuovo conclave Machiavelli, che è stato inviato a Roma, appena giunto annota che «el Duca [...] è più in speranza che mai di fare gran cose, presupponendosi un papa secondo la voglia degli amici suoi»<sup>27</sup>. Ma questa *fiducia* del Borgia, che altre volte (nell'inverno 1502-3) era la lucida consapevolezza di *non poter non affidare alla fortuna una parte almeno* delle proprie possibilità di successo<sup>28</sup>, è ora una *temeraria confidenza*, e dunque un *errore politico*, che Machiavelli

registra puntualmente. Pochi giorni dopo, il 4 novembre, quando è appena stato eletto papa il cardinale di San Pietro in Vincoli, Giuliano della Rovere, vecchio nemico dei Borgia, avendo Cesare a ciò acconsentito a condizione di essere riconfermato nella carica di Gonfaloniere della Chiesa, Machiavelli osserva: «Et el Duca si lascia trasportare da quella sua *animosa confidenza*; e crede che le parole d'altri sieno per essere più ferme che non sono sute le sue»<sup>29</sup>. Si sa come si risolse, come cioè il Duca vedesse tutti i suoi propositi distrutti da quell'errore di «animosa confidenza» nella benignità di fortuna. Secondo Sasso la radice dei *Ghiribizi* sarebbe qui, nell'esperienza romana, che segna in profondo Machiavelli, il suo pensiero, che si fa «più duttile, più complesso, in una parola, più drammatico». Di fronte alla rovinosa sorte del Valentino, Machiavelli sarebbe sospinto «ad approfondire la meditazione della fortuna e a chiedersi quali intrinseche possibilità convenisse riconoscere alla sua antagonista umana, alla virtù»<sup>30</sup>.

A me pare che si debba dire in modo più preciso: l'impero della fortuna era ben presente a Machiavelli, in realtà, in *tutta* l'analisi della carriera politico-militare di Cesare Borgia, ben prima dell'ottobre 1503<sup>31</sup>. Ciò a cui l'esperienza romana lo mette di fronte, è una netta *caduta* soggettiva del Valentino, che si dimostra assolutamente *non* all'altezza delle qualità che Machiavelli aveva in precedenza riconosciuto in lui; dimostra cioè di aver perso di vista quel nesso indissolubile tra politica e rischio, tra instabilità, necessità di avere «buona fortuna», da un lato, e necessità di anticipare costantemente gli avversari, sia nella velocità che nella lentezza, dall'altro, che aveva sancito la sua superiorità su tutti i suoi nemici negli anni precedenti. Dunque non è tanto la rovinosa caduta del Borgia che colpisce Machiavelli, quanto ciò che ne è alla radice: il plateale scadimento della sua *virtù* politica.

La forza *radicale* della fortuna Machiavelli l'aveva già ampiamente riconosciuta in passato: il punto non sta dunque qui; ciò che invece solo ora comincia a definirsi, è il *dubbio* se ci sia, e se ci possa mai essere, un *uomo* capace di opporre alla fortuna una virtù tale da poterne almeno *contrastare* la potenza. Uso l'espressione «uomo» a ragion veduta: la politica che Machiavelli si trova dinanzi è una politica di principi, condottieri, avventurieri, una *politica di individui*. È fuori d'Italia, soprattutto nel Regno di Francia, che egli trova una politica diversa, superiore senza dubbio a quella italiana: la politica delle strutture statali complesse, che limitano fortemente la potenza della fortuna in quanto rimettono la propria sorte non all'abilità (o incapacità) di uno, ma di organismi, capaci, come tali, di integrare le manchevolezze di ciascuno con il farlo entrare in una dimensione pubblica grazie a una mediazione che, per forza di cose, nel caso del politico-individuo non può aver luogo. Questa ottica individuale si riflette tutta nei *Ghiribizi*, che prendono in esame il rapporto tra natura umana e fortuna sulla base del condottiere, cioè, in definitiva, del principe, e, *e contrario*, nel *Principe*, pervaso com'è dall'esigenza di dare un fondamento stabile allo Stato nella coppia di armi (proprie) e buone leggi, cioè in «ordini» che vadano oltre la sfera della potenza (e della debolezza) dell'individuo, ancorché eccezionale. Questo è un limite (nel senso neutro di confine) fondamentale del discorso di Machiavelli nei *Ghiribizi*, che occorre considerare proprio per relativizzarne, almeno in parte, la portata dichiaratamente universale<sup>32</sup>.

Dunque a partire dalla fine del 1503 vacilla la fiducia di Machiavelli nell'esistenza di un uomo capace di essere all'altezza del compito imposto dalla presenza costante del rischio. Ma affinché il tema esploda in una considerazione sistematica, c'è bisogno di un'altra *esperienza*, e precisamente dell'esperienza di come non soltanto la virtù sia *sempre* messa di fronte allo strapotere della fortuna, e quindi solo una virtù in qualche modo superlativa possa aspirare ad avere *possibilità* di successo; e come forse, del resto, una tale virtù neppure esista; ma come il contrario esatto della virtù, la sconsideratezza, la mancanza di prudenza, quella stessa sconsideratezza e cieca fiducia nella buona fortuna, che aveva condannato a Roma il Valentino alla sconfitta, in determinate circostanze possa invece condurre alla *vittoria*.

Giungiamo così allo sconsiderato comportamento di Giulio II. Il Papa, partito da Roma col proposito di riconquistare i territori della Chiesa, giunge a Perugia, retta da Giampaolo Baglioni,

ed entra in città il 13 settembre 1506. Machiavelli, che è presente, ne dà lo stesso giorno un resoconto drammatico: «El Papa e il collegio sta ad discrezione di Giampaulo e non di loro; e se non farà male a chi è venuto per togli lo stato, sarà per sua buona natura e umanità»<sup>33</sup>. Più tardi, nei *Discorsi* (I.xxvii), Machiavelli tornerà sull'episodio, alterando i fatti allo scopo di accrescerne ulteriormente l'enormità<sup>34</sup>, precisando: la ragione della salvezza di Giulio II sta non nella «buona natura e umanità», ma nella «viltà» del Baglioni<sup>35</sup>. Il rifacimento dei *Discorsi* mette a nudo la logica del fatto, rispetto alla quale le particolarità tendono a passare in secondo piano. Ma va notato che quella tipizzazione ha inizio *già* in Perugia, nei *Ghiribizi*:

Et vedendosi con varii governi conseguire una medesima cosa et diversamente operando havere uno medesimo fine; et quello che manchava ad questa opinione, le actioni di questo pontefice et li effecti loro vi hanno adgiunto<sup>36</sup>.

Quali sono le azioni di questo Pontefice, che in modo così plateale confermano «questa opinione»?

A molti, misurando et ponderando ogni cosa, rieschono e disegni suoi. Questo papa, che non ha stadera né canna in casa, ad caso conseguita, et disarmato, quello che con l'ordine et con l'armi difficilmente li doveva riuscire<sup>37</sup>.

La questione è dunque la seguente: come è possibile che, dato il rischio sempre presente nell'azione politica, e data di conseguenza la necessità assoluta di ridurlo *il più possibile*, grazie a una virtù grande, e dato, infine, l'esito prevedibilmente catastrofico della sconsiderata fiducia nella propria buona fortuna del Valentino – come è possibile che *tutti* questi criteri, così faticosamente costruiti, vengano smentiti dall'esito felice dell'impresa di Giulio II? Come è possibile che un'impresa condotta «a caso», in modo avventato, senza fondamenti, abbia lo stesso esito di una guidata dalla prudenza? Di più, Machiavelli osserva che è *precisamente* la sconsideratezza («a caso e disarmato») che permette al Pontefice di conseguire ciò che, con la prudenza («con l'ordine et con l'armi») «difficilmente li doveva riuscire». Una frase assai più enigmatica di quanto non appaia a prima vista. Ci torneremo sopra.

Capiamo comunque fin d'ora che siamo posti dinnanzi a una domanda che rischia di restare senza risposta. Finora Machiavelli ha fatto in modo di razionalizzare la contingenza, comprendendola entro un modello esplicativo (un modello che comprendesse a sua volta, come proprio caso particolare, la propria invalidità: il rischio mortale, la fortuna); ma qui sembra che la contingenza per così dire *raddoppi*, riflettendosi *dentro* lo stesso schema teorico ed eliminando alla radice qualsiasi possibilità anche solo di congetturare. Insisto su questo punto, perché è stato detto (è una tesi di Sasso<sup>38</sup>, estremizzata da Marchand<sup>39</sup>) che nel 1506 Machiavelli farebbe l'esperienza della potenza della fortuna come impossibilità di formulare leggi assolute, in cui avrebbe invece creduto in precedenza. In realtà Machiavelli conosce *fin dall'inizio* la potenza della fortuna, vale a dire la componente *aleatoria* della politica, e di conseguenza le uniche leggi assolute che formula sono le leggi che tengono conto, nella loro stessa enunciazione, di questa aleatorietà: il suo è dunque un pensiero fin dall'inizio congetturale. Ciò che nel 1506 sembra venir meno è invece la possibilità stessa di formulare congetture, risolvendosi tutto in serie di casualità slegate da qualsiasi influsso da parte della virtù/prudenza.

Come uscirne? È qui che Machiavelli crea, per uscire da questa aporia, la teoria del riscontro, facendo ricorso a materiali di provenienza astrologica, e finendo per dare alla politica un volto mutuato dalla versione più fatalistica dell'astrologia:

Io credo che, come la Natura ha facto ad l'huomo diverso volto, così li habbi facto diverso ingegno et diversa fantasia. Da questo nascie che ciascuno secondo lo ingegno et fantasia sua si governa. Et perché da l'altro canto e tempi sono varii et li ordini delle cose sono diversi, ad colui succedono ad votum e suoi desiderii, et quello è felice che riscontra el modo del procedere suo con el tempo, et quello, per opposito, è infelice, che si diversifica con le actioni da el tempo et da l'ordine de le cose<sup>40</sup>.



Qui Machiavelli fa riferimento alla dottrina fisiognomica della corrispondenza tra tratti del volto e caratteristiche dell'anima; ma è solo un'allusione: ciò che gli interessa rilevare è piuttosto la presenza, in ciascuno di noi, di tratti caratteriali peculiari, individuali, *determinati dalla nascita*, dunque permanenti, fissi, immutabili, che determinano a loro volta il modo di agire di ciascuno. Del resto, il riferimento alla fisiognomica rinvia a sua volta al tema astrologico delle doti che l'anima riceve nella discesa verso il corpo, e che ne sono una sorta di rivestimento o veicolo, nella forma appunto di tratti caratteriali. I termini stessi usati da Machiavelli, «ingegno» e «fantasia», sono d'altronde compatibili con l'idea dei doni astrali. Nel dibattito contemporaneo a Machiavelli tra sostenitori e critici dell'astrologia, l'ingegno è giudicato essere esso stesso un dono astrale, quello che ci proviene da Mercurio (Alberti); ovvero, al contrario, l'elemento immateriale che ci deriva da Dio<sup>41</sup>. La fantasia, d'altra parte, come nota Pocock<sup>42</sup>, è usata dai contemporanei di Machiavelli per designare una sorta di potenza intermedia tra le stelle e la natura umana (e come tale è una derivazione semantica dello *pneûma phantastikón*), un'istanza mediatrice che corrisponde *grosso modo* a ciò che noi chiamiamo indole<sup>43</sup>. Insomma questi due termini (che non dobbiamo pensare Machiavelli usasse alla stregua di veri termini tecnici, ma in quanto gli servivano a esprimere una determinata idea) indirizzano il discorso verso un'idea di determinazione di tipo naturalistico: nelle proprie azioni ciascuno di noi non solo non è libero nel senso del libero arbitrio, ma non è neppure libero nel senso della libertà come possibilità, dato che la nostra natura (ingegno + fantasia) ci determina in modo ferreo ad agire sempre e soltanto in un *determinato* modo. Siamo insomma di fronte a un naturalismo radicale: l'uomo viene considerato non solo come *privo di anima*, ma anche come *privo di qualsiasi* altra istanza in grado di fondare l'idea di discernimento morale. Tra *questo* uomo e l'animale non c'è differenza di sorta, e questo non solo in termini cristiani, ma anche nei termini del naturalismo aristotelico. L'azione umana è spiegata interamente da questa teoria naturalistica del carattere<sup>44</sup>.

A fronte di questo nesso deterministico sta il *flusso oggettivo degli eventi* («e tempi et l'ordine delle cose»), sul quale noi possiamo bensì in ogni momento intervenire, al quale siamo però essenzialmente esterni ed estranei. L'agire dell'uomo e il variare delle cose sono due serie indipendenti, la cui congiunzione è puntuale, cioè non produce un processo di accumulo di conoscenza capace di essere base dell'azione nel futuro. La ragione di ciò è ovviamente l'*animalità* dell'uomo, che non è in grado di imparare<sup>45</sup>.

Il flusso oggettivo non è tuttavia privo di logica, non è cioè un processo casuale, ma a sua volta determinato: porta dentro di sé un «ordine delle cose». Questo «ordine» è una regola di successione, che Machiavelli tenta anche di abbozzare con le due immagini dell'«amaro» e del «dolce»:

Giova ad dare reputazione ad uno dominatore nuovo la crudeltà, perfidia et inreligione in quella provincia dove la humanità, fede et religione è lungo tempo abbondata, non altrimenti che si giovi la humanità, fede et religione dove la crudeltà, perfidia et inreligione è regnata un pezzo; perché, come le cose amare perturbano il gusto, et le dolci lo stuchano, così gli huomini infastidiscono del bene, et del male si dolgono. Quelle cagioni, infra le altre, apersono Italia ad Annibale et Spagna ad Scipione, et così ognuno riscontrò el tempo et le cose secondo l'ordine del procedere suo<sup>46</sup>.

Possiamo dunque dire, in prima approssimazione (ma il tema *amaro/dolce* dovrà essere approfondito), che la legge che governa le «cose» è quella della *variazione*: il trascorrere *quantitativo*, numerico, del tempo comporta *sempre* un contestuale mutamento *qualitativo* di esso: da tempi in cui è la «religione» il comportamento che mena al successo, si passa a tempi in cui a ciò è condizione la «crudeltà». Come si vede, è uno schema elementare, assai esile e soprattutto non ancora risolto in vera considerazione filosofica; se infatti non si vuol assumere la coppia amaro/dolce alla lettera, lo schema si limita a dire la banalità che una qualche variazione c'è sempre.

Ora, il punto qualificante dell'argomentazione è il seguente: gli uomini hanno «la vista corta»,



cioè non sono in grado di riconoscere i tempi e il loro variare; e se anche potessero, ciò sarebbe inutile, perché la loro natura è tale da impedire loro di variare insieme ai tempi. Dunque: un capitano crudele resterebbe tale anche in tempi in cui fosse diventato necessario (e per di più ne fosse consapevole) diventare pio, e a quel punto la sua buona fortuna l'abbandonerebbe, e, dopo averlo tirato in alto, lo lascerebbe cadere in basso. Di conseguenza, non vi è freno al variare della fortuna, al suo dominio. Insomma ci sono due serie indipendenti, entrambe funzionanti secondo una determinazione rigida: la determinazione della prima è la fissità, quella della seconda è la variazione; l'unione delle due produce la variazione della fortuna, cioè del successo/insuccesso dell'inserzione della prima serie nella seconda. Se la prima serie riuscisse 1) a penetrare conoscitivamente la seconda e 2) a vincere la propria natura, variando, l'azione avrebbe sempre successo; ma così non è, ecc. Pertanto, l'unione delle due serie, entrambe determinate rigidamente, produce un risultato di completa aleatorietà, cioè di dominio incontrastato del caso: la politica (e la filosofia della politica) si riduce al «gioco dei dadi»<sup>47</sup>.

Abbiamo percorso gran parte (non tutto, come subito si vedrà) il testo dei *Ghiribizi*, e dobbiamo domandarci ovviamente quale ne sia il risultato teorico, filosofico, tanto più in quanto, come si è visto, è alla base di tutto il pensiero posteriore di Machiavelli. I *Ghiribizi* sono, in effetti, il primo intervento *filosofico*, cioè il primo testo, in ordine di tempo, in cui un (di fatto) non-filosofo professionale riprende concetti della tradizione astrologica, filosofico-naturale, antropologica (cioè relativi alla letteratura *de anima*), di filosofia della storia, e li riarticola per farli servire alla propria argomentazione. La domanda da porre è, pertanto, se questo riuo vada preso per moneta sonante, o se al contrario vada prestata particolare attenzione al fatto che Machiavelli si sta qui servendo di idee e formulazioni a lui, in fin dei conti, *estrane*, per esprimere concetti che è venuto enucleando nel corso di una riflessione, di una pratica teorica che ha fino a quel momento usato concetti e formulazioni differenti. Con ciò non si vuol negare che quei temi e quelle tradizioni fossero in qualche modo presenti nella mente del Machiavelli, ma l'idea che tutti li ordina (il filone astrologico e deterministico, mal conciliato – si pensi agli imbarazzi di Ficino<sup>48</sup> – con l'antropologia cristiana) era un argomento e una convinzione tanto diffusa, anche a livello di massa, nel Rinascimento, che ciò che conta non è il suo affiorare qua e là nel vocabolario di Machiavelli, quanto il peso relativo che ha rispetto ad altri concetti, e se questo rapporto subisca variazioni nello svolgimento della sua vita. Ora, è un fatto che, nonostante la presenza discreta e liminare di concetti (Fortuna, Cieli, Dio) che indicano delle potenze misteriose che amministrano un ritmo inesorabile dell'accadere<sup>49</sup>, l'accento del pensiero del Segretario cade decisamente sul concetto di virtù e su quello di fortuna in relazione a questo; tranne, appunto, che nei *Ghiribizi* e negli scritti dei mesi immediatamente successivi. Se non si tiene conto di ciò, si finisce per leggere i *Ghiribizi* come l'ultima parola del Segretario su un tema per lui cruciale come *l'azione* (con ciò che vi si connette: libertà/libero arbitrio, morale, ecc.), un'ultima parola che, se presa alla lettera, renderebbe assurdo il fatto di scrivere, per esempio, il *Principe*. Se si resta alla lettera, si finisce o per fare di Machiavelli un convinto aderente alla tesi del fatalismo<sup>50</sup>, o per far poggiare il senso del *Principe*, cioè dell'azione politica, su uno scatto passionale, sulla volontà, insomma su di una vacanza momentanea che Machiavelli si prenderebbe dalla teoria nel frattempo acquisita, ma che alla fine (nel capo XXV) si farebbe rivalere inesorabilmente<sup>51</sup>.

## 2. Il vero problema: Giulio II e l'«impeto»

Cerchiamo di articolare l'analisi a partire da quello che è il problema ad un tempo concreto e astratto che Machiavelli *deve* risolvere: il compito, l'imperativo di sempre è (stato) per lui: *pensare la politica*. Ciò è però a sua volta possibile solo se, come si è fatto notare, si riesce a *pensare la contingenza*, che è alla politica, a *ogni* politica, coesistente, e che, al contempo, è il grande *problema* posto a ogni agire politico. Dunque il compito di Machiavelli è, da sempre, quello di *razionalizzare la contingenza* per poterla pensare politicamente, dunque quello di pensare l'azione *insieme al suo possibile fallimento*. Ma se pensiamo l'azione politica come azione che *può* fallire, cosa ci impedisce dal pensarla come azione che *sempre* può fallire? È una sfumatura, ma è importante: essa si può tradurre dicendo che la posizione di *rischio radicale* dell'azione di Cesare Borgia (come emerge dai dispacci del 1502-3) esprime la *verità*, l'*essenza ultima* di ogni azione politica, anche di quella del principe che prende il potere grazie alla virtù e alle armi proprie (Ciro, Teseo, Romolo, Mosè); il che equivale a dire che la fortuna esercita un imperio *assoluto* sull'uomo, perché questi non può predeterminare anticipatamente *nessun* caso in cui la sua azione *debba* per forza avere successo – senza che peraltro venga per questo ad essere annullata la libertà del volere.

Ora, da dove derivano la crucialità e l'urgenza della figura di Giulio II nei *Ghiribizi*? Dal fatto che, proprio in quanto, contro ogni previsione, riesce, Giulio II mette a nudo esattamente *questo* punto: è pur vero che non è sufficiente osservare tutti i correttivi prudenziali per riuscire senza fallo, però dovrebbe essere almeno vero che chi non li osserva cadrà *sicuramente*<sup>52</sup>. Machiavelli aveva espresso questa tesi alla fine delle *Parole da dirle sopra la provvisione del danajo*, quando aveva osservato che «e' cieli [non] vogliono o possono sostenere una cosa che voglia ruinare ad ogni modo»<sup>53</sup>. Ebbene, a Perugia Giulio II si era comportato come «una cosa che voglia ruinare ad ogni modo», ignorando *tutti* gli accorgimenti necessari a ridurre il margine di aleatorietà, e ciononostante aveva *vinto*.

Machiavelli lo dice con chiarezza nella glossa marginale *alfa*: «chi non sa schermire radviluppa chi sa di scherma»<sup>54</sup>, a cui può essere accostato questo passo:

Donde io credo, non con lo specchio vostro, dove non si vede se non prudentia, ma <per> quello de' più, che si habbi nelle cose ad vedere el fine et non el mezzo, et vedendosi con varij governi conseguire una medesima cosa et diversamente <oper>andó have[re] uno medesimo fine; et quello che mançhava ad questa opinione, le azioni di questo pontefice et li effecti loro vi hanno adjunto<sup>55</sup>.

La vicenda perugina di Giulio II è *decisiva* nel rendere per Machiavelli improcrastinabile una riflessione sulla presenza – o meno – di una qualche *logica* nell'azione politica. L'opinione dominante, distinta da quella di chi, come il Soderini o Machiavelli, giudica con «prudenza», non sa cogliere il nesso mezzi/fini, e dunque procede a casaccio<sup>56</sup>. Ma ora, il caso di «questo pontefice» mette in crisi le certezze del prudente. Tuttavia è evidente che l'argomento dello schermidore messo in iscacco da chi non sa schermire, e quello del «fine» e del «mezzo», sono sovrapponibili solo in quanto entrambi sono un modo di pensare il carattere inatteso e imprevedibile di un'azione, ma si differenziano in quanto nel caso del fine/mezzo si enuncia una *generica indipendenza* delle premesse dalle conseguenze, mentre nel caso dello schermidore si annuncia una *specifica opposizione* tra i due momenti, nel senso che non solo c'è una mancata correlazione cogente tra mezzi e fini, ma addirittura c'è una correlazione tra il *non-mezzo* e il fine conseguito. Rubricando il gesto perugino di Giulio II sotto la categoria mezzi/fini, Machiavelli sta dunque *generalizzando* la questione posta da quel gesto, *traducendola* in un'altra questione: la differenza *specifica* (rapporto tra chi non possiede l'arte e chi la possiede) si scioglie in quella *generica* (mezzi tutti egualmente indifferenti – o egualmente pertinenti – ai fini che conseguono).

Per comprendere la differenza tra i due argomenti, consideriamo l'origine di quello dei fini/mezzi. La sentenza, secondo la quale «di tutte le cose gli uomini guardavano più al fine che

alli mezzi», Machiavelli la riporta in un dispaccio della prima Legazione romana, per averla ascoltata dal cardinale Raffaello Riario<sup>57</sup>, e in quel contesto vale più o meno: ciò che conta non sono i propositi, ma i risultati concreti; non le parole, ma i fatti<sup>58</sup>. Nello stesso dispaccio, poco più sotto, scrivendo della difficoltà di pronosticare con sicurezza il nome del futuro papa, Machiavelli riprende quella sentenza: «dice, chi ha intelligenza delle cose di qua, che non si può far iudizio nessuno di questa cosa; e però ne espetteréno el fine»<sup>59</sup>. Qui il motto ha *già* cambiato senso: se esso è valido come criterio di valutazione delle azioni passate, insegnandoci a cogliere il loro significato concreto e permanente dietro le apparenze, nel momento in cui, come fa Machiavelli, lo applichiamo all'azione *da farsi*, si rovescia nell'impossibilità di formulare anche solo una *congettura* sull'evento *in fieri*, e nella conseguente necessità di attendere la sua conclusione per poterlo valutare.

Tutti gli scritti del Machiavelli politico e diplomatico sono attraversati, fin dall'inizio, da questa tensione e oscillazione tra azzardo della congettura e attesa dell'esito per poter «fare iudizio»<sup>60</sup>. In questo ambito la Legazione presso Giulio II rappresenta il momento in cui la bilancia pende più vistosamente in favore del secondo momento, e la tensione rischia di spezzarsi definitivamente (si ricordi: «qualche volta, mi sono in qualche parte inclinato nella opinione loro»). Significativamente, poco prima e poco dopo l'evento scandaloso dell'entrata di Giulio a Perugia, Machiavelli manifesta una posizione di forte incertezza: «Bisogna ora stare ad vedere quello che el tempo porti, e consigliarsi con quello», scrive il 9 settembre 1506 da Castel della Pieve<sup>61</sup>, e il 14 settembre, da Perugia: «Vedrassi con el tempo, che è padre del vero, quello che seguirà»<sup>62</sup>. Il ricorso al «tempo» ci cala nella stessa condizione in cui si trova Callimaco nella prima scena del primo atto della *Mandragola*: una posizione di (sia pure temporanea) passività, in cui si attende che l'evento si sia compiuto *da sé*, in modo indipendente dalla nostra capacità di determinarlo; in cui insomma si è costretti ad affidarsi alla buona fortuna<sup>63</sup>. Tuttavia questa posizione è accettabile, perché necessaria, in alcuni casi, in cui appunto non si può fare a meno di fermarsi e attendere. Insomma, questa posizione di attesa è essa stessa un momento di *azione* politica, che attraversa momenti in cui l'intreccio e la complessità dei fattori in gioco rende impossibile qualsiasi previsione. Essa però cambia natura se diventa l'*unica* posizione possibile, in quanto l'impossibilità di congetturare escluderebbe sistematicamente l'intervento politico attivo sul farsi degli eventi, e dunque la politica *tout court*. Ma è proprio questa situazione teorica che «le azioni di questo pontefice» hanno prodotto, spezzando, per il momento, la tensione tra congettura e attesa in favore della seconda.

Il nesso fini/mezzi è dunque per Machiavelli sì problematico, ma fino all'esperienza di Perugia viene da lui presupposto come in qualche modo *operante*, anche se in forme *talvolta* larvate e pienamente decifrabili solo *post factum*. Nel momento in cui questo sia pur problematico e non evidente nesso mezzi/fini si spezza, a causa del comportamento di Giulio II, Machiavelli reagisce tentando di riportare quello stesso comportamento incomprensibile sotto il nesso problematico mezzi/fini, equiparando cioè la questione del carattere a volte indecidibile in anticipo dei mezzi rispetto ai fini che con essi si conseguono, a quella della possibilità di conseguire lo stesso fine con mezzi esattamente opposti a quelli che (in apparenza) sarebbe ragionevole usare.

Giulio II si comporta come uno che schermisce senza possedere la scherma, non come uno che schermisce in un modo piuttosto che in un altro. Due schermidori possono con tattiche schermistiche *diverse* e financo *opposte* raggiungere lo stesso fine; ma l'opposizione sarà tale solo all'interno di una comunanza, data dal fatto di essere *modi diversi* di praticare una *stessa* arte della scherma. Altra cosa è invece l'opposizione tra chi *sa* schermire e chi *non sa* schermire: in questo caso l'opposizione è tra un modo di interpretare la scherma, e un *non-modo* di interpretarla. Il nesso mezzi/fini conosce pertanto sì una relativa e anche problematica *indipendenza* quando modi diversi o opposti di agire conducono al medesimo risultato; ma questa *indipendenza* si configura in una forma inedita, radicale e impensabile, quando lo stesso risultato può essere conseguito in un *modo* e anche in un *non-modo*: l'opposizione è qui tale da minare la

possibilità stessa di pensarla.

Abbiamo già richiamato la sentenza conclusiva delle *Parole da dirle sopra la provvisione del danaio*: la fortuna *non può* salvare chi non fa *nulla* per salvarsi. Il non-agire è il luogo vuoto della politica, il suo punto cieco, il momento in cui la politica cessa e inizia (perché l'uomo abdica al suo essere uomo) l'arbitrio capriccioso; perché, molto semplicemente, se anche non-agendo conseguono un successo, non possiedo in questo caso *nessun* criterio non solo per congetturare l'evento-risultato *ante factum*, ma nemmeno per spiegarlo *post factum*: tutto diventa possibile, e insieme impossibile, e al contempo tutto diventa inspiegabile e inconoscibile. Machiavelli prova dunque, al riguardo di Giulio II, una sorta di *horror vacui*, perché questi è l'*opposto assoluto* della ragione politica, l'assoluto nulla che può diventare assolutamente tutto – ovvero restare nulla. Ecco perché *ora* la relativa indipendenza mezzi/fini, fondata sulla diversità dei modi di operare, viene espressa con la nuova domanda: come possono comportamenti *opposti* generare lo stesso effetto, e viceversa? Machiavelli ha insomma bisogno di recuperare l'*opposto nel diverso*, o, detto in modo semplice e diretto, ha bisogno di presentare il caso Giulio II in modo che sia possibile trovare – perlomeno *post factum* – una ragione a quanto è accaduto.

È questa la ragione, io credo, del fatto che subito dopo aver notato che «quello che manchava ad questa opinione, le azioni di questo pontefice et li effecti loro vi hanno adgiunto», Machiavelli introduce un ampio catalogo di esempi tratti dall'antichità (la classica coppia Annibale/Scipione, Tito) e dal presente e immediato passato (Lorenzo de' Medici, Giovanni Bentivogli, i Vitelli, Guidubaldo di Montefeltro, Francesco Sforza), in fondo al quale colloca, come uno degli esempi possibili (e in quanto tale riassorbito in una logica più ampia), il caso di «questo papa»:

Hannibale et Scipione, oltre alla disciplina militare, che nell'uno et nell'altro excelleua equalmente, l'uno con la crudeltà, perfidia, inreligione mantenne e' suoi exerciti uniti in Italia, et fecesi admirare da popoli, che per seguirlo si ribellavano da e' Romani; l'altro con la pietà, fedeltà et religione, in Spagna hebbe da quelli popoli el medesimo seguito; et l'uno et l'altro hebbe infinite victorie. Ma perché non si usa allegare e' Romani, Lorenzo de' Medici disarmò el popolo per tenere Firenze; messer Giovanni Bentivogli per tener Bologna lo armò; e' Vitelli in Castello et questo duca d'Urbino nello stato suo disfeciono le forteze per tenere quelli stati; el conte Francesco in Milano et molti altri le edificorno nelli stati loro per assicurarsene. Tito imperadore, quel di che non beneficava uno, credeva perdere lo stato; qualcun altro, lo crederrebbe perdere el di che facessi piacere ad qualchuno. A molti, misurando et ponderando ogni cosa, rieschono e disegni suoi. Questo papa, che non ha stadera né canna in casa, ad caso conséguita, et disarmato, quello che con l'ordine et con l'armi difficilmente li doveva riuscire<sup>64</sup>.

Un commento a questo catalogo equivale a porre la questione della liceità della generalizzazione in forza della quale vi è incluso anche il pontefice; e dunque a porre la questione della sua *omogeneità*. Ma è subito chiaro che questo non è un catalogo omogeneo, perché alcuni casi esemplificano la teoria del riscontro, mentre altri si spiegano piuttosto in base a un processo raziocinativo legato alla congiuntura<sup>65</sup>. Quest'ultimo è il caso della coppia Lorenzo de' Medici/Giovanni Bentivogli, che illustrano due opposte modalità (negativa secondo Machiavelli in ogni senso la prima, da lui condivisa la seconda, ma entrambe momenti di una strategia politica e non delle rispettive nature) di difesa della città dal nemico esterno. Sul primo Machiavelli si soffermerà ampiamente nell'ottavo libro delle *Istorie fiorentine*, ricostruendo la sua politica di equilibrio e pace sul terreno nazionale, e di corruzione del popolo in ambito cittadino. Si veda la descrizione della sua politica culturale, in cui il dovuto velo agiografico non impedisce di scorgere, in voluta trasparenza, un quadro fosco e degno della peggiore Roma imperiale:

Tenne ancora, in questi tempi pacifici, sempre la patria sua in festa; dove spesso giostre e rappresentazioni di fatti e trionfi antichi si vedevano; e il fine suo era tenere la città abbondante, unito il popolo, e la nobiltà onorata<sup>66</sup>.

Quale fosse il «fine suo», si riconosce peraltro assai bene al momento della congiura dei Pazzi, quando messer Iacopo,

ancora che vecchio e in simili tumulti non pratico, [...] salti a cavallo, con forse cento armati, suti prima per simile impresa preparati, e se n'andò alla piazza del Palagio, chiamando in suo aiuto il popolo e la libertà. Ma perché l'uno era dalla fortuna e liberalità de' Medici fatto sordo, l'altra in Firenze non era cognosciuta, non gli fu risposto da alcuno<sup>67</sup>.

Per quanto riguarda il signore di Bologna Giovanni Bentivoglio, era figura che in quei giorni perugini senza dubbio occupava la mente del Segretario, dato che principalmente contro di lui, per la riconquista della città, Giulio II si era mosso da Roma. In quei frangenti concitati e incerti Machiavelli avrà sicuramente avuto in mente la decisione che nel 1501 era valsa al Bentivoglio la salvezza da un'altra, potente minaccia, quella del Valentino che aveva già occupato Castel Bolognese e si accingeva all'assedio di Bologna: allora il Bentivoglio aveva armato l'intero popolo e al contempo aveva offerto al Borgia un forte tributo<sup>68</sup>. A questo episodio (che era forse già diventato proverbiale) si riferisce qui Machiavelli<sup>69</sup>: Lorenzo e il Bentivoglio sono pertanto rappresentativi di opposte decisioni politiche volte al medesimo fine. Si può forse aggiungere che gli esempi non sembrano scelti a caso. Molti sono, infatti, i tratti che accomunano queste due figure: dalla ricerca della benevolenza popolare mediante sfarzo, ludi e regalie, alla cura della pace, a una politica culturale dinamica e ambiziosa<sup>70</sup>. Tanto più incisiva risulta perciò la contrapposizione, che appare radicata non nelle rispettive nature, ma nella fulminea decisione che, deviando dalla linea laurenziana, Giovanni prende nel 1501, e che si rivela esatta, cioè capace di interpretare al meglio la dinamica congiunturale.

Anche gli altri esempi estratti da casi presenti rinviano al nesso tra deliberazione e congiuntura. La distruzione delle rocche di Città di Castello ad opera di Niccolò Vitelli al suo rientro dopo un periodo di esilio, nel 1482; la distruzione di quelle di Gubbio e di Pergola da parte di Guidubaldo quando, nell'autunno del 1502, riprende possesso del Montefeltro strappatogli da Cesare Borgia; e, viceversa, la costruzione del Castello Sforzesco a Milano alla metà del XV secolo: in questi casi è all'opera un meccanismo decisionale basato su di un calcolo politico preciso, quello relativo al fondamento dello Stato. Su questa nozione Machiavelli aveva riflettuto senza interruzione almeno dal 1503, quando, nelle *Parole da dirle sopra la provvisione del danaio*, aveva individuato con nettezza «el nervo di tucte le signorie che furno o che saranno mai al mondo» nelle «forze mescolate con la prudentia»<sup>71</sup>; e nel 1506 (forse proprio da Perugia, o al ritorno a Firenze in novembre<sup>72</sup>) ribadisce questa posizione<sup>73</sup>, precisando poi la nozione di «forze» con quella di «arme proprie»<sup>74</sup>. Mentre Machiavelli si trovava a Perugia era in pieno svolgimento a Firenze il dibattito sull'Ordinanza da lui voluta e appoggiata dal gonfaloniere Piero Soderini. Il riferimento alle fortezze coincide evidentemente col tema delle armi: solo più tardi, nei *Discorsi* (II.xxiv), Machiavelli legherà definitivamente il tema delle armi a quello del rapporto tra principe (o governanti) e popolo, giudicando le fortezze «generalmente» dannose («Le fortezze generalmente sono molto più dannose che utili»<sup>75</sup>), mentre nel XX del *Principe* il tema viene affrontato ancora in termini formalmente equidistanti (anche se vi è una chiara avversione politica per le fortificazioni<sup>76</sup>). Il legame tra armi (come armi proprie) e rapporto di dominio/governo viene individuato nel *Principe* e nei *Discorsi* in ciò, che «la migliore fortezza che sia, è non essere odiato dal popolo»<sup>77</sup>, e nei *Discorsi* questo ragionamento viene attribuito, tra gli altri, a Niccolò da Castello, all'interno di un ragionamento che conduce a una deliberazione:

Niccolò da Castello, padre de' Vitelli, tornato nella sua patria donde era esule, subito disfece due fortezze vi aveva edificate papa Sisto IV, giudicando, non la fortezza, mà la benivolenza del popolo lo avesse a tenere in quello stato (*Opere*, p. 182B).

Del resto gli esempi addotti nei *Ghiribizi* a proposito delle fortezze tornano (insieme a nuovi, più recenti casi) sia nel *Principe* che nei *Discorsi*, e in entrambi il fare o il disfarsi delle fortezze è presentato come l'esito di un calcolo (giusto o errato che sia) e non di una natura<sup>78</sup>. Questo calcolo è legato alla congiuntura e in esso sta la capacità di interpretarne il movimento. La stessa posizione di Machiavelli (armare il popolo e distruggere le fortezze), valida «generalmente», viene da lui esplicitamente relativizzata in relazione ai casi particolari:

Alcuni principi, per tenere seccamente lo stato, hanno disarmato e' loro sudditi; [...] alcuni hanno edificato fortezze; alcuni le hanno ruinate e destrutte. E benché di tutte queste cose non si possa fare determinata sentenza, *se non si viene a' particolari di quelli stati dove si avessi a pigliare alcuna simile deliberazione*, nondimanco io parlerò in quel modo largo che la materia per se medesima sopporta<sup>79</sup>.

È dunque esplicitamente affermata una riconducibilità degli esiti alla coppia deliberazione/congiuntura, che rende gli esempi dei *Ghiribizi* fin qui considerati eterogenei rispetto allo schema del riscontro di natura e tempi. Certo, la ragione per cui ciascuno di quei capitani agì in quel determinato modo non era facilmente anticipabile, il nesso mezzi/fini resta complesso; tuttavia ci sono delle ragioni congiunturali precise che fanno sì che Guidubaldo abbia distrutto le proprie fortezze e Francesco Sforza le abbia costruite, ecc.; ragioni che, a cose fatte, sono individuabili con precisione. Pertanto ciascuno di questi capitani agiva secondo un qualche *criterio*, sulla base di una qualche *valutazione* (magari istintiva) della congiuntura, seguita da una deliberazione.

Possiamo fissare un primo punto: la serie di esempi è eterogenea. Mentre quelli fin qui esaminati si sottraggono alla teoria del riscontro, gli altri (Annibale/Scipione, Tito) al contrario vi corrispondono pienamente: e vi corrispondono, va aggiunto, in quanto non devono quel loro modo di agire se non ai rispettivi caratteri e non al circolo di congiuntura, valutazione e deliberazione: l'analisi pertanto *non* potrà ritrovare, neppure *ex post*, il nesso mezzi-fini nel generarsi dell'azione, ma solo nel risultato (il riscontro tra carattere e tempi). Ciò d'altronde non meraviglia affatto, e si spiega, a prima vista, con la scelta stessa degli esempi: il confronto tra la crudeltà e irreligione di Annibale, e la clemenza e pietà di Scipione è diffusa già tra gli storici antichi, dove è presentata come paradigmatica di due modi opposti di essere<sup>80</sup>; lo stesso dicasi per il Tito di Svetonio, a cui il detto riportato da Machiavelli («quel di che non beneficava uno, credeva perdere lo stato») rinvia, con una piccola variante (d'autore?)<sup>81</sup>.

Questa è, tuttavia, solo la superficie della questione. Sulla coppia Annibale/Scipione mi soffermerò nel capitolo seguente, in quanto a essi Machiavelli farà ampiamente ricorso nel *Principe* e nei *Discorsi*, in luoghi, come mostrerò, teoricamente cruciali dal punto di vista del superamento della teoria del riscontro, dunque in una direzione opposta a quella per cui vengono allegati nei *Ghiribizi* (d'altronde già Polibio aveva interpretato le azioni di questi capitani alla luce non delle rispettive nature o inclinazioni morali, ma delle circostanze e della ragione<sup>82</sup>). Per quanto riguarda Tito, va notato che, a differenza che per tutti gli altri esempi riportati nei *Ghiribizi*, Machiavelli non tornerà più su di lui in questi termini<sup>83</sup>. Quale che ne sia la ragione, la presentazione di Svetonio, come d'altronde quella degli altri storici, registra una repentina e inspiegabile trasformazione della sua personalità al momento dell'ascesa al principato: tanto era prima crudele, avido, disonesto, spietato e lussurioso, tanto divenne poi clemente, moderato, onesto, equilibrato e soprattutto liberale<sup>84</sup>. Difficilmente interpretabile come maturazione del carattere, questa metamorfosi parrebbe piuttosto offrire un mirabile *exemplum* per la concezione, esposta nel *Principe*, secondo cui occorre saper indossare gli abiti morali richiesti di volta in volta dalle circostanze<sup>85</sup>, un *exemplum* di cui però Machiavelli non approfitta.

Come interpretare queste discrepanze? Forse la scelta di figure in cui il rapporto natura/deliberazione è insieme tanto evidente e tanto controverso, e questo fin dall'antichità, serve a Machiavelli a smussare la crassa discrepanza tra questa serie di esempi e quelli tratti dalla

realtà contemporanea? Può darsi, come può darsi che la decisione di lasciare da parte Tito sia dovuta al fatto che, comunque la sua personalità venga considerata, manca in lui quella interna lotta tra passioni e deliberazione che costituirà il nocciolo del concetto di «virtù eccessiva» come emergerà nei *Discorsi*<sup>86</sup>.

Un fatto è comunque che, se ci volgiamo a considerare Giulio II, constatiamo che qui non è individuabile *nessun criterio* in grado di giustificare il successo sulla base della congiuntura. Manca cioè tanto un chiaro rinvio alla deliberazione, quanto qualsiasi sia pur problematico e ambiguo riferimento a essa. Infatti come sia possibile conseguire «a caso» ciò che altri conseguirebbe «misurando e ponderando ogni cosa», resta, come detto, per definizione inspiegabile: per definizione, infatti, non c'è nessuna congiuntura capace di spiegarmi perché e come un risultato possa essere conseguito «a caso». È allora chiaro, a questo punto, che la strada imboccata da Machiavelli consiste nel razionalizzare questa posizione, trascinandola entro lo spazio dell'opposto-relativo (diversità dei modi) e sottraendola a quello dell'opposto assoluto (non-modo). Ma questa razionalizzazione comporta il tacere la sua differenza specifica, che pure viene nel testo chiaramente indicata: il conseguire «a caso». Ciò è possibile solo definendo l'agire a caso come agire esso stesso politico, cioè traducendo il comportamento sconsiderato nel comportamento *impetuoso*.

In questa direzione rinvia anche un'anomalia strutturale nella presentazione del caso del papa, che si deve infatti – a differenza di tutti gli altri casi – a una *doppia* fenomenologia oppositiva: *prima* l'opposizione dei molti cui «riescono e' disegni suoi» «misurando e ponderando ogni cosa», al papa che agisce e «consegue» «a caso»; *poi* l'opposizione tra questo stesso agire «a caso», *che riesce*, e un agire «con l'ordine et con l'armi», che invece «difficilmente» sarebbe riuscito<sup>87</sup>. Giulio pertanto compare *dapprincipio* (in simmetria con gli altri esempi) come chi agisce a caso riuscendo *vs.* chi agisce con giudizio, riuscendo; e viene *poi* riqualificato come chi agisce a caso riuscendo *vs.* chi agisce con giudizio fallendo: nel primo caso è *sconsiderato* (dunque fuori della politica; e infatti non c'è alcuna ragione per la quale dovrebbe aver vinto), nel secondo caso è già diventato *impetuoso* (dunque dentro la politica; e infatti è *necessario* che riesca proprio in quel modo, perché con l'opposto modo, *in quella determinata congiuntura*, «difficilmente» sarebbe riuscito)<sup>88</sup>. Nel primo caso l'opposizione è *ancora* quella tra agire politicamente e agire a casaccio; nel secondo, è *già* tra due modi di agire entrambi politici: l'«impetuoso» e il «rispettivo». Ecco nata questa grande opposizione tipologica machiavelliana, che pertanto *nasce d'un getto solo insieme alla teoria del riscontro*: con quella sta in piedi, con quella anche cade.

Eleggendo Giulio II a tipo del politico impetuoso, Machiavelli giunge pertanto a *giustificare* il suo comportamento perugino, e anzi può dire addirittura che *ex post* risulta dalla stessa congiuntura che ha fatto *bene* ad agire proprio in quel modo, all'impazzata; e finisce così per agganciare (sia pure ancora implicitamente) a una congiuntura specifica ciò che per definizione non può riferirsi a nessuna. Insomma: è per nascondere lo scandaloso Giulio sconsiderato, che Giulio diventa il prototipo dell'uomo politico che ha carattere impetuoso, con effetti, a giudicare dai presupposti, alquanto bizzarri. Se infatti andiamo a vedere gli scritti successivi del Segretario, facciamo la constatazione invero sorprendente che l'unico vero esempio portato, tanto nel *Principe* che nei *Discorsi*, di politico impetuoso è proprio lui: qui però (si noti) non più come carattere sconsiderato, ma come politico che si affida alla velocità e al fatto compiuto, all'anticipazione degli avversari.

Si potrebbe aggiungere, a mo' di chiosa, che questo anticipare è un attributo *fisso* (e non *scelto*) del suo carattere; ma anche a questo proposito il caso non smette di sorprendere. Si prenda il XXV del *Principe*, in cui a tema è l'universale fissità caratteriale e la teoria del riscontro, dunque ciò che direttamente riconduce al fatto di Perugia. Proprio questo fatto viene però taciuto. Esso verrà di nuovo toccato, come si è detto, nei *Discorsi* (Lxxvii), non però a proposito del riscontro, ma come dimostrazione della tesi – relativa al comportamento del Baglioni – che «sanno rarissime volte gli uomini essere al tutto cattivi o al tutto buoni»<sup>89</sup>. Nel

XXV del *Principe* papa Giulio è un esempio – l'unico esempio – di carattere, nella fattispecie del carattere impetuoso, e a sostegno di ciò si nomina la campagna per prendere Bologna. Questo slittamento dal fatto specifico all'intera campagna non è casuale, perché solo in questo modo Machiavelli può assegnare una ragione precisa (congiunturale) al successo del comportamento del papa:

Papa Giulio II procedé in ogni sua cosa impetuosamente; e trovò tanto e' tempi e le cose conforme a quello suo modo di procedere, che sempre sortì felice fine. Considerate la prima impresa che fe', di Bologna, vivendo ancora messer Giovanni Bentivogli. E' Viniziani non se ne contentavano; el re di Spagna, quel medesimo; con Francia aveva ragionamenti di tale impresa; e nondimanco, con la sua ferocia e impeto, si mosse personalmente a quella spedizione. La quale mossa fece stare sospesi e fermi Spagna e Viniziani, quelli per paura, e quell'altro per il desiderio aveva di recuperare tutto el regno di Napoli; e dall'altro canto si tirò drieto el re di Francia, perché, vedutolo quel re mosso, e desiderando farselo amico per abbassare e' Viniziani, iudicò non poterli negare le sua gente senza iniuriarlo manifestamente. Condusse, adunque, Giulio, con la sua mossa impetuosa, quello che mai altro pontefice, con tutta la umana prudenzia, avrebbe condotto: perché, se elli aspettava di partirsi da Roma con le conclusionie ferme e tutte le cose ordinate, come qualunque altro pontefice avrebbe fatto, mai li riusciva; perché el re di Francia avrebbe avuto mille scuse, e gli altri messo mille paure (*Opere*, p. 296A-B).

La condotta del papa è dettata da «ferocia e impeto», ma siamo ben lontani dalla sconsideratezza di Perugia: pur inserendosi *casualmente* nella congiuntura, l'analisi di quest'ultima spiega come proprio quel comportamento finisca per dimostrarsi vincente: e l'analista politico è in grado di dimostrare (*ex post*, se non addirittura *ex ante*) la bontà di quella scelta, solo in apparenza paradossale<sup>90</sup>.

C'è solo un passo da fare affinché la trasfigurazione di Giulio II sia completa, ed egli affianchi i grandi esempi di controllo anticipante del tempo, come il Valentino (o, si potrebbe dire, il Ligurio della *Mandragola*). Questo passo è compiuto nei *Discorsi* (III.xliv: «E' si ottiene con l'impeto e con l'audacia molte volte quello che con modi ordinarii non si otterrebbe mai»), dove il comportamento seguito nella campagna di Bologna è ricondotto a decisione e giudizio, e non più al carattere:

Papa Giulio, volendo cacciare i Bentivogli di Bologna, e *giudicando*, per questo, avere bisogno delle forze franciose, e che i Viniziani stessono neutrali; ed avendone ricerca l'uno e l'altro, e traendo da loro risposta dubbia e varia; *diliberò* col non dare loro tempo fare venire l'uno e l'altro nella sentenza sua: e partiti da Roma con quelle tante genti ch'ei poté raccogliere, ne andò verso Bologna; ed ai Viniziani mandò a dire che stessono neutrali, ed al re di Francia, che gli mandasse le forze. Talché, rimanendo tutti distretti dal poco spazio di tempo, e veggendo come nel papa doveva nascere una manifesta indegnazione differendo o negando, cederono alle voglie sue, ed il re gli mandò aiuto, ed i Viniziani si stettono neutrali (*Opere*, p. 251B).

La trasfigurazione è completa e l'originale è irricognoscibile: Machiavelli ha attribuito all'agente l'analisi del filosofo, e ne ha fatto un eroe dell'impeto: dall'impeto-sconsideratezza, passando per l'impeto-carattere, si giunge all'impeto come capacità di freddamente calcolare e saper anticipare il tempo quando ciò si giudichi necessario. Del determinismo del «riscontro» non c'è più alcuna traccia. Ora, questo impeto, inteso come capacità di dominare il tempo e non come furia umorale, non è altro che quell'«impeto» che, alla fine del XXV del *Principe*, viene inaspettatamente «giudicato» superiore al «rispetto»<sup>91</sup> e in tal modo identificato con l'essenza della politica. Certo lì lo stesso contesto – dominato dalla teoria del riscontro e dall'opposizione impeto/respetto – non può che far apparire estemporanea quell'affermazione. Essa acquista però il suo valore se collocata sullo sfondo della travagliata riflessione di Machiavelli sulla virtù e sui suoi limiti esterni ed interni. In questa luce l'impeto da preferire al rispetto non può essere l'impeto-carattere, ma l'impeto-metodo politico, l'impeto, cioè, come strategia e tattica, come



rapporto attivo e risoluto nei confronti del tempo, come *unico* modo per ridurre l'alea, e accrescere le probabilità di successo; l'impeto, insomma, come *virtù eccessiva*; non l'impetofurore di Perugia, questo agire determinato dal temperamento, ma la *scelta* di anticipare i tempi (o, quando ciò sia indispensabile e si sia in grado di riconoscere questa necessità, di attendere), che è appunto l'unico modo efficace, perché *attivo*, di opporsi alla fortuna.

Machiavelli risolve lo scandalo posto dall'episodio perugino, riesce cioè a dare cittadinanza politica a «questo papa», solo, in un primo momento, pagando il prezzo rappresentato da una teoria, quella del riscontro, che naturalizza la politica; e, in un secondo momento, a condizione di *trasfigurare* Giulio II in un politico che egli non era: nel Valentino, facendogli usurpare il posto che (come si vedrà più avanti) sarebbe spettato a Scipione e ad Annibale.

### 3. Annibale e Scipione: «virtù eccessiva» e «reputazione»

Nei *Ghiribizi*, e con maggiore evidenza nel *Principe* e nei *Discorsi*, la coppia Annibale/Scipione rappresenta due casi di politici impetuosi, che tuttavia *non* sono tali in quanto caratterialmente collerici. Che il loro fosse un modo *impetuoso* di combattere, è attestato da tutta la tradizione degli storici antichi nota a Machiavelli (Livio primo fra tutti, ma anche Plutarco e Polibio<sup>92</sup>): Annibale è quel cartaginese che ha l'ardire di portare la guerra contro Roma direttamente in casa dei Romani, invadendo l'Italia attraverso le Alpi con un'azione ad un tempo audace e tempestiva (e vittoriosa in quanto tempestiva); Scipione, viceversa, è quel romano che, dopo un periodo di guerra difensiva e di logoramento condotta in Italia da Quinto Fabio Massimo, riesce a imporre, quando Annibale si trova ancora in Italia, di portare la guerra contro Cartagine in casa loro, cioè prima in Spagna, e poi direttamente sulle coste della Libia, vincendo le resistenze del Senato e di Fabio in particolare. Tutto questo Machiavelli lo sa e lo ripete proprio in questi termini.

Qual migliore esempio di impeto di Scipione (a riscontro del rispetto del *cunctator* Fabio Massimo<sup>93</sup>)? Eppure, già a cominciare dai *Ghiribizi*, Annibale e Scipione non vengono addotti in quanto comandanti impetuosi, ma come rappresentanti di due *nature* opposte: rispettivamente feroce e clemente, infida e fedele ai patti. In questo modo, con una sola mossa, il comportamento di Scipione e Annibale viene *naturalizzato* (e assimilato a quello di Giulio), e *derubricato* da impetuoso a clemente vs. feroce. Essi sono così inseriti nello schema esplicativo del riscontro, consistente nel fatto che Annibale in Italia, e Scipione in Spagna, hanno riscontrato tempi che si confacevano alle rispettive nature. Il ciclo dolce/amaro spiega il loro comune successo, e avrebbe anche spiegato il loro comune insuccesso, se avessero combattuto ciascuno sul territorio (nel tempo) adatto all'altro.

Ma esattamente come, nel caso di Giulio, la sua trasfigurazione nel tipo impetuoso faceva sì che in seguito la sua caratterizzazione, per esigenze sistematiche, tendesse a mettere in ombra l'episodio perugino e, sotto l'influsso del *vero* concetto di impeto, Machiavelli gli attribuisse infine una tempestività basata sulla deliberazione e non sul casuale riscontro; allo stesso modo, la trasfigurazione di Annibale/Scipione nell'opposizione feroce/clemente fa sì che in seguito la loro caratterizzazione, per esigenze sistematiche, tenda a mettere in ombra ciò per cui Annibale e Scipione sono ricordati unanimemente dagli storici antichi, e che li accomuna – la capacità strategica, cioè il *vero* concetto di impeto – e, sotto l'influsso del *naturalismo* dei *Ghiribizi*, Machiavelli attribuisca loro le *nature* opposte della crudeltà e della clemenza, dunque un successo basato sul casuale riscontro e non sulla capacità di deliberazione – salvo poi (come si vedrà) tornare a parlarne come di uomini capaci di *andare oltre* le rispettive nature.

È evidente che quando parlo di esigenze sistematiche mi riferisco a *due* ordini di esigenze distinti e divergenti. Questo dovrebbe essere ormai chiaro: nel caso di Giulio, l'esigenza sistematica impone di conciliare la teoria del riscontro con quella della virtù, in quello di

Annibale/Scipione, essa impone viceversa di conciliare la teoria della virtù con quella del riscontro<sup>94</sup>. Se in entrambi i casi il tentativo fallisce (non può che fallire), il risultato netto non è però il medesimo, perché mentre nel caso di Giulio tale fallimento è la spia del fatto che la crisi teorica aperta dal caso di Perugia non può essere risolta con la teoria del riscontro (e infatti Machiavelli si dibatte senza mediazione tra due diversi e opposti concetti di impeto), nel caso di Annibale/Scipione, al contrario, esso segnala – come vedremo subito – un concreto tentativo di *andare oltre* l'astratta opposizione tra l'uomo naturale dei *Ghiribizi* e (per intendersi) l'uomo di Ficino o di Pico, vale a dire, rispettivamente, la creatura libera di peccare e di redimersi o l'uomo «camaleonte», che non è nulla e può essere ogni cosa.

Come si esprime concretamente questo tentativo di superamento? Nel fatto che nei *Discorsi* le rispettive nature di Scipione e di Annibale non vengono *negate*, quasi che essi non ne abbiano alcuna e possano averle tutte, ma in quanto il loro concreto agire politico, un agire politico che ha tratti di impulsività, data dalle rispettive nature fondamentali (feroce e clemente), viene però moderato da un'istanza, presente in entrambi e che *non li oppone*, ma, anzi, *li accomuna*. Questa istanza, che non appartiene alla natura, ma all'uomo in quanto è attivo, e modifica il mondo secondo un disegno, Machiavelli la chiama «virtù», o più precisamente «virtù eccessiva» o «straordinaria». Vediamo di cosa si tratta.

Nel *Principe* la coppia Annibale/Scipione viene nominata nel capo XVII, intitolato «De crudelitate et pietate; et an sit melius amari quam timeri, vel e contra». Qui Machiavelli tratta del rapporto che il principe deve instaurare con il popolo, optando decisamente per il timore, come vincolo di obbedienza assai più solido dell'amore. Ora non interessa approfondire la ragione di ciò; importa invece rilevare che i due esempi principali addotti sono proprio Annibale e Scipione. Machiavelli inizia col dire che essere temuto ed essere amato sono due qualità che difficilmente si riesce a unire:

Nasce da questo una disputa: s'egli è meglio essere amato che temuto, o e converso. Rispondesi che si vorrebbe essere l'uno e l'altro; ma perché egli è difficile accozzarli insieme, è molto più sicuro essere temuto che amato, quando si abbia a mancare dell'uno de' dua (*Opere*, p. 282A).

La ragione è chiara: in quanto una qualità determinata appartenga a una natura determinata, è per definizione impossibile che questa natura tolleri in sé due qualità contrarie come sono la crudeltà e la pietà. Occorre dunque optare per quella qualità che promette di dare al potere una base più solida e duratura. È *in questa prospettiva* che si parla dei due capitani, come esempi di nature opposte; è dunque lo stesso contesto che pone il pietoso Scipione in una condizione di svantaggio:

Ma quando el principe è con gli eserciti e ha in governo moltitudine di soldati, allora al tutto è necessario non si curare del nome del crudele; perché, senza questo nome, non si tenne mai esercito unito né disposto ad alcuna fazione. Intra le mirabili azioni di Annibale si connumera questa, che, avendo uno esercito grossissimo, misto di infinite generazioni di uomini, condotto a militare in terre aliene, non vi surgessi mai alcuna dissensione, né infra loro né contro al principe, così nella cattiva come nella sua buona fortuna. Il che non poté nascere da altro che da quella sua *inumana crudeltà*; la quale, *insieme con infinite sua virtù*, lo fece sempre, nel cospetto de' suoi soldati, *venerando e terribile*; e, senza quella, a fare quello effetto *le altre sua virtù* non li bastavano. E li scrittori, in questo poco considerati, dall'una parte ammirano questa sua azione, e dall'altra dannono la principale cagione di essa.

E che sia vero che *l'altre sua virtù* non sarebbero bastate, si può considerare in Scipione, rarissimo non solamente ne' tempi sua, ma in tutta la memoria delle cose che si sanno: dal quale gli eserciti suoi in Spagna si rebellorono; il che non nacque da altro che dalla troppa sua pietà, la quale aveva data a' suoi soldati più licenzia che alla disciplina militare non si conveniva. La qual cosa li fu da Fabio Massimo in senato rimproverata, e chiamato da lui corruttore della romana milizia. E' Locrensi, sendo stati da uno legato di Scipione destrutti,

non furono da lui vendicati, né la insolenzia di quello legato corretta, *nascendo tutto da quella sua natura facile*: [...] la qual natura avrebbe col tempo violato la fama e la gloria di Scipione, se egli avessi con essa perseverato nello imperio; ma, vivendo sotto el governo del senato, questa sua qualità dannosa non solum si nascose, ma li fu a gloria (*Opere*, pp. 282B-83A).

La lettura di questo testo, fittamente intessuto di riferimenti ai classici, ci spinge a segnalare tre punti. Anzitutto, che *entrambi* i capitani hanno, oltre alle opposte qualità, anche «infinite virtù», le quali tuttavia non sarebbero bastate ad assicurare ad Annibale il successo, senza la crudeltà; e non sarebbero bastate ad assicurare il successo a Scipione, in una situazione simile a quella in cui si trovò a combattere Annibale. Ma queste «infinite virtù» sono anch'esse elementi caratteriali naturali? E, se non lo sono, si potrà parlare di virtù in riferimento all'elemento naturale (crudeltà/clemenza)? Ora, è vero che la crudeltà e la pietà vengono chiaramente indicate da Machiavelli come facenti parte della *natura* di Annibale e Scipione, ma è altrettanto chiaro che parlare delle «*altre sua virtù*» implica che anche questa lo sia. Questo rimane però qui solo implicito<sup>95</sup>; è come se Machiavelli avesse bisogno di un elemento di cui qui (ancora) non dispone: un momento ordinatore del carattere che, lungi dall'essere la natura nell'uomo, sia una specie di virtù cardinale, un *tratto* che «condisca» tutti gli altri. Questa è precisamente la situazione che troveremo nel concetto di «virtù eccessiva» in *Discorsi*, III.xxi<sup>96</sup>.

Veniamo così alla seconda osservazione. Nel leggere questo passo, si deve notare che Machiavelli sta riprendendo e modificando alcune fonti, in particolare Livio e forse, come si vedrà, anche Polibio. Dopo aver enumerato le virtù militari di Annibale in Spagna, ciò che lo rendeva «caro» tanto al capo dell'esercito, Asdrubale, quanto ai soldati, Livio prosegue:

Has tantas viri virtutes ingentia vitia aequabant: inhumana crudelitas perfidia plus quam Punica, nihil veri nihil sancti, nullus deum metus nullum ius iurandum nulla religio. Cum hac indole virtutum atque vitiorum etc.<sup>97</sup>

Dunque Annibale ha *naturalmente*, secondo Livio, virtù e vizi che si bilanciano ed annullano reciprocamente. Machiavelli rovescia il discorso: è proprio quello che in apparenza è un vizio, che fa sì che tutte le altre virtù siano efficaci<sup>98</sup>. Non si discute qui se e quanto quelle virtù e/o quell'apparente vizio appartengano o meno alla sua natura; si sta solo rilevando che, con tutta evidenza, Machiavelli rovescia l'assiologia liviana. Però va anche notato che quel giudizio non viene semplicemente *invertito* (ciò che è vizio diventa virtù, e ciò che è virtù, vizio); piuttosto, è il *concetto* stesso di virtù e vizio (e del rapporto reciproco) che viene a essere ridefinito, e così facendo *si inizia* perlomeno anche a ridefinire il nesso tra ciò che nell'uomo è «natura» e ciò che in lui è oggetto di «elezione» (secondo la formulazione di *Discorsi*, III.ix): si inizia cioè a rivedere il modello messo a punto nei *Ghiribizi*.

Un terzo particolare va infine considerato: la capacità annibalica di tenere unito «uno esercito grossissimo, misto di infinite generazioni di uomini, condotto a militare in terre aliene», che è già nei *Ghiribizi*<sup>99</sup> come parallelo tra Annibale (in Italia) e Scipione (in Spagna), e che nel *Principe* diventa dimostrazione della superiorità di Annibale. La notizia Machiavelli può averla tratta da Livio<sup>100</sup>, ovvero da Polibio, ma resta controverso se potesse avere accesso ai frammenti del libro XI delle *Storie*, dov'essa si trova<sup>101</sup>. Resta il fatto che lo storico di Megalopoli ha per il fiorentino una grande importanza<sup>102</sup>, e che, per quanto qui ci riguarda, il suo problema, il nesso politico-morale, è anche uno dei nodi centrali del *Principe*<sup>103</sup>. Ma il rapporto tra Machiavelli e Polibio va più in generale considerato nell'impostare la questione antropologica: se infatti il *Principe* teorizza la necessità, per il politico, di assumere cangianti vesti morali, di essere disponibile a tutte senza ridursi per natura a nessuna (andando così direttamente contro l'idea di riscontro aleatorio); anche Polibio rifiuta di attribuire la fortuna di Annibale (nel libro IX) e di Scipione (nel X) alle rispettive nature (*phúseis*) o inclinazioni morali (*proairéseis*) (si ricordi il «diverso ingegno et diversa fantasia» dei *Ghiribizi*), intanto perché gli uomini in genere, «nella maggior parte» dei casi, «sono costretti dal consiglio degli amici o dal mutare delle circostanze a parlare e

ad agire in modo contrario alla loro inclinazione [*parà tèn autòn proairesin*]<sup>104</sup>; e poi perché la vera grandezza non sta nel godere del «favore divino» in quanto «fortunati», ma nell'agire «in ogni circostanza secondo ragione» riuscendo a dominare la propria «natura», come riuscì a Scipione, che fece credere di essere ispirato dagli dei per poter imporre più facilmente il proprio volere:

Facendo credere al volgo [*tois pollois*] di agire per consiglio divino, egli rese più coraggiosi e volenterosi nel pericolo i suoi subalterni. In realtà, come apparirà chiaro dal seguito della mia esposizione, egli agiva secondo ragione e le imprese riuscivano in modo del tutto conforme ai suoi piani<sup>105</sup>.

Polibio demolisce così il mito della clemenza di Scipione, ma per sostituirvi il programma del principe savio, avveduto e capace di agire in qualsiasi circostanza:

È generalmente riconosciuto che egli fu benefico e generoso, ma solo coloro che hanno avuto occasione di vivere al suo fianco e di osservare da vicino il suo carattere [*tèn phúsin*] possono sapere quanto egli fosse scaltro, temperante e costantemente teso al fine che si era prefisso. [...] Anche in seguito egli si comportò allo stesso modo nel pericolo ogni qualvolta la patria ripose in lui le sue speranze di salvezza; così agisce il comandante che non confida nella fortuna, ma che segue i dettami della ragione<sup>106</sup>.

La simulazione e la dissimulazione, come fatto universale che nella figura del principe si riflette, interiorizza ed esplicita in un definito programma politico, Machiavelli avrebbe dunque potuto trovarle teorizzate in Polibio. Resta il fatto che nel *Principe* la situazione resta indecisa e aporetica, sospesa tra una tradizione storiografica e morale che lavorava con un catalogo fisso di vizi e virtù, e che ben si adattava allo schema del riscontro, e l'esigenza, che circola potentemente in tutta l'operetta, di superarla, o almeno di eluderla.

Questo superamento nel *Principe* non avviene, mentre esso si delinea chiaramente nei *Discorsi*. Si prenda III.xxi («Dove nacque che Annibale, con diverso modo di procedere da Scipione, fece quelli medesimi effetti in Italia che quello in Ispagna»), un capitolo giudicato da Inglese<sup>107</sup> confuso e inconcludente, e che è invece una meditazione sulla natura umana e sulla possibilità di sfuggirle<sup>108</sup>. Esso va letto contestualmente al successivo («Come la durezza di Manlio Torquato e la comità di Valerio Corvino acquistò a ciascuno la medesima gloria»), che con esso riprende il ben noto tema del nesso modi/risultati, che però viene qui pensato non con la teoria del riscontro, ma con la teoria della virtù: il tema in astratto è lo stesso, ma la prospettiva teorica è del tutto differente, ed è comprensibile solo sulla base degli sviluppi rappresentati dal *Principe*. In altre parole, si afferma qui in pieno quella che ho definito esigenza sistematica di riassorbire l'idea del riscontro in quella di virtù.

Che sia questa l'esigenza sistematica che governa questi capitoli, è dimostrato già dal modo in cui il xxi si connette al precedente. Dopo aver ricordato che Senofonte (il teorico della superiorità della morale sulla politica)

si affatica assai in dimostrare quanti onori, quante vittorie, quanta buona fama arrecasse a Ciro lo essere umano ed affabile; e non dare alcuno esempio di sé, né di superbo, né di crudele, né di lussurioso, né di nessuno altro vizio che macchi la vita degli uomini,

Machiavelli aggiunge: «pure nondimeno, veggendo Annibale, con *modi contrari* a questi, avere conseguito gran fama e gran vittorie, mi pare da discorrere, nel seguente capitolo, donde questo nasca»<sup>109</sup>. Il problema che viene così formulato rinvia immediatamente al XVII del *Principe* e sarebbe senza di esso incomprensibile. Lì veniva formulata la questione di cosa sia vizio e cosa sia virtù; qui, nei *Discorsi*, quella ridefinizione, che nel *Principe* era già avvenuta ma non aveva ancora prodotto tutti i suoi effetti sistematici sulla teoria del riscontro, li dispiega appieno:

Io estimo che alcuni si potrebbero meravigliare vedendo come qualche capitano, nonostante ch'egli abbia tenuto contraria vita, abbia nondimeno fatti simili effetti a coloro che sono vissuti nel modo soprascritto: talché pare che la cagione delle vittorie non dependa dalle predette cause; anzi pare che quelli modi non ti rechino né piú forza né piú fortuna, potendosi per contrari modi acquistare gloria e riputazione. E per non mi partire dagli uomini soprascritti, e per chiarire meglio quello che io ho voluto dire; dico come e' si vede Scipione entrare in Ispagna, e con quella sua umanità e pietà subito farsi amica quella provincia, ed adorare ed ammirare da' popoli. Vedesi, allo incontro, entrare Annibale in Italia, e con modi tutti contrari, cioè con crudeltà, violenza e rapina ed ogni ragione infideltà, fare il medesimo effetto che aveva fatto Scipione in Ispagna; perché, a Annibale, si ribellarono tutte le città d'Italia, tutti i popoli lo seguirono (*Opere*, pp. 226B-27A).

Qui la domanda relativa al successo di Annibale e di Scipione, assunti a modelli della crudeltà e della clemenza, non trova piú la sua risposta nella meccanica e casuale giustapposizione di modi (dati dalla natura) e di tempi (dati da un imperscrutabile fato), ma nella *comune capacità*, che questi due capitani hanno mostrato di avere, di dominare i rispettivi tempi<sup>110</sup>. E il fatto che essi abbiano dominato i rispettivi tempi in modi contrari, non è piú un indice dell'indipendenza dei mezzi dai fini, e dunque della casualità del riscontro, ma dell'astrattezza del concetto di vizio e di virtù, qualora non siano congiunti a una virtù, ad un interno vigore, di cui siano l'*espressione* necessaria. Il fatto che Scipione *virtuosamente*, e Annibale *viziosamente* abbiano conseguito «gloria e reputazione», non rinvia piú, qui, alla casualità del riscontro, ma alla necessità di trovare, *dietro* ciò che si crede vizio o virtù, una *comune* radice, che è la *virtù* nel senso piú proprio a Machiavelli, la quale spieghi il *comune* risultato («gloria e reputazione»). Insomma il risultato *identico* non viene piú spiegato come esito aleatorio della congiunzione meccanica di due nature diverse con due tempi diversi, ma come risultato necessario di due virtù identiche *dietro le apparenze* di vesti morali opposte.

La veste morale viziosa o virtuosa è quindi un'*apparenza*, che per essere compresa va anzitutto indagata nella sua *struttura*. La pietà di Scipione e la crudeltà di Annibale non sono dati ultimi, assoluti, dell'essere umano, ma rinviano a una radice piú profonda e comune, che in entrambe si esprime in quanto sa condire bene «l'uno e l'altro modo di vivere»<sup>111</sup>. Tanto Annibale che Scipione hanno una natura determinata, che è ciò che in un primo momento, immediatamente, appare nei rispettivi, opposti modi di agire. Detto altrimenti: nel momento in cui si agisce, per ciò stesso si estrinseca la propria natura, la quale incontra sempre un determinato tempo. Ma questo — che è lo schema del riscontro — è qui ormai solo il momento iniziale, il punto d'avvio, per così dire, della dinamica dell'agire politico nella sua complessità.

Intanto, rispetto ai *Ghiribizi*, ha luogo qui una relativizzazione del momento del tempo: esso si compone di due elementi, la dialettica dolce/amaro e quella timore/amore (derivante da *Principe XVII*)<sup>112</sup>. Ora, esse *non sono sullo stesso piano*: la dialettica dolce/amaro descrive una dinamica oggettiva, un ciclo del variare dei tempi, mentre quella timore/amore designa il tipo di *rapporto* istituito dal capitano coi propri soldati; la prima indica la causa del successo di Annibale in Italia e di Scipione in Spagna presso le popolazioni locali, la seconda, invece, la causa della capacità di Annibale di tenere unito il proprio esercito, e quella per la quale Scipione lo vide ribellarsi. Nel primo caso abbiamo un rapporto tra una natura umana fissa e un variare del tempo *indipendente da questa*; nel secondo, invece, un rapporto tra due soggetti, il principe e i soldati, e una complessa relazione *passionale* tra di loro, tale che la variazione che ne consegue non è slegata dal tipo di rapporto istituito (timore ovvero amore), ma è al contrario la sua *diretta conseguenza* (il timore rende stabile il rapporto, l'amore lo lascia variare).

Ora, l'operazione che Machiavelli effettua in questo capitolo (III. xxi) consiste nell'assimilare il piú possibile il concetto di variazione oggettiva dei tempi a quello di variazione del rapporto tra soggetti, non con il confondere gli episodi nominati nelle due serie (principe e popolo, capitano e soldati), ma con l'assimilare la prima logica alla seconda, trasformando così il concetto di riscontro in quello di dinamica passionale.

L'analisi – e il rilevamento delle anomalie strutturali cui questo tentativo di assimilazione dà luogo – potrebbe essere dettagliata. Mi limito a segnalare due punti. Il primo è immediatamente evidente: la «esaltazione» di Annibale e Scipione si colloca sul primo piano (dinamica oggettiva), mentre le «incommodità» appartengono (o possono appartenere, quando restano virtuali) al secondo (dinamica passionale): un'asimmetria, questa, in cui si riflette l'origine disparata dell'argomento. Il secondo punto è fondamentale: la molla che fa cambiare i tempi, cioè il fatto che «gli uomini sono desiderosi di cose nuove», viene assimilata da Machiavelli a quella che fa cambiare il rapporto tra capitano e soldati: «gli uomini sono tanto inquieti, che, ogni poco di porta che si apra loro all'ambizione, dimenticano subito ogni amore che gli avessero posto al principe per la umanità sua»<sup>13</sup>. Dunque il variare dei tempi viene ricondotto al desiderio, all'inquietudine che opprime e ossessiona gli uomini in genere, dunque a una passione, che perde così i connotati meccanico-naturalistici di un ciclo inesorabile: il ciclo sussiste bensì, ma come risultato di una interrelazione tra l'attore politico (il principe-capitano), e gli spettatori (il popolo-soldati); e, in quanto tale, questa interrelazione prevede la possibilità di *influire* su di essa, per modificarne il decorso. Quest'ultimo è, in fin dei conti, la relazione tra due nature, cioè (ora è chiaro) *tra due complessioni passionali*, quella del principe e quella del popolo. Ora, questo decorso può esser lasciato andare senza intervento, o può al contrario essere emendato, manovrato, manipolato. A questo scopo il principe deve intervenire sulla *propria* complessione passionale, e contrastarla con la passione opposta: correggere l'eccessiva clemenza con una ragione di crudeltà. Questa capacità è ciò che Machiavelli chiama «eccessiva virtù» o «virtù straordinaria».

Ci ritroviamo così ormai ben dentro la dimensione dell'*apparenza*: la virtù eccessiva si esprime attraverso le contrarie nature (passioni), cioè attraverso le modalità morali opposte (e catalogate tradizionalmente come vizi o virtù) in cui si dà di volta in volta il comportamento. Ma questo suo apparire (ed essere-investita-da) è, al contempo, il modo in cui la virtù *interviene su queste modalità etiche* («condisce» di sé le contrarie nature) e interviene per correggerle e moderarle a partire dal costante e ineliminabile rischio di cadere in un eccesso o nell'altro:

Importa, pertanto, poco ad uno capitano, per qualunque di queste vie e' si cammini, pure che sia uomo virtuoso, e che quella virtù lo faccia riputato intra gli uomini. Perché, quando la è grande, come la fu in Annibale ed in Scipione, ella cancella tutti quegli errori che si fanno per farsi troppo amare o per farsi troppo temere (*Opere*, p. 227A).

E si legga anche *Discorsi*, III.xxii:

Possono, quelli che volessero imitare costoro [Manlio Torquato e Valerio Corvino], cadere in quelli vizi di dispregio e di odio che io dico, di sopra, di Annibale e di Scipione: il che si fugge con una virtù eccessiva che sia in te, e non altrimenti (*Opere*, p. 229A).

Dunque la morale è il catalogo delle passioni contrapposte nelle due liste di vizi e virtù: è una veste che ricopre i rapporti reali (e può coincidere solo *casualmente* con essi). Solamente la «virtù eccessiva» è in grado di *definire* virtù e vizi nella loro vera classificazione; ma per fare ciò, essa deve entrare nella morale, cioè nelle passioni, cioè nel rischio, perché *solo ponendosi su questo terreno*, e dunque rischiando di restare preda delle *proprie* passioni, il principe-capitano potrà *verificare* quali siano le vere virtù. Insomma il vero e il falso risultano dalla azione, dalla storia, e non sono ad esse presupposte: quali siano le vere virtù, cioè le *passioni virtuose*, risulterà dalla capacità – che il principe-capitano deve dimostrare nell'azione – di afferrare la necessità di moderare e condire le proprie passioni in modo che interagiscano *virtuosamente* con quelle del popolo-soldati. Siamo al polo opposto rispetto all'adagio machiavellistico del fine che giustifica i mezzi, perché il successo, che decreterà quale sia la passione virtuosa, è la risultante (fatta salva l'alea della «straordinaria et estrema malignità di fortuna») dell'interazione con il popolo-soldati; non è dunque un fatto, ma l'insieme complesso di un rapporto di potere, del modo in cui viene rappresentato-visto, e del modo in cui questa rappresentazione-visione è – o

meno – espressione di una saggia capacità di accrescere il potere medesimo, non in quanto violenza, ma in quanto potere *riconosciuto*.

Si può dunque dire che l'interazione tra principe-capitano e popolo-soldati accade sul terreno dell'*apparenza* (cioè dei «tempi», vale a dire del potere *unitamente* al modo di interpretarlo-vederlo): il principe comunica con il popolo-soldati come un attore di fronte a spettatori: egli appare loro dinnanzi, con una determinata postura, e compie azioni esemplari, ecc.: il risultato di tutto questo è la «reputazione», che è dunque l'apparire, il darsi storico della sua virtù<sup>114</sup>. In *Discorsi*, III.xxi Machiavelli usa infatti sistematicamente il concetto di reputazione: non c'è una virtù indipendente dalla reputazione, ma la virtù si esprime nella reputazione: «gloria e riputazione»<sup>115</sup>; «che sia uomo virtuoso, e quella virtù lo faccia riputato intra gli uomini»<sup>116</sup>; «la riputazione che gli dava la sua virtù»<sup>117</sup>, ecc.

La reputazione di Scipione e Annibale è dunque il risultato del complesso e temporalmente dislocato processo del mostrarsi e dimostrarsi. Questo tuttavia è da un lato l'espressione necessaria della loro *comune* virtù, dall'altra (qui sta il punto) è una costruzione artificiale del principe/capitano, appartiene allo spazio dell'*illusione*. Se infatti Scipione non fosse passato alla crudeltà, avrebbe perduto reputazione tra i soldati: egli ha corretto gli effetti della propria natura sul terreno della reputazione, con un atto contrario *sullo stesso terreno*. Non ne è uscito, non si è ritratto in un terreno più vero, per poi tornare a mostrarsi sulla scena della storia. La capacità di decidere non discende automaticamente dalla persona (dall'essenza) di Scipione, ma è al contempo un provvedimento necessario (ristabilire l'ordine, soffocare la sedizione) e un *gesto* calcolato, una *messinscena* destinata a produrre un effetto sugli spettatori: reintegrare nella sua forza originaria la reputazione del capitano. Reputazione vuol dunque dire *prospettiva* e *interpretazione*: per poter affermare il suo potere *con successo*, il principe deve apparire, il che vuole dire non solo mostrarsi, ma agire e agendo mostrarsi, e deve farlo in modo che questa apparenza mostri, renda evidente la sua virtù. Solo sulla base di questa connessione tra una virtù che appare, e il successo, sarà possibile che le sue qualità morali diventino «gloria e reputazione», che designano infatti il modo in cui il principe *viene visto* dal popolo<sup>118</sup>.

Ora, come avviene questo vedere? Machiavelli non ha inventato le tecniche retoriche dell'illusionismo politico, ma è andato ben oltre, stabilendo questa nuova consapevolezza: che se ogni visione si dà su di un terreno non neutro (perché è il terreno dell'azione), allora è su di esso che sarà necessario ristabilire il criterio della verità; e questo criterio è, come si è visto, la reputazione, cioè la capacità di far corrispondere perfettamente la proiezione di una determinata veste morale con la necessità dettata dalle passioni degli osservatori, in modo che la virtù possa apparire.

In *Discorsi*, III.xxi abbiamo dunque una situazione assai diversa dal naturalismo e dal meccanicismo dei *Ghiribizi*. L'introduzione del concetto di «virtù eccessiva» riesce a sbloccare quel meccanismo inceppato, e soprattutto a definire il terreno dell'apparenza come quello in cui, ad un tempo, si costituisce la verità e si svolge la politica. Questo passaggio di piano implica anche una diversa concezione della «natura», cioè di ciò che ci spinge ad agire in un certo modo. Intanto la virtù eccessiva è capace, in alcuni casi, di controbilanciare la spinta della natura. Ma cambia anche la situazione al polo opposto, quello del popolo, che ora interagisce *attivamente* con il principe: passiamo così dall'idea di natura a quello di passioni. Machiavelli usa più volte il termine «desiderio», e a un certo punto quello di «ambizione»: passioni, cioè moti dell'animo incontrollabili, da cui gli uomini sono attraversati e dominati, ma che sono anche capaci di comunicare con l'esterno, interagendo con esso. Non c'è più l'idea di un *ciclo oggettivo*, naturalistico (dal dolce all'amaro e viceversa), ma quella di una specifica *potenza* dell'uomo: il desiderio e l'ambizione, ancorché passioni, sono pur sempre espressione di un *forza*, sono il modo specifico in cui una determinata forza trova espressione.

Machiavelli non si è dilungato troppo su questi concetti, non li ha teorizzati eccessivamente;

tuttavia ne ha fatto un uso strategico, e conviene tentare di capire meglio quale. I *Ghiribizi* avevano spazio solamente per la figura del capitano, il popolo essendo ridotto alla figura di uno svolgimento oscillatorio meccanico e inesorabile. È difficile pertanto definirli una teoria dell'azione e tantomeno una antropologia. Fatto è però che su quella base l'unica azione possibile era quella del capitano, e questa si riduceva al gioco dei dadi. Come si è visto, i *Discorsi* non fanno compiere alla teoria un passo indietro: Machiavelli non ritorna al libero arbitrio, cioè a un volere svincolato dalle passioni e dal corpo, ma opera un doppio accrescimento di complessità: anzitutto, registra come attivi, cioè come potenziali soggetti, anche i soldati, il popolo; quindi, con il concetto di virtù eccessiva definisce una via di fuga dal condizionamento passionale.

Ora, tutto ciò definisce in modo profondamente originale il pensiero di Machiavelli: originale rispetto alla tradizione cristiana ma anche rispetto a quella classica. Non c'è bisogno di sottolineare il distacco rispetto a un cristianesimo che pone il libero arbitrio dentro un'anima macchiata dal peccato e pertanto tendente naturalmente al male. Ma anche rispetto all'antropologia degli antichi, e cioè tanto platonica, quanto peripatetica, quanto stoica, c'è un'originalità, ed è duplice. Anzitutto, quella di Machiavelli è un'antropologia *politica* nel senso preciso e specifico che si definisce sulla base della *differenza* che il potere costituisce e da cui è a sua volta costituito<sup>119</sup>. La concezione che ho definito prospettica, su cui poggiano tanto il *Principe* che i *Discorsi*, impedisce di parlare dell'uomo in generale. Nonostante che Machiavelli usi spesso espressioni che fanno pensare a una cosa del genere, in realtà (certo a partire da un naturalismo-fatalismo di fondo, da cui è sempre difficile liberarsi) ciò che in tal modo si circoscrive sono degli specifici *rapporti di potere*, cioè una differenza inscritta dentro una sfera politica determinata. «Gli uomini» sono sempre quelli che hai di fronte nel momento in cui intendi realizzare un qualche disegno politico: sono dunque, di volta in volta, soldati, sudditi, avversari, alleati, ecc. Antropologia politica, dunque, in quanto non solo è il fondamento di una teoria politica, ma si identifica con essa: l'uomo di cui essa parla è l'uomo che, con le sue passioni, è già preso dentro la differenza costitutiva del potere. Machiavelli non fa un discorso su l'uomo per parlare poi in realtà solamente del *kalokagathós*, ma parla degli uomini, sottolineandone i limiti, per tematizzare politicamente il rapporto di sovraordinazione/subordinazione entro cui sono *sempre* presi. Si può pertanto parlare di un'antropologia dialettica, cioè di una concezione dell'uomo che in realtà è sempre una concezione di almeno *due* tipi umani, definiti dalla differenza nel rapporto politico di potere. Questa concezione dell'uomo è un modo per tematizzare il condizionamento sociale dell'umano, e dunque anche il modo in cui è possibile porvi rimedio: come, per dirla in breve, dalle passioni bestiali identificate con uno stato di passività e di subordinazione, rispettivamente di dominio assoluto e tirannico, sia possibile giungere a passioni corrispondenti a un'interazione (e anche una tensione) che esprima un'*attività* da entrambi i suoi lati.

Il secondo elemento di originalità sta proprio nell'importanza delle passioni. Se sopra ci siamo trovati di fronte a un movimento dalla natura alla storia, cioè a un inquadramento dell'umano tale da definire progressivamente le passioni come un fatto politico, ora, di contro, dobbiamo sottolineare la forza delle passioni. Questa forza consiste nel fatto che ogni rimedio al condizionamento esercitato dalla nostra natura su di noi è sempre solo *temporaneo*: non vi è mai un'uscita definitiva, e questo vale per il singolo, principe o capitano, e anche *a fortiori* per il popolo-soldati; dunque anche per quella realtà che entrambi li abbraccia, che è la città, l'esercito, lo Stato. Vi è una condizione di partenza che possiamo modificare, ma mai abbandonare del tutto. Lo stesso concetto di «virtù eccessiva» o «straordinaria» sta ad indicare il carattere temporaneo ed eccezionale della capacità di contrastare la forza della natura, cioè delle passioni. Ma anche qui non è certo un approccio moralistico che impone di tentare il superamento delle passioni, bensì una necessità *politica*: contrastare la decadenza, la corruzione del corpo politico.

Si viene così a definire una concezione complessa, in cui la vecchia dicotomia tra determinismo e libero arbitrio risulta del tutto superata, perché superato è il terreno astratto-universalistico su cui veniva posta: i concetti sono pensati in funzione della pratica politica, ed è



qui che devono trovare la loro piena definizione. La libertà o la necessità dell'agire si definiscono pertanto nell'agire stesso, non grazie a una garanzia che preceda questo momento. Si è visto che la definizione della virtù eccessiva del capitano si definisce sul terreno della pratica, che però è il terreno della reputazione, cioè dell'apparenza; allo stesso modo anche quello che potremmo definire *l'essere politico delle passioni nella loro dislocazione differenziale*, in breve, la salute o la decadenza del corpo politico, si definisce sul terreno della pratica, che è anche in questo caso terreno dell'apparenza.

Agendo, il principe mette in gioco le proprie passioni, entrando nel terreno della morale e dunque dell'apparenza. Solo a partire da qui potrà dimostrare di saper usare le proprie passioni, indossando questa o quella virtù, per proiettare tutt'intorno una determinata immagine di sé, cioè per far corrispondere una «reputazione» alla propria «virtù». Allo stesso modo, «gli uomini» (il popolo) agiscono nella dimensione dell'apparenza, delle passioni, ed è a partire da qui, non da un'ipotesi immaginaria, che si dovrà tentare di costruire le condizioni della felicità. In entrambi i casi si tratta non di liberarsi dall'apparenza per attingere la verità, ma di definire di volta in volta quale sia *la verità nelle apparenze*, apparenze che si dislocano sul terreno di una *differenza*, e sono dunque sempre codefinite da essa. La definizione di questo terreno differenziale come coesistente al concetto di uomo è il compito e uno dei maggiori risultati teorici conseguiti da Machiavelli nel primo Libro dei *Discorsi*, come si mostrerà nel capitolo seguente.

#### 4. La dialettica di «ambizione» e «potenza»

L'intreccio tra differenza politica (rapporto di potere), natura, società, azione e passione, è al centro di *Discorsi*, Lxxxvii<sup>120</sup>, dedicato all'*ambizione*. Qui torna, con gli stessi termini (come era già accaduto in *Principe*, XVII), l'immagine già usata nei *Ghiribizi* del ciclo dolce/amaro:

Egli è sentenza degli antichi scrittori, come gli uomini sogliono affliggersi nel male e stuccarsi nel bene; e come dall'una e dall'altra di queste due passioni nascono i medesimi effetti. Perché, qualunque volta è tolto agli uomini il combattere per necessità, combattono per ambizione; la quale è tanto potente ne' petti umani, che mai, a qualunque grado si salgano, gli abbandona. La cagione è, perché la natura ha creati gli uomini in modo, che possono desiderare ogni cosa, e non possono conseguire ogni cosa: talché, essendo sempre maggiore il desiderio che la potenza dello acquistare, ne risulta la mala contentezza di quello che si possiede, e la poca soddisfazione d'esso. Da questo nasce il variare della fortuna loro: perché, desiderando gli uomini, parte di avere più, parte temendo di non perdere lo acquistato, si viene alle inimicizie ed alla guerra; dalla quale nasce la rovina di quella provincia e la esaltazione di quell'altra (*Opere*, p. 119A).

Qui abbiamo anzitutto una definizione dell'affliggersi e dello stuccarsi come «due passioni»; quindi una riconduzione di esse a *una* passione determinata: l'ambizione, come desiderio, che *spiega* il ciclo male/bene, cioè il variare della fortuna nelle diverse province. Fin qui Machiavelli ha, rispetto al modello dei *Ghiribizi*, approfondito il concetto di ciclo, attribuendo all'unica passione dell'ambizione la responsabilità del variare.

Ora, è vero, evidentemente, che l'ambizione è l'insoddisfazione del presente, il motore della mutazione e della ricerca del nuovo; ed è altrettanto vero che essa è naturale, universale, eterna («mai [...] gli abbandona»). Tuttavia questo è solo il primo grado dell'argomentazione, che immediatamente ci conduce su un piano ulteriore, che non smentisce il primo ma lo ricalifica profondamente. Lo ricalifica, perché esso ci appare improvvisamente in una luce del tutto differente: quella stessa naturale passione, quella stessa incoercibile natura, acquisisce un nuovo significato *in quanto* è posta all'interno dello spazio politico; o meglio, scopriamo che in realtà *quel (nuovo) significato è la sua (unica possibile) realtà*. L'ambizione, afferma Machiavelli, subentra subito, non appena ci viene «tolto [...] il combattere per necessità». Ora l'ambizione è

una passione consistente nel fatto che gli uomini «possono desiderare ogni cosa, e non possono conseguire ogni cosa», da cui la «mala contentezza», l'inquietudine e quindi l'inimicizia, la guerra, il variare della fortuna. Dunque l'ambizione, cioè il desiderio come eccedente la potenza, pur essendo (astrattamente) universale, non c'è (storicamente) sempre, ma solo in determinate circostanze, precisamente quando è venuta meno la *necessità* di combattere. Fino a quando gli uomini sono *costretti* a lottare per affermare la propria libertà, per impedire ad altri di schiacciarli e cancellarli (in quanto uomini), il loro desiderio corrisponde perfettamente al loro essere, l'ambizione alla potenza, e funziona pertanto *virtuosamente*. Dunque la naturalità del desiderio assume due valori *opposti*, secondo le circostanze: virtuoso e vizioso.

Ora, queste *circostanze* (l'essere o meno costretti a lottare) sono i *rapporti di potere*: Machiavelli discute, in questo capitolo, della lotta tra Plebe e Senato, in particolare dell'imposizione della legge agraria come segno dell'ambizione della prima. Dunque la Plebe sperimenta la *smisuratezza* del proprio desiderio solo *dopo* essere uscita dalla *necessità* di lottare per affermare il proprio diritto a esistere, e corrode gradualmente le basi della repubblica. Se l'ambizione è la natura dell'uomo, questa natura esiste solo nel rapporto di potere che la definisce. Questa affermazione è tanto vera, che mentre lungo il capitolo Machiavelli stigmatizza con toni quasi moralistici l'ambizione della Plebe, alla fine, in modo quasi sorprendente, rileva che è stata proprio *questa* ambizione a far sì che Roma divenisse «serva» solo dopo trecento anni e non molto prima, perché fu proprio l'ambizione della Plebe che «frenò» costantemente l'ambizione, *contrapposta e molto più pericolosa*, dei grandi:

Tale, adunque, principio e fine ebbe la legge agraria. E benché noi mostrassimo altrove<sup>121</sup>, come le inimicizie di Roma intra il Senato e la Plebe mantenessero libera Roma, per nascere, da quelle, leggi in favore della libertà; e per questo paia disforme a tale conclusione il fine di questa legge agraria; dico come, per questo, io non mi rimuovo da tale opinione: perché gli è tanta l'ambizione de' grandi, che, se per varie vie ed in vari modi ella non è in una città sbattuta, tosto riduce quella città alla rovina sua. In modo che, se la contenzione della legge agraria penò trecento anni a fare Roma serva, si sarebbe condotta, per avventura, molto più tosto in servitù, quando la plebe, e con questa legge e con altri suoi appetiti, non avesse sempre frenato l'ambizione de' nobili (*Opere*, p. 120A-B).

Questo argomento conferma un punto: nei *Discorsi* Machiavelli ragiona sulle passioni come *sempre* dislocate in uno specifico rapporto di potere, e pertanto tali da acquisire il loro *vero* significato solo entro questo rapporto. Va sottolineato il termine «vero», qui assolutamente pregnante: nello spazio della Repubblica romana non c'è una posizione privilegiata, il cui diritto (o torto) sia definito *prima* della lotta, ma ciascuna delle posizioni in campo acquisisce il proprio, dunque la propria *relativa* verità, dal modo in cui si articola nel rapporto di potere e, lasciandosi determinare da esso, lo ridefinisce. Così, in questo caso la Plebe incorre sì nel vizio dell'ambizione, in quanto lotta per il desiderio di avere più di quello che può avere, ma questa sua ambizione è al contempo anche una virtù, in quanto solo una feroce lotta per il potere è in grado, confrontandosi con un contrapposto desiderio, di dare un termine all'ambizione dei grandi<sup>122</sup>. La Plebe, come del resto il Senato, non è virtuosa o viziosa in quanto abbia buone o cattive intenzioni, ma le sue intenzioni acquisiscono forma reale solo nell'attuarsi storico del confronto con il Senato, e mai in una ideale trasparenza precedente la storia.

Va notato che questa posizione teorica interagisce con, e sta accanto a quella data dal filopopolarismo di Machiavelli, secondo una versione del repubblicanesimo che lo identifica con l'idea del «governo largo»<sup>123</sup>. Da questo punto di vista sono significativi due passaggi, entrambi molto noti. Nel primo di essi, nel IX del *Principe*, Machiavelli afferma che

in ogni città si trovano questi dua umori diversi: e nasce, da questo, che il populo desidera non essere comandato né oppresso da' grandi e li grandi desiderano comandare e opprimere il populo; e da questi dua appetiti diversi nasce nelle città uno de' tre effetti, o principato o libertà o licenzia<sup>124</sup>.

Qui Machiavelli si schiera col popolo contro i grandi. Poco oltre afferma anche che «quello del popolo è piú onesto fine che quello de' grandi, volendo questi opprimere, e quello non essere oppresso»<sup>125</sup>. Il popolo ha insomma uno statuto e un ruolo storico-morale superiore a quelli dei grandi, e tale in via preliminare: una sorta di missione storica. Il repubblicanesimo veste i panni del moralismo.

L'altro passo è (*Discorsi*, I.lv) la nota presa di posizione contro i «gentiluomini»:

E per chiarire questo nome di gentiluomini quale e' sia, dico che gentiluomini sono chiamati quelli che oziosi vivono delle rendite delle loro possessioni abbondantemente, senza avere cura alcuna o di coltivazione o di altra necessaria fatica a vivere. Questi tali sono perniziosi in ogni republica ed in ogni provincia; ma piú perniziosi sono quelli che, oltre alle predette fortune, comandano a castella, ed hanno sudditi che ubbidiscono a loro. Di queste due spezie di uomini ne sono pieni il regno di Napoli, Terra di Roma, la Romagna e la Lombardia. Di qui nasce che in quelle provincie non è mai surta alcuna republica né alcuno vivere politico; perché tali generazioni di uomini sono al tutto inimici d'ogni civiltà (*Opere*, pp. 137B-38A).

Sono, queste, tracce, significative in quanto tali, ma che sarebbe errato assumere come posizione dominante. Infatti negli stessi argomenti usati nei due passi sono presenti elementi che *ripensano* l'ostilità ideologica in termini nuovi, alla luce dei quali essa non ha piú senso, perché ciascuna delle parti si vede sottrarre la ragione o il torto come dati *a priori*, risultando essi invece esclusivamente dal modo in cui si articola storicamente il conflitto, e dal modo in cui ciascuno dei due «umori» partecipa del potere. Infatti la definizione del «piú onesto fine» è legata proprio a ciò che lo rende tale, vale a dire l'opposizione rispetto al prepotere dei grandi, restando aperta la via alla possibile specificazione di una «ambizione» del popolo stesso; e d'altra parte l'ostilità verso i gentiluomini è sí motivata dalla loro improduttività, ma anche legata specialmente al loro sottrarsi alla dialettica politica con il costituire uno Stato a sé, con sudditi armati e territorio<sup>126</sup>.

Insomma, se anche Machiavelli si schiera politicamente con l'interesse di base (cioè astratto, puro) del popolo contro quello dei grandi, ciò che per lui conta è *il modo* effettivo in cui questo interesse si concretizza nella vita politica. Il modello di virtù non sono pertanto né il popolo, né i grandi, ma la dialettica che si instaura nella «republica». È questa dialettica – cioè la storia nel suo farsi – che può essere o meno virtuosa e non i suoi attori, e neppure la loro relazione, astrattamente presi. All'elaborazione teorica di questo modello di storicità, e alla conseguente messa in rilievo della figura del singolo (il fondatore o rifondatore dotato della «virtù eccessiva» che verrà poi, nel terzo Libro, attribuita a Scipione e Annibale) come il luogo dal quale solamente può, logicamente e storicamente, avere inizio la vita politica, è dedicato il primo Libro dei *Discorsi*, in particolare il blocco di capitoli dal quarto al diciottesimo, vale a dire parte di quel che rimane della prima redazione dei *Discorsi* stessi, ovvero (come ritiene qualcuno) dell'opera sulle repubbliche, che Niccolò interruppe per dedicarsi alla stesura del trattatello *De principatibus*. Non è qui il luogo per seguire nemmeno a grandi linee questo percorso, e i rilevanti problemi filologici che questa parte del testo presenta<sup>127</sup>; non si può però tralasciare di ricordare che il risultato di questa elaborazione, che ritroviamo nel *Principe* nella figura del fondatore di Stati, si trova nel trattatello in una situazione in cui ancora si dibatte con il naturalismo del «riscontro», cioè con il modello teorico a cui Niccolò doveva inevitabilmente pensare (perché l'unico disponibile) nel momento in cui poneva l'accento sul problema dell'azione del grande individuo storico. In altri termini: se il primo Libro dei *Discorsi* elabora una teoria della storicità che toglie di mezzo non solo il repubblicanesimo come ideologia politica, ma anche, e soprattutto, lo schema di una storia senza storia, come veniva pensata nei *Ghiribizi*, facendo delle passioni la sostanza duttile della vita storica; tuttavia, per il lato che rinvia alla necessità di un «fondatore», quel testo richiede ancora un'esplicitazione (essendo tuttavia gli elementi già tutti presenti) che non avverrà se non nel terzo Libro, con il ritorno, guarda caso, agli esempi già usati nel 1506 in chiave esattamente opposta: Annibale e Scipione.

Che quegli elementi siano presenti già tutti in *Discorsi*, I.iv-xviii, può essere mostrato in breve prendendo in esame il capo quarto, «Che la disunione della Plebe e del Senato romano fece libera e potente quella republica», un testo estremamente complesso, di cui riprendo qui l'essenziale:

Io dico che coloro che danno i tumulti intra i Nobili e la Plebe, mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma [...] e che c' non considerino come e' sono in ogni republica due umori diversi, quello del popolo, e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro, come facilmente si può vedere essere seguito in Roma; perché da' Tarquini ai Gracchi, che furano più di trecento anni, i tumulti di Roma rade volte partorivano esilio e radissime sangue. [...] Ogni città debbe avere i suoi modi con i quali il popolo possa sfogare l'ambizione sua, e massime quelle città che nelle cose importanti si vogliono valere del popolo: intra le quali, la città di Roma aveva questo modo, che, quando il popolo voleva ottenere una legge, o e' faceva alcuna delle predette cose, o e' non voleva dare il nome per andare alla guerra, tanto che a placarlo bisognava in qualche parte sodisfarli. E i desiderii de' popoli liberi rade volte sono perniciosi alla libertà, perché e' nascono, o da essere oppressi, o da suspizione di avere ad essere oppressi (*Opere*, p. 82B-83A).

Il periodo compreso tra i Tarquini e i Gracchi (cioè tra la cacciata dei re e la legge agraria) corrisponde all'età aurea della Repubblica romana, definita da ciò, che in essa la «disunione» aveva per effetto la libertà *di tutti* e non la servitù di una parte, o di tutti a causa dello straniero. «Libera e potente» è un binomio inscindibile: non c'è repubblica potente che non sia libera, perché solo il popolo può farla potente, ma solo dando sfogo alla sua «ambizione» sarà possibile impegnarlo nell'opera di accrescimento della potenza della *res publica*. Questa dialettica è virtuosa, dunque, perché permette di «sfogare l'ambizione» del popolo senza che questa ambizione prevarichi, ma contenendola entro i limiti di contrasto del potere *maggiore* del senato. Si ha così un sempre rinnovato riequilibrio di uno squilibrio, che apre le porte a un ulteriore squilibrio; una instabilità strutturale che ci fa apparire l'età aurea della Repubblica come una costante trasformazione, una *struttura del divenire* e non della stasi; una struttura, inoltre, che organizza il divenire verso l'autodissoluzione. Infatti ogni «sfogo» dell'ambizione plebea segna il riordino di un eccesso rispetto alla potenza reale di quest'ultima, come viceversa l'ambizione dei grandi è costantemente preminente rispetto alla potenza<sup>128</sup>.

La domanda che va posta a questo punto è se esista un equivalente, a livello collettivo, della «virtù eccessiva»; se cioè esista un modo nel quale sia possibile che il collettivo e non solo l'individuo trovi una forma di emancipazione dal giogo delle passioni. Ora, è chiaro che emanciparsi *collettivamente* dal giogo delle passioni significa fare in modo che la difficile e delicata dialettica tra necessità e libertà, tra potenza e desiderio, non si spezzi; ma tenere viva questa dialettica significa far sì che essa, come a Roma, produca «libertà» e non divisione, e la libertà vuol dire «potenza», ma non più, ora, nel senso individuale, bensì in quello specificamente *collettivo*: la potenza collettiva è l'espressione di una libertà collettiva, cioè dell'essere la «moltitudine» partecipe attivamente della vita, dunque della potenza dello Stato, perché il rapporto di potere (e il significato di esso) tra Senato e Plebe non è definito assolutamente, ma esige, da una parte e dall'altra, la lotta per la sua costante ridefinizione.

L'equivalente collettivo della «virtù eccessiva» dunque non è l'estensione alla moltitudine della virtù del principe/capitano. Ciò non ha senso, perché la moltitudine si definisce prospetticamente (e politicamente) come non-principe e non-capitano. L'equivalente è invece un *funzionamento* della dialettica potenza/desiderio che fa sì che l'esito di essa sia la *potenza collettiva*; ed esattamente come la virtù eccessiva non è un modo per uscir fuori dalle passioni, nemmeno temporaneamente, ma per farle funzionare in modo virtuoso, e sia pur sempre in presenza del rischio del fallimento; anche la virtù/potenza collettiva non è una liberazione dalle passioni, ma un loro funzionamento virtuoso, definito anch'esso dalla precarietà.

La struttura della libertà è pertanto qualcosa di fragile, come esplicherà d'altronde il già

ricordato capo LXXXVII. Rispetto a quell'analisi, qui (I,iv) troviamo però un elemento di discriminazione nel riferimento ai «desiderii de' popoli liberi» che «rade volte sono perniziosi alla libertà, perché e' nascono, o da essere oppressi, o da suspizione di avere ad essere oppressi». Questa specificazione è importante: essa distingue tra desideri dei popoli liberi e desideri dei popoli non liberi. Solo i primi restano *aderenti* alla potenza, riluttando a sfuggire verso l'ambizione, e ciò corrisponde appunto alla resistenza all'oppressione non solo come situazione, ma come l'ideologia corrispondente: come *ideologia della libertà*. L'ideologia della libertà è l'ideologia della repubblica, della preminenza del bene comune su quello individuale: è un chiaro rinvio alla religione politica degli antichi come dimensione di una *pedagogia ed esperienza* di massa della libertà, come verrà trattato da *Discorsi*, I,xi in avanti<sup>129</sup>.

Con l'ideologia-religione si ha come un *raddoppiamento* del luogo della politica, che consisterà pertanto di un rapporto di forze e di una rappresentazione dello stesso: mentre nel primo caso l'adesione di potenza e ambizione è affidata al riequilibrio in virtù della *logica cieca* del rapporto stesso (che con forza sempre minore riassorbe, di volta in volta, la solitaria fuga in avanti dell'ambizione), nel secondo abbiamo invece un *intervento cosciente* sul rapporto e sulla sua natura (virtuosa o corrotta); non c'è solo il rapporto di forze, ma c'è il rapporto più il controllo di esso; i due «umori» vengono affiancati da agenti individuali, che investono la propria intelligenza in una costruzione storica che abbracci l'intero corpo politico. Si apre qui una dimensione ulteriore dell'analisi machiavelliana, quella che pensa la religione come luogo in cui, *in modo indissolubile*, attraverso spiccate figure individuali i grandi esercitano il proprio *dominio* (si veda l'accorta politica di Numa in I,xi o i riferimenti all'accorto uso politico della religione in I,xiii e xiv), e la plebe vive concretamente nella dimensione della *libertà*.

La religione, come dimensione dell'esistenza storica, è il terreno sul quale si svolge la lotta tra contrapposte «ambizioni», che segna la vita (e la morte) della Repubblica romana. Sul terreno religioso la lotta tra i due umori si esprime come conflitto mai risolto tra una logica *istitutiva*, quella del fondatore-uno, che si prolunga nel legislatore e nel blocco grandi-sacerdoti-condottieri, in quanto saggi governanti e non in quanto tiranni; e una logica *costitutiva*, che è l'espressione della concreta vita della plebe nella sua immediatezza e nella sua mediazione storica, che comprende la prassi popolare — come la guerra, i tumulti, la secessione —, l'acquisizione di proprie magistrature, ma anche la possibilità di trovare nella stessa prassi sacerdotale un'espressione delle *proprie* esigenze. Gli atti di governo, esattamente come gli atti religiosi (data l'unità di religione e politica presso i Romani), sono portatori di *entrambe le logiche*, e solo in quanto questa compresenza resti realmente viva, resta viva la Repubblica, cioè resta viva la dialettica virtuosa tra ambizione e potenza. Dunque per Machiavelli la religione, in quanto ideologia, è un *documento* della differenza politica (il rapporto di potere), della lotta che in essa si svolge, e della sua natura (virtuosa o meno); ma è anche, al contempo, *momento* di questa lotta, parte attiva nel suo svolgimento. Inoltre, giungendo a condizionare le stesse passioni («i desiderii de' popoli liberi rade volte sono perniziosi alla libertà»), la religione in quanto politica si dispone su di un livello più fondamentale della politica in ogni altra sua forma (militare, giuridica, ecc.), perché è l'unica ideologia capace di coinvolgere il corpo politico nella sua interezza, riuscendo pertanto ad aderire alla sua vita in ogni singolo momento (momento costitutivo), e a ricondurla pertanto in unità sintetica (momento istitutivo). Una volta che questa tensione sia stata spezzata (dal fatto che gli oracoli «cominciarono [...] a parlare a modo de' potenti, e [...] questa falsità si fu scoperta ne' popoli»<sup>130</sup>), l'incredulità che ne nasce, e la conseguente indisciplina («diventarono gli uomini increduli, ed atti a perturbare ogni ordine buono»), non è più emendabile su un altro terreno, sia esso quello della norma e della pena, sia esso quello del potere in quanto strumento terroristico; perché la scomparsa della «fede» non è qualcosa di esteriore, ma segna il venir meno dell'adesione della politica (pur nella sua conflittualità) alla vita e inaugura la «corruzione»<sup>131</sup>.

Come si vede, la figura del fondatore è per un verso legata al concetto di «virtù eccessiva», per un altro al rapporto tra religione e politica. Non a caso Machiavelli pone i fondatori di religioni



davanti ai fondatori di Stati<sup>132</sup>, e non a caso il limite di Gerolamo Savonarola sta per Machiavelli non nell'ostilità ideologica, pur testimoniata da quello straordinario documento che è la lettera scritta da un ventinovenne Niccolò a Ricciardo Becchi<sup>133</sup>, e nemmeno nell'aver egli persuaso il «popolo di Firenze [...] che parlava con Dio»<sup>134</sup> (la stessa cosa aveva fatto Numa, e la religione da lui introdotta «fu intra le prime cagioni della felicità di quella città»<sup>135</sup>), ma nell'aver egli coperto con quella veste pubblica-universale un interesse privato-parziale, l'interesse della propria parte. Savonarola ha usato sistematicamente l'universale per coprire gli interessi di una sola parte, ha cioè espunto il momento costitutivo, riducendo la religione – e con essa la politica intera, l'esercizio del potere – al solo momento istitutivo; ha ridotto l'apparenza a illusione<sup>136</sup>. Questa diagnosi è salda nella mente del Machiavelli: già presente nella sostanza nella lettera al Becchi, viene pienamente esplicitata nei *Discorsi*:

Perché io non credo che sia cosa di più cattivo esempio in una republica, che fare una legge e non la osservare; e tanto più, quanto la non è osservata da chi l'ha fatta. Essendo Firenze, dopo al 94, stata riordinata nello stato suo con lo aiuto di frate Girolamo Savonerola, gli scritti del quale mostrono la dottrina, la prudenza, e la virtù dello animo suo; ed avendo, intra le altre costituzioni per assicurare i cittadini, fatto fare una legge, che si potesse appellare al Popolo dalle sentenzie che, per casi di stato, gli Otto e la Signoria dessono; la quale legge persuase più tempo, e con difficoltà grandissima ottenne; occorse che, poco dopo la confermazione d'essa, furono condannati a morte dalla Signoria, per conto di stato, cinque cittadini; e volendo quegli appellare, non furono lasciati, e non fu osservata la legge. *Il che tolse più riputazione a quel frate, che alcuno altro accidente*: perché, se quella appellazione era utile, e doveva farla osservare, se la non era utile, non doveva farla vincere. E tanto più fu notato questo accidente, quanto che il frate, in tante predicazioni che fece poi che fu rotta questa legge, non mai o dannò chi l'aveva rotta, o lo scusò; come quello che dannare non la voleva, come cosa che gli tornava a proposito, e scusare non la poteva. *Il che avendo scoperto l'animo suo ambizioso e partigiano, gli tolse riputazione, e dettegli assai carico*<sup>137</sup>.

Ciò che toglie «riputazione» e dà «carico» al Savonarola – l'emergere, nella crucialità di un caso, agli occhi dell'universale della sua vera partigianeria – è l'esatto opposto della situazione esemplificata nella lettera al Vettori del 5 gennaio 1514 («chi è tenuto savio il dì, non sarà mai tenuto pazzo la notte; et [...] chi è stimato huomo da bene, et che vaglia, ciò che e' fa per allargare l'animo e vivere lieto, gli arreca honore et non carico»<sup>138</sup>), in cui la reputazione è, all'opposto, l'apparire della vera grandezza d'animo<sup>139</sup>.

La religione, raddoppiamento della politica, si raddoppia così a sua volta: ciò che, semplicemente, vuol dire che anche da questa parte viene esclusa da Machiavelli la possibilità di attingere un luogo dal quale sia possibile controllare la storia dall'esterno, una volta per tutte: perchè la religione, momento di controllo delle passioni, cioè della politica, non è neutro, ma è parte a sua volta di quella dinamica conflittuale che è la politica, e come tale destinata a deperire e corrompersi.

## NOTE ALL'INTRODUZIONE

<sup>1</sup> Il riferimento è alla celebre lettera a Francesco Vettori del 10/12/1513: «et per questa cosa, quando la fussi letta, si vedrebbe che quindici anni che io sono stato a studio all'arte dello stato, non gl'ho né dormiti né giuocati» (in N. Machiavelli, *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Firenze: Sansoni 1971, p. 1160B; salvo diversa indicazione, si citerà da questa edizione, con *Opere* seguito dal numero di pagina e colonna, su cui cf. E. Raimondi, «Il sasso del politico», in *id.*, *Politica e commedia*, Bologna: il Mulino 1998<sup>2</sup> [1972<sup>1</sup>], pp. 37-43. Cf. anche la lettera al Vettori del 9/4 dello stesso anno (in *Opere*, p. 1131B).

Tutti i corsivi nei testi di Machiavelli sono miei (F.F.).

<sup>2</sup> Come invitava a fare Benedetto Croce: «Machiavelli e Vico: la politica e l'etica», in *id.*, *Elementi di politica* [1925], poi raccolto in *id.*, *Etica e politica* [1931], Roma-Bari: Laterza 1967, p. 207; e *Storia dell'età barocca in Italia. Pensiero - Poesia e letteratura - Vita morale*, Bari: Laterza 1929, pp. 71-98.

<sup>3</sup> In questa direzione si possono ricordare: E. Garin, *Machiavelli pensatore*, conferenza tenuta a Firenze l'8 novembre 1969, Firenze: Amministrazione provinciale di Firenze 1969; N. Badaloni, «Natura e società nei 'Discorsi' di Machiavelli», in AA. VV., *Il pensiero politico di Machiavelli e la sua fortuna nel mondo* (Atti del convegno, Sancasciano-Firenze, 28-29 settembre 1969), Firenze: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 1969, pp. 155-72; M. Zanardi, «Note su Machiavelli filosofo», in *il Centauro*, IV (1984), n. 11/12, pp. 243-55; M. A. Granada, *Cosmologia, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Barcelona: Editoriale Anthropos 1988, cap. 1, 4, 5.d, 6.d.

<sup>4</sup> Cf. la lettera del 17/12/1517 a Lodovico Alamanni: «do ho letto ad questi di Orlando Furioso dello Ariosto, et veramente el poema è bello tuoto, et in di molti luoghi mirabile. Se si truova costì, raccomandatemi ad lui, et ditegli che io mi dolgo solo che, havendo ricordato tanti poeti, che m'habbi lasciato indietro come un cazo, et ch'egli ha facto ad me quello in sul suo Orlando, che io non farò a lui in sul mio Asino» (*Opere*, pp. 1194B-95A).

<sup>5</sup> Cf. L. Althusser, *Machiavelli e noi* [1971-76], trad. it. di M. T. Ricci, Roma: manifestolibri 1999, pp. 33-36; ma prima ancora Gramsci (cf. *infra*, la nota 46).

<sup>6</sup> Croce, «Machiavelli e Vico: la politica e l'etica», cit., p. 205. La stessa posizione è stata ribadita da Croce più tardi in «Il concetto filosofico della storia della filosofia» [1940], in *id.*, *Filosofia, poesia, storia*, Milano-Napoli: Ricciardi 1951, p. 124; e in «Prima del Machiavelli», in *id.*, *Discorsi di varia filosofia*, II, Bari: Laterza 1945, p. 213.

<sup>7</sup> F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, XV.16; ed. a cura di G. Melli Fioravanti, Milano: Rizzoli 1983, p. 635. Un inquadramento delle pagine dedicate a Machiavelli nella *Storia* nel contesto degli studi machiavelliani dell'epoca in G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari: Laterza 1995, pp. 414-19.

<sup>8</sup> Croce, «La questione del Machiavelli» [1949], in *id.*, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari: Laterza 1952, pp. 164-76, qui 176. L'occasione dello scritto, uscito in uno dei «Quaderni de 'La Critica'», era lo «scontento» dell'Autore di fronte ai «parecchi libri, italiani e stranieri» che venivano uscendo sul Machiavelli (ivi, p. 164).

<sup>9</sup> Sulla nozione di verità nella politica (in quanto diversa dalla storia politica della verità) cf. E. Balibar, «Politique et vérité», in *id.*, *La crainte des masses. Philosophie et politique avant et après Marx*, Paris: Galilée 1997, pp. 251-79 (in questo volume Balibar raccoglie anche i suoi saggi su Spinoza, a cui peraltro quello citato non appartiene; il testo in questione non è compreso nella scelta del volume uscita con lo stesso titolo in trad. it. presso Mimesis [Milano] per la cura di A. Catone); sulla «costituzione» politico-teorica come sinonimo di processo materialistico cf. A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano: Feltrinelli 1981. Più tardi lo stesso Negri ha tentato una (per la verità non troppo felice) ricostruzione del pensiero di Machiavelli sulla base di questa categoria: *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Varese: SugarCo 1992, cap. I. Un'interessante, acuta concettualizzazione filosofica della verità, che presenta profonde analogie con quella di Balibar, nonostante il punto di partenza molto diverso, è quella di V. Schürmann, *Das Praxiskriterium der Wahrheit. Zum Verhältnis von philosophischem Marxismus und pyrrhonischem Skeptizismus*, Bremen: Reihe «Bremer Philosophica» 1998.

<sup>10</sup> Da questo punto di vista è fondamentale *Discorsi*, I, iv: «Che la disunione della Plebe e del Senato romano fece libera e potente quella repubblica», dove si discute di Roma come «repubblica tumultuaria». Qui Machiavelli si distacca dall'organicismo politico, sia repubblicano, sia aristocratico, sia infine quello paternalistico della «signoria» medicea. Sul repubblicanesimo cf. R. von Albertini, *Firenze dalla repubblica al principato. Storia e coscienza politica* [1955], trad. it. di C. Cristofolini, Torino: Einaudi 1970, e Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno* [1978], trad. it. di G. Ceccarelli, Bologna: il Mulino 1989, I: *Il Rinascimento*, pp. 143-316; Ph. Pettit, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo* [1997], trad. it. di P. Costa, Milano: Feltrinelli 2000; Q. Skinner, *La libertà prima del liberalismo*, trad. it. di M. Geuna, Torino: Einaudi 2000. Sull'originalità di Machiavelli cf. Skinner, *Machiavelli* [1981], trad. it. di A. Colombo, Milano: Dall'Oglio 1982, pp. 88 s. e ora T. Ménessier, «Ordini e tumulti selon Machiavel», in *Archives de philosophie*, LVII (1999), n. 2 (fasc. su Machiavel: la maîtrise de l'urgence), pp. 221-39, qui 227 s. In generale si veda AA. VV., *Machiavelli and Republicanism*, a cura di G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli, Cambridge: Cambridge Un. Press 1990.

<sup>11</sup> Uso il termine 'apparenza' in modo solo parzialmente coincidente con quello definito da L. Vissing (*Machiavel. La politique de l'apparence*, Paris: Puf 1986), secondo il quale Machiavelli codificherebbe la politica come territorio

dell'«apparenza» in quanto strutturalmente legata all'«illusione». Quest'ultima Vissing la definisce, facendo appello al campo lessicale della prospettiva pittorica (punto di vista, effetto ottico, proiezione), nei termini del Gombrich di *Art and Illusion*, come effetto di suggestione prodotto da un'immagine fatta di segni convenzionali, e pertanto priva di un rapporto *essenziale* con la realtà (ivi, pp. 36 s.). In questo modo l'apparenza teorizzata da Machiavelli verrebbe ad essere una maschera della realtà, produzione di una distanza strutturale tra il reale e l'«effettuale», laddove quest'ultimo è il reale + le tecniche illusionistiche che lo plasmano prospetticamente secondo la convenienza delle parti politiche di volta in volta in gioco (ivi, p. 72). Il risultato di ciò è l'impossibilità, secondo Vissing, di «tracciare [...] delle frontiere tra l'inganno e il parere» (ivi, p. 76). Ma il pensiero di Machiavelli è tutto rivolto nella dimensione contraria, come d'altronde è stato riconosciuto da un'ampia tradizione interpretativa, che ha fissato il criterio della stabilità del potere *in ultima istanza* nell'effettiva libertà (e dunque nell'aderenza della forma costituzionale alla sostanza reale della vita politica), e non nella tecnica di controllo (cioè nella capacità di tenere questi due piani separati). Cf J. H. Whitfield, *Machiavelli*, Oxford: Basil Blackwell 1947, pp. 80 s.

Di apparenza si parlerà dunque in queste pagine tenendo conto della sua duplice dimensione di illusione consapevolmente prodotta, da un lato, e di venire-alla-luce di una realtà nello specchio (*sempre* deformante) della congiuntura (dove la congiuntura comprende *anche*, eventualmente, l'illusione *consapevolmente* procurata). Questa accezione è sì radicata nel linguaggio politico e artistico (il rinvio di Vissing alla prospettiva è pertinente), ma aggetta anche verso una dimensione metafisica, che verrà esplicitata dopo Machiavelli da una tradizione che ha in Giordano Bruno il suo esponente principale. Sul nesso tra apparenza della verità e rapporto di potere cf il cap. 3 del secondo saggio.

<sup>12</sup> Mi riferisco alla celebre lettera del 9 marzo 1498 sulle due prediche sull'*Esodo* tenute da Savonarola nel convento di San Marco, su cui si vedano F. Chabod, «Il segretario fiorentino» [1953], in *id.*, *Scritti su Machiavelli*, Torino: Einaudi 1964, pp. 267-73, e G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Bologna: il Mulino 1993<sup>3</sup> [1958<sup>1</sup>, 1980<sup>2</sup>], I, pp. 25-39. Cf anche B. Guillemin, *Machiavel. L'anthropologie politique*, Genève: Droz 1977, pp. 17-27, ed E. Garin, «Girolamo Savonarola» [1954], in *id.*, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze: Sansoni 1961, pp. 183-200.

<sup>13</sup> La prima parte, ma non la seconda, di quest'ultima frase potrebbe essere condivisa da Mario Martelli, che nell'importante saggio introduttivo («Il buon geometra di questo mondo») all'edizione di *Tutte le opere* da lui curata, cit., pp. XI-XLVII, insiste con convinzione e ricchezza di argomenti sul platonismo di Machiavelli, che lo condurrebbe a istituire costantemente una polarità tra regola e sua necessaria incarnazione nel caso particolare, che serve da mero supporto materiale della prima. Martelli ha senz'altro ragione nel rivendicare l'antiempirismo metodologico del Segretario (che, sia detto di passaggio, lo accomuna a un altro irregolare come Leonardo da Vinci); tuttavia non sembra rendersi conto del fatto che esso non equivale affatto alla tesi, da lui anche sostenuta, dell'assenza di una crescita del sistema machiavelliano dopo il 1498. Nel quadro di una forte continuità metodologica (e qui Martelli ha perfettamente ragione), quello di Machiavelli è pur sempre un itinerario, una ricerca (e qui hanno ragione Chabod e Sasso).

Rispetto agli uni e all'altro va qui aggiunto che l'incarnarsi della regola *a priori* nel caso concreto non è una mera *esecuzione*, ma la produzione di una novità teorica, consistente in una nuova concezione della universalità dell'universale.

<sup>14</sup> Mi sembra importante in questa direzione il seguente giudizio, contenuto nel fondamentale saggio di Alberto Tenenti su «La religione di Machiavelli» [1969], in *id.*, *Credenze, ideologie, libertinismi tra Medio Evo ed Età Moderna*, Bologna: il Mulino 1978, pp. 175-219, qui 219: «L'apporto del pensiero machiavelliano alla civiltà europea consisteva nella negazione della possibilità di attribuire un valore assoluto, metafisico, a ciò che era semplicemente, interamente e soltanto umano. D'ora innanzi, se voleva credere, l'uomo doveva farlo a proprio rischio e pericolo, a proprie spese, non più riposandosi sulla garanzia di un Dio o di una Rivelazione. Tutto era mortale, le comunità e le fedi come gli individui. Ma proprio come questi ultimi si affermavano solo facendo mostra di una propria 'virtù', le prime dovevano saper trovare delle fedi alla loro misura». Cf anche U. Dotti, *Niccolò Machiavelli. La fenomenologia del potere*, Milano: Feltrinelli 1979, pp. 85-100.

<sup>15</sup> È evidente il dissenso rispetto alla lettura di G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, cit., partic. vol. I, pp. 552 ss. Mette in luce invece questa dimensione Tenenti, *op. cit.*, pp. 183 s., 190, 218 s.

<sup>16</sup> Cf F. Chabod, «Del 'Principe' di Niccolò Machiavelli», in *Nuova Rivista Storica*, IX (1925), pp. 35-71, 189-216, 437-73; ora in *id.*, *Scritti su Machiavelli*, cit., pp. 29-135, qui 108-35; Procacci, *Machiavelli nella cultura europea*, cit., cap. V, per le reazioni cattoliche (Possevino, Bozio, Ribadeneyra), e pp. 132 s., 221-24, per quelle protestanti; mentre per gli aspetti inglesi, molto importanti, cf F. Raab, *The English Face of Machiavelli. A changing Interpretation 1500-1700*, London: Routledge & Kegan Paul 1964. Altri contributi settoriali sono rinvenibili in vari saggi nel volume *Machiavelli and Republicanism*, cit.

<sup>17</sup> Anche se, quasi involontariamente, talvolta emerge con grande chiarezza quale sia la reale posta in gioco, come è il caso della frase d'esordio della confutazione certamente più superficiale e in malafede, l'*Antimachiavel* (1740) di Federico II di Prussia: «Le Prince de Machiavel est en fait de morale ce qu'est l'ouvrage de Spinoza en matière de foi» (cit. in Procacci, *op. cit.*, p. 276).

<sup>18</sup> Si veda, a puro titolo di esempio, il recente volume di M. Viroli, *Il sorriso di Niccolò. Storia di Machiavelli*, Roma-Bari: Laterza 1998, *passim*.

<sup>19</sup> La figura di Shakespeare non è stata studiata specificamente come momento della fortuna di Machiavelli; si veda comunque la rassegna di M. Praz, *Machiavelli e gli inglesi dell'epoca elisabettiana*, Firenze: Vallecchi 1930 (che



rielabora una conferenza del 1928; su Shakespeare pp. 36-38); sulla prima recezione inglese cf gli studi citt. di Procacci (*Machiavelli nella cultura europea*, pp. 213-51, 267-74) e Raab (*The English Face*, pp. 51-76), ma anche N. Orsini, *Bacone e Machiavelli*, Genova: Emiliano Degli Orfini 1936.

È da notare il fatto che l'Inghilterra, a differenza della Francia, conobbe nel tardo Cinquecento una notevolissima corrente di pensiero filo-machiavelliana e cripto-machiavelliana: si pensi al circolo di intellettuali, poeti, militari riuniti attorno al filo-ugonoto sir Philip Sidney (Christopher Marlowe, Gabriel Harvey, Edmund Spenser, sir Walter Raleigh), o anche a quella singolare figura di tipografo-intellettuale che era John Wolf, l'editore (semiclandestino) delle opere di Machiavelli a Londra, o anche agli esuli italiani in Inghilterra per motivi religiosi, come Alberico Gentili, che diverrà professore a Oxford, o Giacomo Castelvetro, tutti in contatto col Sidney. Con quel circolo (a Sidney dedica *Lo spaccio della bestia trionfante*) entrerà in contatto durante il suo soggiorno londinese anche Giordano Bruno. Degli uomini riuniti attorno al Sidney ha scritto Procacci (*op. cit.*, p. 226) che si tratta di «autentici elisabettiani [...] consapevoli e fieri di essere 'moderni' e di vivere in un'età di grandi trasformazioni e di grandi prospettive e per questo impegnati nella ricerca e nella definizione di nuovi valori e di nuovi modelli di convivenza per il loro tempo e per il loro paese». «Ciò che soprattutto li accomunava era la loro spregiudicatezza mentale, la loro curiosità verso le nuove idee, anche le più ardite, e le nuove scienze». Su questo ricchissimo e vitalissimo sfondo politico, scientifico e letterario vanno intese le interpretazioni secentesche, e *simpatetiche*, di Francis Bacon (su cui si veda l'importante studio di Orsini, *Bacone e Machiavelli*, cit.) e di James Harrington, che è stato giudicato «il maggiore e più acuto interprete di Machiavelli di tutti i tempi» (Procacci, *op. cit.*, p. 235). Su questo stesso sfondo va anche collocata la certo non simpatetica esperienza shakespeariana di Machiavelli, su cui tornerò subito.

Sulla «tradizione atlantica», harringtoniana, si veda ora J. G. A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone* [1975], trad. it. di A. Prandi, Bologna: il Mulino 1980, ma anche Negri, *Il potere costituente*, cit., cap. II.

<sup>20</sup> Questo dramma, insieme al *Macbeth*, è stato analizzato nel suo rapporto con il *Principe* da J. Kott, *Shakespeare nostro contemporaneo* [1961], trad. it. di V. Petrelli, «Prefazione» di M. Praz, Milano: Feltrinelli 1964, pp. 5-55 e 79-91. Il suggerimento di Kott è stato raccolto da Dotti (*Niccolò Machiavelli. La fenomenologia del potere*, cit.), che ha dedicato la seconda parte del suo libro («L'incubo del Machiavelli. Due esempi»), pp. 125-60) a documentare «gli *chocs* del Segretario». Questa lettura è anticipata, ma con valutazione rovesciata (idealistica e giustificatoria), da F. Meinecke, *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna* [1924], trad. it. di D. Scolari, Firenze: Sansoni 1970, p. 49: «La dottrina machiavelliana fu come un pugnale che, conficcato nel corpo politico della umanità occidentale, le strappò grida di dolore e di ribellione. Non poteva accadere diversamente; questa dottrina feriva a sangue non solo il sentimento morale naturale, ma anche il sentimento cristiano di tutte le chiese e di tutte le sette, minacciando così di spezzare il più forte vincolo unitario degli uomini e dei popoli, la più alta forza spirituale che dominasse i loro animi». Che si possa parlare di un «sentimento morale naturale» è ovviamente altamente problematico, ma in definitiva non molto diversa è la «coscienza morale» (in quanto distinta e superiore alla coscienza economica) su cui fa perno la lettura crociana di Machiavelli.

Una lettura indipendente da quelle citate, ma non meno suggestiva, è quella che fa L. M. Batkin dell'*Amleto* come risposta alla sfida di Machiavelli (*L'idea di individualità nel Rinascimento italiano* [1989], tra. it. di V. Rossi, Roma-Bari: Laterza 1992, pp. 259-64).

<sup>21</sup> *Riccardo III*, IV.iv; in W. Shakespeare, *Teatro*, a cura di C. Vico Lodovici e G. Melchiori, vol. I, Torino: Einaudi 1964, p. 409.

<sup>22</sup> *Macbeth*, V.v; ivi, vol. IV, Torino: Einaudi 1964, p. 81.

<sup>23</sup> *Riccardo III*, IV.i; in *op. cit.*, p. 398.

<sup>24</sup> Così caratterizza Kott (*op. cit.*, p. 80) il *Macbeth*. Cf anche A. C. Bradley, *La tragedia di Shakespeare*, [1962], trad. it. di O. Di Fidio e S. De Cesaris Epifani, Milano: il Saggiatore 1964, pp. 368 ss.

<sup>25</sup> Per le tre attitudini enumerate nel testo cf rispettivamente *Riccardo III*, III.iv (in *op. cit.*, p. 383), III.vii (ivi, pp. 392-96), III.iii (ivi, p. 406). D'altronde nell'*Enrico VI* Riccardo, che lì è ancora duca di Gloucester, afferma apertamente di volersi rifare all'insegnamento di Machiavelli (*Enrico VI*, III.ii, in *Teatro*, v. I, cit., p. 268): «E sorridere, sì; sorridere so e sorridendo uccidere. Posso [...] compormi una faccia per tutte le occasioni [...] Voglio [...] aggiungere colori al camaleonte; prendere, a mio profitto, tutti gli aspetti come Proteo e imparare così bene l'assassinio da mandare Machiavelli a scuola».

<sup>26</sup> Kott, *op. cit.*, p. 42.

<sup>27</sup> Ivi, p. 45.

<sup>28</sup> *Riccardo III*, IV.iv; in *op. cit.*, p. 418.

<sup>29</sup> Secondo A. C. Bradley questo effetto sarebbe dovuto alla necessità di conferire una qualche grandezza tragica a un eroe che fa ciò che egli stesso riconosce essere delittuoso (*La tragedia di Shakespeare*, cit., pp. 28 e 217; e cf anche p. 527). A me pare invece che la grandezza di Riccardo stia precisamente nel fatto che la simulazione è spinta tanto a fondo da apparire reale *agli occhi dello spettatore*.

Che dietro le parole di Riccardo non ci sia *nulla*, risulta con chiarezza dai suoi commenti dopo i colloqui con Anna e con Elisabetta, in cui egli si basa proprio sulla volubilità e infedeltà al rancore delle due donne (cioè su quei vecchi criteri che egli in apparenza critica!) per condannarle, per giudicarle «sciocche, incostanti, senza consistenza» (*Riccardo III*, IV.4; in *op. cit.*, p. 419).

<sup>30</sup> Alla fine del dramma Riccardo, il cui esercito sta ormai perdendo la battaglia di Bosworth, compare sulla scena per l'ultima volta; il suo cavallo è stato ucciso nella mischia, ed egli entra urlando: «Un cavallo! Un cavallo! Il mio regno per un cavallo!» (p. 438), ciò che illustra bene l'esito nichilistico della politica-storia.

<sup>31</sup> Si leggano i versi 394-96 del *Decennale primo*, sul duca Valentino: «E per pigliar e' suoi nemici al vischio, | fischiò suavemente, e per ridurli | ne la sua tana, questo bavalischio» (in *Opere*, p. 947; l'allusione è alla preparazione politico-militare della strage di Senigallia). Questo ritratto non è in contraddizione – anzi – con il fatto che per Machiavelli Cesare Borgia incarna il supremo esempio moderno di «virtù».

<sup>32</sup> Su Numa cf Raimondi, «Il politico e il centauro», in *id.*, *Politica e commedia*, cit., pp. 138-43. Su *La tempesta* si veda la lettura affascinante, ma non del tutto condivisibile (non viene neppure toccata la questione del potere), di F. A. Yates, *Gli ultimi drammi di Shakespeare* [1975], trad. it. di C. Gabrieli, Torino: Einaudi 1979, pp. 81-100.

<sup>33</sup> Il riferimento è, evidentemente, a L. Althusser, *Eléments d'autocritique* [1972], Paris: Hachette 1974, pp. 162 s., e «È facile essere marxista in filosofia?», in *id.*, *Freud e Lacan* [1975], trad. it. di C. Mancina, Roma: Editori Riuniti 1981, pp. 37-38n. Althusser ha sviluppato questa posizione filosofica (chiamandola «materialismo dell'incontro» o «aleatorio») in scritti degli anni Ottanta, ora tradotti in italiano per la cura di Vittorio Morfino e Luca Pinzolo nella collana «Althusseriana» diretta da Maria Turchetto: *Sul materialismo aleatorio*, Milano: Unicopli 2000 (in part. su Machiavelli cf pp. 61-70 e 143-69). Questa linea di lettura anti-giuridica è stata ripresa in sede storiografica, con brillanti risultati, tra gli altri da P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris: Maspero 1979, in part. pp. 57-83 (opposizione del «*mos geometricus*» al «metodo» cartesiano). Si veda inoltre *supra*, la nota 5. Independentemente e in anticipo rispetto alle letture francesi questa impostazione storiografica è stata praticata in Italia da Carmelo Lacorte, *Kant. Ancora un episodio dell'alleanza di religione e filosofia*, Urbino: Argalia 1968.

<sup>34</sup> Che è qui intesa, come risulta dal testo, in modo profondamente diverso da come la intende I. Berlin, «The originality of Machiavelli», in AA. VV., *Studies on Machiavelli*, ed. by M. P. Gilmore, Firenze: Sansoni 1972, pp. 147-206.

<sup>35</sup> Cf E. Garin, «Ricerche sull'epicureismo del Quattrocento» [1959], in *id.*, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, cit., pp. 72-86.

<sup>36</sup> L'espressione è tratta da Garin («I cancellieri umanisti della Repubblica fiorentina» [1959], *ivi*, pp. 3-37, qui 27), che altrove («Problemi di religione e filosofia nella cultura fiorentina del Quattrocento» [1952], *ivi*, pp. 127-42, qui 134 s.) osserva opportunamente come lungo il Quattrocento non ci sia soluzione di continuità tra esaltazione dell'uomo (ad es. nel *De dignitate et excellentia hominis* di Manetti) e sua devota santificazione. Cf inoltre H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton: Princeton Univ. Press 1966, pp. 38-52, 88-93, 99-104, 163 ss., 302-12, 360-73.

<sup>37</sup> Cf Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol I: *Il Rinascimento*, cit., pp. 210 s.

<sup>38</sup> Mi riferisco in particolare al fondamentale «Le idee politiche a Firenze al tempo del Savonarola e Soderini» [1957], ora in F. Gilbert, *Machiavelli e il suo tempo*, trad. it. di A. De Capraris e G. Gozzi, Bologna: il Mulino 1977, pp. 67-114; ma cf anche il suo «Bernardo Rucellai e gli Orti Oricellari. Studio sull'origine del pensiero politico moderno» [1949], *ivi*, pp. 15-66.

<sup>39</sup> Oggi in corso di pubblicazione per la cura di Giorgio Cadoni: cf Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, *Provvisoriamente concernenti l'ordinamento della repubblica fiorentina. 1494-1512*, vol. I: *2 dicembre 1494-14 febbraio 1497*, a cura di G. Cadoni, Roma: nella sede dell'Istituto 1994.

<sup>40</sup> Sasso, *Niccolò Machiavelli*, cit., I, pp. 496 ss., documenta la distanza tra l'impostazione di Machiavelli e il «moralismo» tanto degli umanisti repubblicani quanto dantesco.

<sup>41</sup> Il riferimento è, evidentemente, a L. Strauss, *Pensieri su Machiavelli* [1958], trad. it. di G. De Stefano, Milano: Giuffrè 1970, p. 1. Ma cf anche *id.*, «Che cos'è la filosofia politica?», in *id.*, *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, a cura di P. F. Taboni, Urbino: Argalia 1977, pp. 73 e 78 («l'illuminismo – *lucis a non lucendo* – comincia con Machiavelli»).

<sup>42</sup> Fin da C. Schmitt, «Il concetto di politico» [1932], in *id.*, *Le categorie del politico*, trad. it. di P. Schiera, Bologna: il Mulino 1972, pp. 101-65. Cf ora A. Pizzorno, «Le radici della politica assoluta» [1987], in *id.*, *Le radici della politica assoluta e altri saggi*, Milano: Feltrinelli 1993, pp. 43-81.

<sup>43</sup> Questo punto è stato ben colto da Batkin, *L'idea di individualità nel Rinascimento italiano*, cit., pp. 179 s.

<sup>44</sup> *Principe*, XV, in *Opere*, p. 280A.

<sup>45</sup> Cf Q. Skinner, *Machiavelli* cit., pp. 53 s.: il «silenzio» di Machiavelli sulla punizione che giustamente spetta a chi agisce con malvagità «si propagò per tutta l'Europa cristiana, accolto dapprima con un silenzio sbalordito, e poi con un ululo d'esecrazione che non s'è ancora spento». Cf anche Whitfield, *Machiavelli*, cit., pp. 1-17. Sulla distanza tra «il concetto umanistico di principe e 'Il Principe' di Machiavelli» cf il saggio [1939] a ciò dedicato da Gilbert, in *id.*, *Machiavelli e il suo tempo*, cit., pp. 171-208.

<sup>46</sup> Questo aspetto è stato colto con acutezza in un rapido appunto (raramente o punto citato da machiavellisti e gramsciologi) da Antonio Gramsci: «[Machiavelli] nella sua trattazione, nella sua critica del presente, ha espresso dei concetti generali, che pertanto si presentano in forma aforistica e non sistematica, e ha espresso una concezione del mondo originale che si potrebbe anch'essa chiamare 'filosofia della praxis' o 'neo-umanesimo' in quanto non riconosce elementi trascendentali o immanentici (in senso metafisico) ma si basa tutta sull'azione concreta dell'uomo che per le sue necessità storiche opera e trasforma la realtà» (*Quaderni del carcere*, ed. critica di V. Gerratana, Torino: Einaudi 1977<sup>2</sup>, p.

657). Sul rapporto di Gramsci con Machiavelli cf L. Paggi, «Il problema Machiavelli» [1969], in *id.*, *Le strategie del potere in Gramsci*, Roma: Editori Riuniti 1984, pp. 387-426; F. Sanguineti, *Gramsci e Machiavelli*, Roma-Bari: Laterza 1982; e ora B. Fontana, *Hegemony and Power. On the Relation between Gramsci and Machiavelli*, Minneapolis-London: Univ. of Minnesota Press 1993.

<sup>47</sup> Un'eccezione per il periodo precedente è rappresentata ovviamente dal De Sanctis.

<sup>48</sup> F. Meinecke, *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, cit., pp. 21 s.

<sup>49</sup> Ivi, p. 21.

<sup>50</sup> Il riferimento è, ovviamente, alla Società delle nazioni (ivi, p. 443).

<sup>51</sup> Ivi, p. 29, e si vedano anche pp. 35 s.

<sup>52</sup> Ivi, p. 420.

<sup>53</sup> Altre volte il moralismo è purtroppo soffocante.

<sup>54</sup> Ivi, p. 36.

<sup>55</sup> Secondo il testo: «l.2», ma deve essere una svista del traduttore.

<sup>56</sup> Meinecke, *op. cit.*, p. 38. Questa è la nota interpretazione, secondo la quale Machiavelli «non fece altro che mettere in iscritto quello che era il costume dell'età sua», e che Croce «confessa», con giusta ironia, «di non intendere» («La questione del Machiavelli», cit., p. 164).

<sup>57</sup> Meinecke, *op. cit.*, p. 49.

<sup>58</sup> Titolo di *Discorsi*, I.xi.

<sup>59</sup> Meinecke, *op. cit.*, p. 443.

<sup>60</sup> G. Ritter, *Il volto demoniaco del potere* [1948], trad. it. di E. Melandri, Bologna: il Mulino 1968, pp. 33, 49, 54.

<sup>61</sup> Meinecke, *op. cit.*, pp. 441-43, dove cita dalle *Pagine sulla guerra*. Ritter, *op. cit.*, pp. 190 s., dove argomenta in modo del tutto analogo la necessità di fare la guerra *in vista della pace*, e di agire politicamente non dimenticando la morale.

<sup>62</sup> Cf B. Croce, *Elementi di politica*, cit., pp. 183-88, dove si critica in particolare la «concezione governativa della morale» e il «dionisiaco delirio statale e governamentale» dei teorici dello Stato etico (p. 188).

<sup>63</sup> Ivi, p. 205. Sull'interpretazione crociana di Machiavelli cf G. Sasso, «Benedetto Croce interprete di Machiavelli», in AA. VV., *Benedetto Croce*, a cura di F. Flora, Milano: Malfasi 1953, pp. 305-22.

<sup>64</sup> Croce, *op. cit.*, pp. 207 s.

<sup>65</sup> Ivi, p. 205.

<sup>66</sup> *Ibidem*; cors. miei (i riferimenti sono evidentemente nell'ordine a *Principe*, XVIII, XVII e *Discorsi*, I.lv).

<sup>67</sup> Ivi, pp. 205 s.; cors. mio.

<sup>68</sup> G. Carducci, *Dello svolgimento della letteratura nazionale*, in *Edizione nazionale delle opere di Giosue Carducci*, v. 7: *Discorsi letterari e storici*, Bologna: Zanichelli 1935, p. 127.

<sup>69</sup> Croce, *op. cit.*, pp. 206 s.

<sup>70</sup> Ivi, pp. 207-9. Stessa lettura in «La questione del Machiavelli», cit.

<sup>71</sup> Croce, *Elementi di politica*, cit., p. 207.

<sup>72</sup> Ivi, pp. 208 s.

<sup>73</sup> «La concezione della storia diventa nel Vico veramente *oggettiva*, affrancata dall'arbitrio divino, ma non meno dall'imperio delle piccole cause e delle spiegazioni aneddotiche; e acquista coscienza del suo fine intrinseco, che è d'intendere il nesso dei fatti, la logica degli avvenimenti, di essere il rifacimento razionale di un fatto razionale» (Croce, *La filosofia di Giambattista Vico* [1911], Bari: Laterza 1980, p. 115). «La Provvidenza vichiana, cioè la razionalità e oggettività della storia, [...] prese un nome più prosaico, ma non mutò carattere, nell'*astuzia della ragione* formulata dallo Hegel» (ivi, p. 223).

<sup>74</sup> Per Croce, in questo davvero scolaro di Hegel, non ci possono essere ragione e modernità al di fuori dell'idea di un Universale che si afferma progressivamente nella storia. Non solo Machiavelli dunque, ma tutto il Rinascimento è mancante di un vero concetto della storia e regressivo anche rispetto all'idea di provvidenza del Medioevo cristiano, che sia pure «in forma difettiva e mitologica» aveva posto il concetto «di razionalità, di finalità, di svolgimento». A fronte di ciò «torna l'idea antica, anzi orientale, del circolo delle cose umane, che domina in tutti gli storici del Rinascimento, e nel Machiavelli a capo di tutti» (*Teoria e storia della storiografia*, Bari: Laterza 1917, pp. 224 s.).

<sup>75</sup> Sasso (*Niccolò Machiavelli*, cit., I, pp. 468-70) corregge Croce affermando che più della realtà autonoma Machiavelli afferma la realtà «assoluta» della politica, confinando l'etica in una dimensione di «inattualità». L'impostazione rimane tuttavia crociana: la dimensione morale, tacitamente cassata dal Segretario, gli ritorna inaspettatamente come aspirazione a un mondo puro, incontaminato, ovvero in forma di «acre amarezza» che affiora a tratti prepotente nel bel mezzo di considerazioni politiche, come nel resoconto del massacro di Senigallia e della successiva conversazione col Valentino (ivi, 109 s.), o come nella prima *Legazione* romana, in cui Sasso legge «un'ispirazione violentemente etica» (ivi, p. 140), «risentimento morale [...] dubbio [...] sofferenza etica» (ivi, p. 142), concludendo: «Come ogni autentico pensatore, [Machiavelli] soffre le verità nelle quali crede. E perciò anche, talvolta, dubita» e rimpiange la semplicità e l'onestà dei mondi «immaginati» e mai esistiti (ivi, p. 143).

<sup>76</sup> Si vedano, nella stessa direzione, i lavori di G. Inglese «'Il Principe (*De principibus*)' di Niccolò Machiavelli», in *Letteratura italiana*, dir. da A. Asor Rosa; *Le opere*, I: *Dalle Origini al Cinquecento*, Torino: Einaudi 1992, pp. 889-941; «Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio' di Niccolò Machiavelli», ivi, pp. 943-1007; «'Mandràgola' di Niccolò

Machiavelli», ivi, pp. 1009-31; e la recente sistemazione di E. Cutinelli-Rendina, *Introduzione a Machiavelli*, Roma-Bari: Laterza 1999.

<sup>77</sup> *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, cit.

<sup>78</sup> *Machiavelli e il suo tempo*, trad. it. cit.

<sup>79</sup> *Machiavelli*, cit.; *id.*, *Discourses on Machiavelli*, Cambridge: W. Heffer & Sons Limited 1969.

<sup>80</sup> *Le origini del pensiero politico moderno*, trad. it. cit.; *id.*, *Machiavelli*, trad. it. cit.

<sup>81</sup> *Il momento machiavelliano*, trad. it. cit.

<sup>82</sup> Si veda la raccolta intitolata *Machiavelli and Republicanism*, a cura di G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli, cit., e la monografia di Viroli *Machiavelli*, Oxford: Oxford Univ. Press 1998. Di Viroli è uscito ora il sintetico profilo d'insieme *Repubblicanesimo*, Roma-Bari: Laterza 1999.

<sup>83</sup> Questa impostazione riprende evidentemente A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, cit., pp. 39 ss., 142-45 e l'Appendice 3, a pp. 289-92. Ma altri punti di riferimento, a questo vicini, possono essere indicati: E. Balibar, «Citoyen sujet», in *Cahiers confrontation*, XX (1989), pp. 23-47 (su Descartes); A. Illuminati, *Il teatro dell'amicizia. Metafore dell'agire politico*, Roma: manifestolibri 1998, pp. 85-132 (sulla trasformazione, di cui parla Deleuze e già ripresa da Negri, *op. cit.*, p. 39, del neoplatonismo in «filosofia dell'espressione» e sugli esiti di ciò in Spinoza).

#### NOTE A «INGANNO, PROSPETTIVA E VERITÀ NELLA 'MANDRAGOLA'»

<sup>1</sup> Non si tratta di un «violino», come sostiene Giorgio Inglese («Mandragola' di Niccolò Machiavelli», in *Letteratura italiana*, dir. da A. Asor Rosa; *Le opere*, I: *Dalle Origini al Cinquecento*, Torino: Einaudi 1992, p. 1011), seguendo probabilmente l'indicazione di Santorre Debenedetti (*La Mandragola*, Strasburgo: Heitz s.d. [1910], p. 9), mentre A. Gerber (*Niccolò Machiavelli. Die Handschriften, Ausgaben und Uebersetzungen seiner Werke im 16. und 17. Jahrhundert*, Gotha: F. A. Perthes 1912-13; rist. anast. Torino: Bottega d'Erasmus 1962, v. II, pp. 70 s.) non descrive l'immagine.

La lira da braccio, a differenza del violino (a cui è anteriore), era uno strumento votato all'intrattenimento giocoso (come il canto all'improvviso), dunque pienamente confacente all'immagine del frontespizio. Che si tratti di una lira è confermato tra l'altro dall'evidenza dell'attaccatura di cinque corde nell'impugnatura, da cui si protende un attacco per le due corde di simpatia (mentre il violino non ha cordo di simpatia e nasce con tre o quattro corde).

<sup>2</sup> Lo studio di questa edizione in R. Ridolfi, *Studi sulle commedie del Machiavelli*, Pisa: Nistri Lischi 1968, pp. 11-47, 63-72. Una rapida ma esauriente rassegna critica sulla *Mandragola*, a partire dal De Sanctis, è in G. Cavallini, *Interpretazione della «Mandragola»*, Milano: Marzorati 1973, pp. 7-20.

<sup>3</sup> Cf Ridolfi, *op. cit.*, pp. 18-25 (carnevale, cioè metà gennaio-metà febbraio, 1518); A. Parronchi, «La prima rappresentazione de 'La Mandragola'. Il modello per l'apparato. L'allegoria» [1962], in *id.*, *La prima rappresentazione della 'Mandragola'*, Firenze: Polistampa 1995, pp. 21-27 (7 settembre 1518); G. Inglese, *op. cit.*, pp. 1010 s. (febbraio-marzo 1520); A. Sorella, «Il principe e la donna ragno», in *id.*, *Magia lingua e commedia nel Machiavelli*, Firenze: Olschki 1990, pp. 9-99, qui 9-17, 33-45 (8 settembre 1518: *Urfassung* dal titolo «Falangio»).

<sup>4</sup> L'immagine non è documentata in frontespizi prima dell'editio princeps della *Mandragola* (F. Fido, «L'esule e il centauro: emblemi e memoria in Machiavelli» [1974], in *id.*, *Le metamorfosi del centauro. Studi e lettere da Boccaccio a Pirandello*, Roma: Bulzoni 1977, p. 117). Si ricordi inoltre che la lira era chiamata a Firenze «liuto», lo strumento con cui si presenta Callimaco in veste di «garzonaccio scioperato» in IV.ix, ciò che aumenta l'importanza teorica del frontespizio e il nesso tra Callimaco la figura del «principe». Per tutto quanto precede cf Sorella, *op. cit.*, pp. 27 s.

<sup>5</sup> Questa l'ipotesi di Parronchi (*op. cit.*, 21 ss.) e Sorella (*op. cit.*, pp. 33-43), che mi sento di condividere.

<sup>6</sup> Secondo Th. A. Sumberg («La Mandragola: An Interpretation», in *The Journal of Politics*, XXIII [1961], pp. 320-40) è l'allegoria di una congiura contro un potere corrotto; più plausibilmente, secondo Parronchi («La prima rappresentazione de 'La Mandragola'», cit., pp. 27-33) e Sorella («Il principe e la donna ragno», cit., pp. 17-43), della presa del potere da parte dell'ambizioso e giovane Lorenzo de' Medici ai danni del gonfaloniere perpetuo, il quale dopo il 1512 era rimasto in carica solo di nome (come solo di nome Nicia è «marito» di Lucrezia).

<sup>7</sup> R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, settima ed. italiana accresciuta e riveduta, Firenze: Sansoni 1978, pp. 213-42.

<sup>8</sup> Lett. a Vettori del 10/12/1513, in *Opere*, p. 1160B, su cui cf l'acuto saggio di E. Raimondi «Il sasso del politico», in *id.*, *Politica e commedia*, Bologna: il Mulino 1998<sup>2</sup> [1972<sup>1</sup>], pp. 37-43.

<sup>9</sup> Cf Ridolfi, *Vita*, cit., pp. 257 s. (che riporta la storia dei due «cani da giugnere» che avrebbero attirato l'attenzione di Lorenzo molto più del trattatello) e, *contra*, C. Dionisotti, «Dalla repubblica al principato» [1971], in *id.*, *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Torino: Einaudi 1980, pp. 122 s.

<sup>10</sup> Cf le lett. a G. Vernacci del 1° e del 25/1/1518, in *Opere*, p. 1195B e 1196A («Io ho avuto infiniti travagli»), e «da sorte [...] mi ha fatto el peggio che ha possuto; dimodoché io sono ridotto in termine de potere fare poco bene ad me, e meno ad altri») e quella a L. Alamanni del 17/12/1517, in *Opere*, p. 1195A («Noi qui, poveri, sgratiati, morti di gelo e di sonno. Pur, per parere vivi, ci trovano qualche volta, Zanobi Buondelmonti, Amerigo Morelli, Batista della Palla et io»).

<sup>11</sup> *Il sorriso di Niccolò*, cit., di Viroli, assume a cifra di tutta la sua storia questo sorriso inteso come capacità di sollevarsi ironicamente al di sopra delle miserie dell'esistenza, e della storia, indossando per così dire una maschera, uno schermo protettivo anche rispetto alla propria stessa disperazione. Va detto però che l'idea non è nuova, essendo in fin dei conti già presente nel lavoro, di tutt'altra mole e impegno, del Ridolfi (*Vita*, cit.). Ebbene, quelle lettere comiche hanno proprio la funzione di produrre uno scarto rispetto alla situazione in cui versa Niccolò, di dimostrarlo di essere ancora capace di fare gli sberleffi alla fortuna maligna e alla malignità degli uomini – se proprio non è possibile reagire in altro modo. La stessa modalità tornerà in Leopardi: «Stimo assai più degno dell'uomo, e di una disperazione magnanima, il ridere dei mali comuni, che il mettermene a sospirare, lagrimare e stridere insieme cogli altri, o incitandoli a fare altrettanto» (*Dialogo di Timandro e di Eleandro*, in *Operette morali*, a c. di S. Orlando, Milano: Rizzoli 1976, p. 255).

<sup>12</sup> Raimondi, «Il Segretario a teatro», in *id.*, *Politica e commedia*, cit., p. 64.

<sup>13</sup> *Opere*, p. 1168B.

<sup>14</sup> Su questa zona dell'epistolario cf J. M. Najcmj, *Between Friends. Discourses of Power and Desire in the Machiavelli-Vettori Letters of 1513-1515*, Princeton (N.J.): Princeton Univ. Press 1993.

<sup>15</sup> Lett. a Vettori del 31/1/1515, in *Opere*, p. 1191A.

<sup>16</sup> Questa lettera è stata valorizzata da Raimondi («L'arte dello stato e i ghiribizzi dell'esistenza», in *id.*, *Politica e commedia*, cit., p. 17) e, in diretto riferimento alla *Mandragola*, da G. Ferroni, «Mutazione' e 'riscontro' nel teatro di Machiavelli», in *id.*, «Mutazione' e 'riscontro' nel teatro di Machiavelli e altri saggi sulla commedia del Cinquecento», Roma: Bulzoni 1972, pp. 17-137, qui 20 s. Cf anche J. D'Amico, «Power and Perspective in 'La Mandragola'», in *Machiavelli Studies*, I (1987), pp. 5-16, qui 7. Prima di tutti è stato però il Russo, «Machiavelli uomo di teatro e narratore» [1937], in *id.*, *Machiavelli*, Roma: Tuminelli 1945, pp. 106 s., a porre questo passaggio in relazione col «Prologo» della *Mandragola*.

<sup>17</sup> Giordano Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, «Epistola esplicatoria»; in *id.*, *Dialoghi italiani*, nuovamente ristampati da G. Gentile, terza edizione a cura di G. Aquilecchia, Firenze: Sansoni 1958, v. II: *Dialoghi morali*, p. 550. Il tema del silenismo è di provenienza erasmiana (*Sileni Alcibiadis*, in *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di S. Seidel Menchi, Torino: Einaudi 1980, pp. 60-118), ma è con Bruno che viene sollevato dalla sfera del paradosso comico-religioso, come è in Erasmo («An non mirificus quidam Silenus fuit Christus?», p. 66), in quella della significazione metafisica. La centralità del silenismo nel pensiero bruniano è stata sottolineata da M. Ciliberto, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma: Editori Riuniti 1992, pp. 194-96, e *id.*, *Giordano Bruno*, Roma-Bari: Laterza 1990, pp. 70 s.

<sup>18</sup> *Symp.*, 215A.

<sup>19</sup> Bruno, *op. cit.*, p. 550 (cors. mio).

<sup>20</sup> Sul rapporto Bruno/Machiavelli (uso dei *Discorsi* nello *Spaccio della bestia trionfante*) cf Ciliberto, *La ruota del tempo*, cit., pp. 176-78, e M. A. Granada, «Maquiavelo y Giordano Bruno: religión civil y crítica del cristianismo», in *Bruniana & Campanelliana*, IV (1998), n. 2, pp. 343-68.

<sup>21</sup> Citerò la *Mandragola* secondo l'edizione del Martelli nelle *Opere*, indicando in cifre romane l'atto e la scena, e in cifra araba la battuta.

<sup>22</sup> Sto qui evidentemente attribuendo a Machiavelli la distinzione averroistica tra saggio e volgo somiferino (sulla quale cf L. Bianchi, «Filosofi, uomini e bruti. Note per una storia di un'antropologia 'averroista'», in *Rinascimento*, n.s., XXXII [1992], pp. 185-201), come fa d'altronde anche N. Badaloni, «Natura e società nei 'Discorsi' di Machiavelli», in AA. VV., *Il pensiero politico di Machiavelli e la sua fortuna nel mondo* (Atti del convegno, Sancasciano-Firenze, 28-29 settembre 1969), Firenze: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 1969, pp. 155-72, qui 161.

<sup>23</sup> *Principe*, dedica, in *Opere*, p. 257B.

<sup>24</sup> Spunti in questa direzione in Ferroni, «Mutazione' e 'riscontro'», cit., pp. 32 s.; ma si veda anche D. Cantimori («Niccolò Machiavelli: il politico e lo storico», in *Storia della letteratura italiana*, dir. da E. Cecchi e N. Sapegno, vol. IV, *Il Cinquecento*, Milano: Garzanti 1966, pp. 7-53, qui 27): «Il Machiavelli voleva esser comico e far ridere e pensare». E prima ancora Silvio D'Amico aveva parlato della «significazione tremenda» espressa dal «realismo misurato con un'arte senza pari» della commedia («Introduzione» a N. Machiavelli, *Mandragola*, in *Teatro italiano*, vol. I: *Le Origini e il Rinascimento*, a cura di S. D'Amico, Milano: Accademia 1960, p. 287, ma si vedano anche le parole di commento al «Prologo» a p. 285).

<sup>25</sup> Inglese, «Introduzione» a N. Machiavelli, *Lettere a Vettori e Guicciardini*, Milano: Rizzoli 1989, p. 37.

<sup>26</sup> Inglese, «Mandragola'», cit., p. 1015. Egli del resto ripete quanto già scritto da Sasso, «Considerazioni sulla 'Mandragola'», nell'ed. da lui curata della commedia, Milano: Rizzoli 1980, pp. 25 e n., 29 s., 33 ss., 45 (dato il «subietto», che è «vano», «l'assunzione dei modi alti del pensare 'serio' produce, per contrasto, la parodia e l'effetto comico: doloroso, amaro, ma comico»), 49, 88 («così, potrebbe dirsi, dopo aver scritto il *Principe*, e averlo assegnato, com'era giusto, al mondo 'tragico' e alto della 'serietà' politica, nella *Mandragola* Machiavelli scrisse la satira del trattato, e la eseguì trasferendone il contenuto nel mondo 'basso' della comicità quotidiana»), 91 («nella *Mandragola* non ci sono vincitori. Nel suo registro profondo, che è quello della degradazione e della cupa negatività, tutti sono vinti, e in primo luogo l'autore, che [...] trasforma in 'vani' i pensieri seri della politica e della storia»), 92.

Di fronte a queste plumbee valutazioni sarà il caso di rileggere Ridolfi: «Male può dirsi scritta soltanto per far ridere una commedia che molto più fa pensare», e «da ogni parte della commedia par trasudare la felicità dell'autore mentre la

componeva, testimoniata, mi pare, anche dalla predilezione in cui sempre la tenne; è la felicità che accompagna la creazione dei capolavori: quella medesima felicità che si è trovata nelle pagine del *Principe*» (*Vita di Niccolò Machiavelli*, cit., pp. 269, 270).

<sup>27</sup> È quanto sostiene Inglese, «Introduzione» a *Lettere a Vettori e Guicciardini*, cit.

<sup>28</sup> Raimondi, «Il Segretario a teatro», cit., p. 65 (cors. mio).

<sup>29</sup> Ivi, p. 67.

<sup>30</sup> Cf Dante, *Purgatorio*, XVI.58-61: «Lo mondo è ben così tutto deserto | d'ogne virtute, come tu mi sone, | e di malizia gravido e coverto»; o anche ivi, VII.121-23: «Rade volte risurge per li rami | l'umana probitate; e questo vole | quei che la dà, perché da lui si chiamò» (passo citato in *Discorsi* I.xi), e più in generale *Paradiso* XV-XVII, con l'elogio della Firenze antica, il «così riposato, [...] così bello | viver di cittadini, [...] così fida | cittadinanza, [...] così dolce ostello» (XV.130-32). Su Machiavelli e Dante cf A. E. Quaglio, «Dante e Machiavelli», in *Cultura e scuola*, IX (1970), n. 33/34, pp. 160-73; e C. Grayson, «Machiavelli and Dante», in AA. VV., *Renaissance Studies in honor of Hans Baron*, ed. by A. Molho and J. A. Tedeschi, Firenze: Sansoni 1971, pp. 361-84.

Si ricordi però che l'idea dell'inevitabile decadenza con il trascorrere del tempo e delle generazioni (successione ereditaria al trono), in mancanza di un rinnovamento traumatico, è un'idea profondamente machiavelliana: cf *Discorsi*, I.ii, ix-x, xix, ecc.

<sup>31</sup> Cf Ferroni, «'Mutazione' e 'riscontro'», cit., pp. 34 s. La linea interpretativa che da De Sanctis, passando per Villari e (con notevoli distinguo) Tommasini, giunge fino a Croce, e di là passa a Sasso e Inglese, fa invece del distacco e del ribrezzo (moralistico) dell'autore per i suoi personaggi il tono dominante di una *pièce* in cui il riso verrebbe, per questo, sempre velato da amarezza. Questa indebita sovrapposizione della sensibilità dell'interprete a quella machiavelliana aveva trovato per tempo una risposta nelle pagine di Tommaso Parodi («La Mandragola» [1913], in *id.*, *Poesia e letteratura*, a cura di B. Croce, Bari: Laterza 1916, pp. 97-107); e poi (più nei fatti che nelle intenzioni, che restano fondamentalmente crociane) nel saggio di Luigi Russo su «Machiavelli uomo di teatro e narratore» cit., pp. 103-8. In queste letture il filo conduttore è individuato nelle nozioni di «vita», «volontà», «energia».

<sup>32</sup> Cf ancora Ferroni, *op. cit.*, pp. 37 s.

<sup>33</sup> Raimondi, «Il Segretario a teatro», cit., pp. 55 s.

<sup>34</sup> Come afferma in nota Davico Bonino nell'edizione da lui curata della commedia (*Mandragola*, Torino: Einaudi 1980, p. 5n.).

<sup>35</sup> *Opere*, p. 627B. Cf G. Inglese, «Introduzione» a N. Machiavelli, *La vita di Castruccio Castracani e altri scritti*, Milano: Rizzoli 1991, p. 35n.

<sup>36</sup> Un'espressione simile la si trova in Polibio in riferimento ad Agatocle e Cleomene, entrambi personaggi ripresi da Machiavelli nel *Principe* e nei *Discorsi*: «Il tiranno siciliano Agatocle, come tutti sanno, durante la lotta per la conquista del potere, fu il più crudele dei tiranni, quando invece pensò di essersi assicurato saldamente il dominio sui Siciliani, pare [dokei] che divenisse il più mite [hemerótatos] e benevolo [praótatos] degli uomini. Così lo spartano Cleomene non fu forse prima ottimo Re, poi crudelissimo tiranno e quindi di nuovo, quale privato cittadino, uomo mitissimo e generosissimo? Ora, non è facile supporre che disposizioni [diathéseis] così opposte [enantiotátas] dominassero nelle stesse nature. Ma piuttosto, costretti a cambiare con il cambiare delle circostanze, alcuni dei principi rivelano agli estranei una disposizione che è l'opposto della loro reale natura, cosicché le loro nature, lungi dal rivelarsi grazie a tali circostanze, ne risultano piuttosto oscurate» (Polybius, IX.xxiii; *The Histories*, with an engl. transl. by W. R. Paton, v. IV, London: Heinemann 1925 [Loeb Classical Library], p. 52; uso, liberamente modificandola, la trad. it. di C. Schick). Cf *infra*, il cap. 3 del secondo saggio.

<sup>37</sup> Sul nesso virtù/reputazione cf R. Zanon, «'Potenza', 'autorità', 'reputazione' in Machiavelli (*Principe*, *Discorsi*, *Arte della guerra*)», in *Cultura neolatina*, XL (1980), n. 4/6, pp. 319-32, qui 329-32. Sul problema dell'apparenza (ma con un'impostazione fondamentalmente moralistica) cf V. A. Santi, «'Fama' e 'Laude' distinte da 'Gloria' in Machiavelli», in *Forum Italicum*, XII (1978), n. 2, pp. 206-15.

<sup>38</sup> Raimondi, *op. cit.*, p. 55, suggerisce in effetti questo luogo, riferito a Sostrata, a proposito dell'espressione «buon compagno», e non quello del «Prologo», riferito a Callimaco, come fa invece Davico Bonino (con opportuno rinvio al Raimondi) nell'ed. da lui curata della *Mandragola*, cit., p. 5n.

A proposito dell'esser stata Sostrata «buona compagna», vorrei far notare il fatto – sicuramente non casuale – che ella è ben conosciuta da Liguria (II.vi) da Timoteo (III.ix) e addirittura dal parigino Callimaco (I.i); e che è nota in tutti i casi come una donna capace, dandocene l'occasione, di favorire il tradimento della figlia ai danni del genero. La si è d'altronde potuta giudicare corrispondente alla maschera teatrale convenzionale della «ruffiana» (Parronchi, «Fra Timoteo» [1975], in *id.*, *La prima rappresentazione della 'Mandragola'*, cit., p. 81), o definire una «vecchia baldracca divenuta beghina» (D. Donadi Perocco, «Il rito finale della 'Mandragola'», in *Lettere Italiane*, XXV [1973], pp. 531-36, qui 535n.).

<sup>39</sup> Come ha ben visto L. Vanossi, «Situazione e sviluppo del teatro machiavelliano», in L. Vanossi, M. Milani, M. Tonello, D. Battaglin, P. Spezzani, *Lingua e strutture del teatro italiano del Rinascimento*, Padova: Liviana 1970, pp. 1-108, qui p. 22: «Solo in Callimaco risiede un criterio di valore [...]. Callimaco [...] rappresenta l'atto per cui l'azione fonda e motiva sé stessa. La stessa magnitudine del suo desiderio [...] ha il senso di stabilire una condizione superlativa». È evidente la prossimità del desiderio-virtù di Callimaco al concetto di «virtù eccessiva» attribuita in *Discorsi*, III.xxi a

Scipione e Annibale (su cui cf il cap. 3 del secondo saggio).

<sup>40</sup> In modo diametralmente opposto leggono L. Blasucci («Le opere letterarie di Machiavelli» [1964], in *Storia della letteratura italiana*, dir. da E. Cecchi e N. Sapegno, vol. IV, *Il Cinquecento*, Milano: Garzanti 1966, pp. 54-79, qui 62 s.), Inglese («Mandragola», cit., p. 1027) e soprattutto Ferroni, «Mutazione e 'riscontro'», cit., pp. 29 s., 45 («dal punto di vista del 'savio' machiavelliano l'onore di gentilezza e 'pregio' non sono altro che pura apparenza, maschera che può nascondere un insignificante amante 'meschino': la centralità ad essi attribuita nella prima scena serviva solo a far risultare meglio lo smascheramento della loro nullità»).

<sup>41</sup> Davico Bonino («Nota introduttiva» all'ed. da lui curata della commedia, cit., pp. VII-XI), che pure ha su Callimaco delle notazioni felici, lo presenta, in quanto portatore della «struttura d'amore», in modo eccessivamente isolato e latore di un erotismo alto che non si contamina con quello basso della «struttura della beffa».

<sup>42</sup> Cf Raimondi, «Il Segretario a teatro», cit., pp. 50 s.; e Blasucci, «Le opere letterarie di Machiavelli», cit., p. 59.

<sup>43</sup> Manca di rilevare questo aspetto, e dunque l'elemento fondamentale della personalità di Callimaco, chi, come Sasso («Considerazioni sulla 'Mandragola'», cit., pp. 37 s.), lo riduce a portatore di un'intelligenza analitica (o addirittura «intellettualismo analitico», p. 31n.) che sa solo «passare in rassegna le difficoltà»; e anche chi, come Vanossi, pur evidenziandone il carattere «riflessivo», lo ritiene portatore di un'intelligenza che sa sempre imporre al sentimento la propria «violenza sistematica» («Situazione e sviluppo», cit., p. 17). Del giudizio di Ferroni si è già detto.

<sup>44</sup> *Opere*, p. 260B. Il rinvio a *Principe*, III è in Vanossi, *op. cit.*, p. 10.

<sup>45</sup> Ligurio possiede una peculiare capacità economica di funzionalizzare tutti gli elementi a disposizione, anche quelli che si presentano via via nel corso dell'azione, riuscendo così non solo ad accrescere le probabilità di riuscita, ma anche a evitare che le emergenze divengano altrettanti fattori contrastanti. Non solo: egli sa anche neutralizzare gli ostacoli che via via si frappongono, come in IV.ii il doppio ruolo di Callimaco medico e garzonaccio, usando in modo nuovo le funzioni già assorbite nel suo disegno: nella fattispecie fra' Timoteo. Come si vedrà subito, questa capacità gli deriva dalla sua sensibilità per il tempo inteso come dimensione concreta dell'agire.

<sup>46</sup> Cf Ridolfi, *Studi sulle commedie del Machiavelli*, cit., pp. 18 s. e n.

<sup>47</sup> Callimaco si comporta secondo i dettami di *Principe*, XXIII e non, come ritiene Sumberg («La Mandragola: An Interpretation», cit., pp. 323 s.), da congiurato.

<sup>48</sup> «Io sono servidore: e servi non debbono mai domandare el padrone d'alcuna cosa, né cercare alcuno loro fatto» (*Mandragola*, I.i.6), con cui cf il cit. *Principe* XXIII: «Uno principe, pertanto, debbe consigliarsi sempre, ma quando lui vuole e non quando vuole altri; anzi debbe torre animo a ciascuno di consigliarlo d'alcuna cosa, se non gnece domanda» (*Opere*, p. 294A).

<sup>49</sup> Vanossi, *op. cit.*, pp. 20 s., rileva la «necessaria complementarietà» di Ligurio e Callimaco, ma in modo diverso da quello suggerito qui, vedendola piuttosto come distinzione tra intelligenza che ordina e controlla, e intelligenza che organizza ed esegue, secondo il modello principe/ministro (come aveva già visto Sumberg, «La Mandragola: An Interpretation», cit., pp. 332 e 338); e più avanti (Vanossi, p. 24) come quella tra «passione» come «aspirazione di 'verità' del dramma», e «finzione» come garanzia della «natura illusoria delle trasformazioni che si compiono in esso». Cf anche Parodi, «La Mandragola», cit., p. 104 («Ligurio [...] fa idealmente tutt'uno con Callimaco, è l'altra faccia di lui»). A. Guidotti («Su alcune soluzioni tipologiche ed espressive nella 'Mandragola'», in *Lettere italiane*, XXXIV [1982], n. 2, pp. 157-75, qui 162) e Sorella («Il principe e la donna ragno», cit., p. 31n.) parlano di «geminazione del protagonista».

<sup>50</sup> A un Gioan Bernardo che si lamenta di «questa fortuna traditora», che tanto bene (Carubina) ha dato a chi non lo merita e non lo sa apprezzare (Bonifacio), togliendolo a chi invece lo meriterebbe e saprebbe apprezzarlo (egli stesso), il giovane ma saggio Ascanio risponde che «incolpar ella o altro è cosa ingiusta e vana. Anzi alcuni [lo stesso Bruno] provano che sii non solo conveniente ma necessaria; perché ogni virtute è vana senza l'esercizio ed atto suo, e non virtù ma è cosa ociosa e vana [...] Vogliono i Dei che la sollicitudine discacci la mala ventura e faccia acquistare le cose desiderate, come è avvenuto in proposito vostro» (*Candelaio*, V.xix.8; a cura di I. Guerrini Angrisani, Milano: Rizzoli 1976, pp. 307 s.). Al che ribatte Gioan Bernardo: «Questo che dici è vero [...] Quantunque questo bene, ch'ho posseduto questa sera, [...] mi sii stato negato dalla fortuna, il giudizio mi ha mostrato l'occasione, la diligenza me l'ha fatta apprendere pe' capelli e la perseveranza ritenirla» (ivi, V.xix.9; ed. cit., p. 308).

Sul rapporto tra *Mandragola* e *Candelaio* cf anche più avanti, pp. 58 s.

<sup>51</sup> Ancora Ascanio: «È forza che gli doni e grazie sien divisi, a fin che l'uno abbi bisogno dell'altro, e, per conseguenza, l'uno ami l'altro. A chi è concesso il meritare, sii negato l'aver. A chi è concesso l'aver, sii negato il meritare» (*Candelaio*, V.xix.8; ed. cit., p. 308). Sugli sviluppi del tema del «meritare» dopo il *Candelaio* cf Ciliberto, *La ruota del tempo*, cit., pp. 182 ss.

<sup>52</sup> Su cui cf L. Althusser, *Machiavelli e noi* [1971-76], trad. it. di M. T. Ricci, Roma: manifestolibri 1999, cap. I.

<sup>53</sup> Sulla fortuna come rischio e minaccia di morte insiste giustamente Sasso, *Niccolò Machiavelli*, cit., I, pp. 87 s., 104 s., 125, 130-32, 458, 461, 468. Cf inoltre, sul nesso azione politica-rischio mortale, Sumberg, «La Mandragola: An Interpretation», cit., pp. 323 s. (che però legge erroneamente l'azione politica come «congiura»). Il rapporto tra politica e disponibilità esistenziale alla morte è in C. Schmitt, «Il concetto di politico» [1932], in *id.*, *Le categorie del politico*, trad. it. di P. Schiera, Bologna: il Mulino 1972, pp. 133 e 149 (dove si rinvia a Machiavelli).

<sup>54</sup> «Chi dice che gli è dura cosa l'aspettare, dice il vero. Io scemo ad ogni ora dieci libre, pensando dove io sono ora, dove io potrei essere di qui a dua ore, temendo che non nasca qualche caso, che interrompa el mio disegno. Che se fussi, e' fia

l'ultima notte della vita mia, perché o io mi gitterò in Arno, o io m'impiccherò, o io mi gitterò da quelle finestre, o io mi darò d'un coltello in sull'uscio suo. Qualche cosa farò io, perché io non viva più».

<sup>55</sup> (A Ligurio) «A me bisogna tentare qualche cosa, sia grande, sia pericolosa, sia dannosa, sia infame. Meglio è morire che vivere così. [...] e, se io non sono tenuto in speranza da qualche partito, i' mi morirò in ogni modo; e veggendo d'aver a morire, non sono per temere cosa alcuna, ma per pigliare qualche partito crudele, bestiale, nefando». Si vedrà più avanti con quale limitazione vada preso questo «estremo di crudeltà verbale» (Vanossi, *op. cit.*, p. 18) presente nel linguaggio di Callimaco.

<sup>56</sup> «Se gli altri dottori fussin fatti come costui [Nicia], noi faremo a' sassi pe' forni: che si, che questo tristo di Ligurio e questo impazzato di questo mio padrone lo conducono in qualche loco, che gli faranno vergogna! E veramente io lo desiderrei, quando io credessi che non si risapessi, perché, *risapendosi, io porto pericolo della vita, el padrone della vita e della robba*».

<sup>57</sup> Sorella («Il principe e la donna ragno», cit., pp. 56 s., 67-69) spiega il rinvio alla morte come traccia, nella stesura definitiva, del reale rischio di morte corso dal *cadyberis* Callimaco nel *Falangio* (ma con questa spiegazione non quadra il pericolo di confisca dei beni e il rischio di morte corso da Siro). Queste battute di Siro e Ligurio sono evidentemente riferite al reato di stupro (che poteva anche essere punito con la morte), ciò che, in quanto (eventuale) frutto dell'adattamento, conferma la volontà di mantenere *comunque* il nesso tra azione e rischio mortale.

<sup>58</sup> Come hanno letto quei critici che hanno visto in lui solo l'«amante meschino». Cf. *contra* Davico Bonino, «Nota introduttiva», cit., pp. X s.

<sup>59</sup> D'altronde anche la morte del «garzonaccio» viene variamente usata nella doppia fenomenologia di realtà e di apparenza: è evocata per ingannare («E' bisogna ora pensare a questo: che quello uomo che ha prima a fare seco, presa che l'ha, cotesta pozione, muore infra otto giorni, e non lo camperebbe el mondo» dice Maestro Callimaco a Nicia in I.vi.18); è ipocritamente deplorata *post rem* dal beffato, che la ritiene reale («[...] quel povero giovane, ch'egli abbia a morir si presto, e che questa notte gli abbia a costar si cara», è il vile commento di Nicia in V.v.31); è addirittura, *in quanto finzione*, sottoposta a una manipolazione di secondo grado da fra' Timoteo (III.iii.7), che la rende solo possibile per meglio fare presa su Lucrezia («el male incerto è che colui che iacerà, dopo la pozione, con voi, si muoia; ma e' si truova anche di quelli che non muoiono»).

<sup>60</sup> «El dottore fia facile a persuadere; la difficoltà fia la donna, ed a questo non ci mancherà modi».

<sup>61</sup> La natura *riflessiva* di Callimaco è messa in evidenza da Vanossi, «Situazione e sviluppo», cit., pp. 17 s.

<sup>62</sup> Cf. *supra*, la nota 49.

<sup>63</sup> Questo punto va sottolineato contro chi, facendo di Ligurio una pura funzione (il dispiegarsi dell'azione), gli toglie ogni motivazione personale, che non sia nell'utile (come fa Sasso, «Considerazioni sulla 'Mandragola'», cit., pp. 56, 57 e n.), o in «una sorta di compiacimento gratuito per l'inganno che egli costruisce» (Ferroni, «Mutazione' e 'riscontro'», cit., p. 69n.), negandogli al contempo qualsiasi caratterizzazione sociologica e caratteriologica (ivi, p. 69) e finendo (nel caso di Sasso) con l'affermare, sbagliando (contro quanto egli stesso riconosce a p. 56), che «a differenza» degli altri personaggi, «che tutti hanno una storia e connettono al passato il loro presente, di Ligurio non si sa, oltre quel che lo caratterizza nel presente e per il presente, nulla» («Considerazioni sulla 'Mandragola'», cit., p. 52). Si dovrebbe dire piuttosto che per lui il presente non è la prosecuzione lineare del passato di sensale e parassita.

Si può aggiungere che la parentela di «sangue» da lui dichiarata indica un'identità naturale di «virtù» tra il popolano Ligurio e il nobile Callimaco che è posta al di qua della differenza di «fortuna». La rottura tra passato e presente non è pertanto assoluta (ringrazio Antonio Corsaro per questa osservazione).

<sup>64</sup> Sorella («Il principe e la donna ragno», cit., p. 85) ha fatto notare che questa è una parafrasi del *De urinis* di Giovanni Michele Savonarola (Venezia 1517) e che in generale «tutto il brano dimostra una profonda conoscenza della trattatistica medica e [...] la stessa diagnosi [...] è un vero pezzo di bravura e non un modo di scimmiettare il linguaggio pedantesco dei medici».

<sup>65</sup> La ricchezza di dispositivi retorici nella «lingua altamente artificata» di Callimaco è rilevata e documentata da Vanossi, *op. cit.*, pp. 24-26.

<sup>66</sup> Ferroni, *op. cit.*, p. 52, considera questa battuta una «denuncia» esplicita del «carattere 'rispettivo' di Callimaco» da parte di Ligurio, e allo stesso modo intende Sasso, *op. cit.*, p. 38n. (mentre Vanossi, *op. cit.*, p. 52, e Davico Bonino, «Nota introduttiva», cit., p. XIX, per una svista attribuiscono a Callimaco in I.ii la completa conoscenza del piano). Eppure qui la battuta, e il termine, si risolvono *senza residui* nella situazione drammaturgica, in cui Callimaco *non conosce ancora* il dettaglio del piano (come del resto Ferroni riconosce), e Ligurio, che non ha avuto «tempo» di comunicarglielo (I.iii), deve inventare una dilazione per poterlo fare, e al contempo introdurre il tema della «pozione», inventando anche, di fronte a Messer Nicia, una ragione del silenzio di «Maestro Callimaco» al riguardo: il suo essere, appunto «rispettivo». Piuttosto andrebbe notata (cosa che alcuni degli interpreti menzionati non fanno, ritengo, per la loro pregiudiziale ostilità a questo personaggio) la prontezza con cui Callimaco si sa adattare alla novità introdotta da Ligurio.

<sup>67</sup> Questo non va inteso svalutativamente (come fa Inglese, «'Mandragola'», p. 1027, parlando di «recitativi di 'Maestro Callimaco'» «su canovaccio di Ligurio»), ma come funzione di sua *esclusiva* competenza. D'altronde, la necessità che quel ruolo fosse svolto proprio da Callimaco, e non da altri, per la sua specifica abilità, è attestata anche dal fatto che essa crea una diseconomia nell'azione quando, nel quarto atto, «Maestro Callimaco» si trova a dover essere al contempo parte della spedizione notturna e sua vittima.



<sup>68</sup> Va fatto rilevare il prodursi di uno scarto a questo punto nella condotta di Callimaco, che aveva per l'innanzi condotto il gioco con abilità sovrana, trovandosi sul proprio terreno. La difficoltà inizia per lui quando si profila una difficoltà pratica non ancora risolta da Ligurio, sulla quale dunque egli non è ancora in grado di agire con la parola. Non è corretto perciò svalutare le battute precedenti, per vederle in continuità con quest'ultima, come fa Ferroni, *op. cit.*, pp. 51 s.

<sup>69</sup> Si noti che questo stesso modulo espressivo compare, significativamente, nell'unico punto in cui Ligurio mostra un momento di seria incertezza, subito neutralizzata dalla sua capacità di pensare il tempo, in IV.ii.37-43: «LIG. Tu di' el vero. Ma non c'è egli rimedio? CAL. Non, credo io. LIG. Sì, sarà bene. CAL. Quale? LIG. Io voglio un poco pensarlo. CAL. Tu m'ha' chiaro: io sto fresco, se tu l'hai a pensare ora! LIG. Io l'ho trovato». Siamo di fronte a una vera e propria espressione segnaletica di un preciso stato d'animo di smarrimento e sgomento di fronte a un accadere incontrollato dei fatti. L'espressione 'tu/voi di'/dite el vero' compare varie altre volte nella *Mandragola*, senza che vi sia unito alcun valore particolare; però seguita da frase avversativa introdotta da un «ma» ricorre due sole altre volte – in IV.ix.32 e V.ii.33 – in bocca a Messer Nicia («Egli è el caso, se tu di' el vero. Ma guarda che questa broda sarebbe tutta gittata addosso a te!»; «Tu di' el vero. – Ma e' mi par ben mille anni di trovare maestro Callimaco, e rallegrarmi seco»); ebbene, in questi casi l'espressione non segnala la benché minima traccia di sgomento di fronte al tempo, che sarebbe d'altronde fuori luogo in un personaggio che si costituisce proprio nell'ottusa sicurezza con la quale si lascia agire dagli altri, credendo di agire egli stesso, e ne conferma la singolare capacità di banalizzare qualsiasi espressione a luogo comune, secondo un uso del linguaggio opposto (ma si tratta di un'opposizione interna) a quello di Callimaco.

<sup>70</sup> Diversamente legge Inglese («Mandragola»), p. 1019: «l'intelligenza di Ligurio – che alti aggettivi ammirativi ha strappato a tanti critici e lettori – è forzata a misurarsi con il bel problema che consiste nell'ingannare 'l'uomo più sciocco del mondo'». L'intelligenza di Ligurio non si misura sulla sciochezza di Nicia, ma su un avversario di ben altra portata: il tempo.

<sup>71</sup> Come ritene Vanossi, che (*op. cit.*, p. 53n.) vede in queste battute «un senso di arbitrarietà, di 'immotivazione', come se l'allentarsi della tensione che aveva sorretto l'incontro, lasciasse cadere la scena in una condizione di 'vuoto'».

<sup>72</sup> Il riferimento è a Ferroni, «Mutazione' e 'riscontro'», cit., p. 45.

<sup>73</sup> Come suggerisce Davico Bonino («Nota introduttiva», cit., p. VIIIIn.) sulla base della distinzione tra personaggi-struttura e personaggi-tema introdotta dal critico shakespeariano Keith Williamson.

<sup>74</sup> Per questo e quanto segue cf *ivi*, pp. X s.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. X.

<sup>76</sup> Sul rapporto dei vari personaggi con la tradizione cf A. Guidotti, «Su alcune soluzioni tipologiche ed espressive nella 'Mandragola'», cit., pp. 157-67, che ha però in dettaglio giudizi non sempre condivisibili.

<sup>77</sup> Cf *supra*, la nota 69.

<sup>78</sup> *Principe*, III, in *Opere*, p. 260B.

<sup>79</sup> Diversamente intende il tempo teatrale Vanossi, «Situazione e sviluppo», cit., pp. 51-57.

<sup>80</sup> Machiavelli ai Dieci, 17 ottobre 1502, in *Opere*, p. 417B.

<sup>81</sup> Machiavelli ai Dieci, 23 ottobre 1502, in *Opere*, p. 425A.

<sup>82</sup> Si veda il commento a questi passi di Federico Chabod: nel primo dei fattori nominati «c'entra anche una certa parte di 'virtù' del Valentino, nel senso che questi, fin dall'inizio, gioca abilmente su quella 'opinione', e contribuisce a rafforzarla; ma «nella seconda parte, invece» è la «tardità» dei suoi nemici «ciò che, in buona parte, salva il Valentino. La sua fortuna, in questo caso, dipende non più da lui, ma dalla insipienza altrui: è fuori di lui, egli non potrebbe crearla – ma, una volta creata dagli altri, la sa afferrare con pronti e decisi provvedimenti» («Il segretario fiorentino» [1953], in *id.*, *Scritti su Machiavelli*, Torino: Einaudi 1964, p. 305 [cors. mio]). Si potrebbe aggiungere (a proposito del passo del 17 ottobre) che esattamente come il Borgia opera, temporeggiando con suo profitto, su di una «tardità» che non dipende da lui, allo stesso modo opera su di un appoggio del Re e del Papa, la cui esistenza in futuro non dipende, allo stesso modo, da lui, come indicano il participio presente («vivente il Pontefice») e il gerundio («mantenendo l'amicizia del Re») posti da Machiavelli in posizione assoluta. Questo è tanto più vero, in quanto il Borgia era perfettamente consapevole di questo dato di partenza assoluto, ineducibile, come risulta dal dispaccio, precedente, del 7 ottobre (Machiavelli ai Dieci, in *Opere*, p. 403B).

<sup>83</sup> Machiavelli ai Dieci, 26 dicembre 1502, in *Opere*, p. 479A.

<sup>84</sup> Machiavelli ai Dieci, 8 gennaio 1503, in *Opere*, p. 487B.

<sup>85</sup> Machiavelli ai Dieci, 23 ottobre 1502, in *Opere*, p. 424A.

<sup>86</sup> Alla luce delle considerazioni qui svolte risulta singolare che G. Sasso («Considerazioni sulla 'Mandragola'», cit., pp. 86 s.) giudichi il tema della fortuna del tutto assente dalla *Mandragola*: «Ligurio non incontra alcun ostacolo apprezzabile. Non appena le cose, o lo spirito intellettualmente analitico di Callimaco, gliene prospettano uno, ed egli lo riconosce per tale, con quasi noncurante facilità e rapidità trova il modo per aggirarlo [...] Il che significa non già che la sua virtù posseda il requisito [...] della 'straordinarietà'; ma, al contrario, che il mondo 'vano' della *Mandragola* è così povero di autentica drammaticità storica, è così 'artificiale' ed astratto, che il possesso di un'intelligenza qualsiasi (che, in realtà, non è se non 'astuzia' e 'destrezza') è sufficiente a dominarlo» (*ivi*, p. 87); dove pare che financo le espressioni usate («drammaticità storica», «artificialità» e «astrattezza») storicamente poco si adattino non dico alla *Mandragola*, ma al mondo della commedia e della novella rinascimentale in genere. Altro e più generale discorso sarebbe da fare, se si sostenesse in linea di principio – ma è forse proprio questo che l'A. intende – che il comico come tale non può sostenere

una «materia» che non sia «vana», degradata, astratta, ecc. Con diversi presupposti giunge allo stesso giudizio F. Fido, che con G. Bàrberi Squarotti parla di una «azione [...] degradata a conferma pratica di un ben piú impegnato momento teorico» («Politica e teatro nel badalucco di Messer Nicia» [1969], in *id.*, *Le metamorfosi del centauro*, cit., p. 101; il riferimento è a G. Bàrberi Squarotti, «La struttura astratta delle commedie», in *id.*, *La forma tragica del 'Principe' e altri saggi sul Machiavelli*, Firenze: Olschki 1966).

<sup>87</sup> Riferimento alla novella di Calandrino e il porco imbolato in *Decameron*, VIII.vi.

<sup>88</sup> Da affiancare, come si vedrà piú avanti (al punto D), a un'unica altra battuta: IV.ii.13.

<sup>89</sup> «Farò levare e lavare la donna, farolla venire alla chiesa per entrare in santo» (V.ii.35); «Dico che egli è bene che io vadia innanzi a parlare al frate, e dirli che ti si faccia incontro in sull'uscio della chiesa, per menarti in santo, perché gli è proprio, stamani, come se tu rinascessi» (V.v.6); «Tu, Lucrezia, quanti grossi hai a dare al frate, per entrare in santo?» (V.vi.22).

<sup>90</sup> Come ha chiarito Donadi Perocco, «Il rito finale della 'Mandragola'», cit., pp. 531 s.

<sup>91</sup> «Dipoi ragionamo [con Sostrata] del bambino, che me lo pare tuttavia avere in braccio, il naccherino!» (V.ii.25).

<sup>92</sup> Mi pare che su questo punto si sia equivocato: Nicia crede che la moglie sia sterile, e che il modo per renderla feconda sia di farle assumere una pozione di mandragola. L'uomo che per primo giacerà con lei avrà la funzione di purgare il veleno della mandragola, non di ingravidarla. Cf II.vi.10-22, 30: «CAL. Infine, dottore, [...] io vi ho ad insegnare un rimedio certo [...]. Se voi arete fede in me, voi lo piglierete; e se, oggi ad uno anno, la vostra donna non ha un suo figliolo in braccio, io voglio avervi a donare dumilia ducati. [...] Voi avete ad intender questo, che non è cosa piú certa ad ingravidare una donna che dargli bere una pozione fatta di mandragola [...]. E' bisogna ora pensare a questo: che quello uomo che ha prima a fare seco, presa che l'ha, cotesta pozione, muore infra otto giorni, e non lo camperebbe el mondo. NI. Cacasanguel! Io non voglio cotesta suzzacchera! A me non l'apiccherai tu! Voi mi avete concio bene! CAL. Stata saldo, e' ci è rimedio. NI. Quale? CAL. Fare dormire sùbito con lei un altro che tiri, standosi seco una notte, a sé tutte quella infezione della mandragola: dipoi vi iacerete voi senza pericolo. [...] Dipoi, la mattina, ne manderete colui [il garzonaccio] innanzi di, farete lavare la vostra donna, starete con lei a vostro piacere e senza pericolo». Maestro Callimaco consiglia a Nicia di giacere con la propria donna la mattina stessa, dopo averla fatta lavare, ciò che egli tuttavia non fa; inoltre il rinvio a 12 mesi (invece di 9) è abbastanza chiaro.

<sup>93</sup> «[...] e quanto facilmente, per la semplicità del marito, noi potavamo viver felici senza infamia alcuna, promettendole che, qualunque volta Dio facessi altro di lui, di prenderla per donna [...] e, se questa felicità non mi mancassi o per morte o per tempo, io sarei piú beato ch'è beati, piú santo ch'è santi» (V.iv.1).

<sup>94</sup> Cf Donadi Perocco, *op. cit.*, p. 535.

<sup>95</sup> «CAL. [...] la semplicità di messer Nicia, che, benché sia dottore, egli è el piú semplice ed el piú sciocco uomo di Firenze» (L.i.27); «LIG. Io non credo che sia nel mondo el piú sciocco uomo di costui; [...] spesso si vede [...] una prudente donna avere un pazzo. Ma della pazzia di costui se ne cava questo bene, che Callimaco ha che sperare» (L.iii.1); «SI. Se gli altri dottori fussin fatti come costui, noi faremo a' sassi pe' fornì» (II.iv); «LIG. [...] Costui è sí sciocco, che io ho paura non guasti ogni cosa» (III.ii.10).

<sup>96</sup> Cf le considerazioni di Raimondi («Il veleno della 'Mandragola'», *Politica e commedia*, cit., pp. 115-24, qui 123 s.) sui due «spazi psicologici» alla fine della *pièce*, e su Nicia, che «chiuso nella sua solitudine di 'pazzo' felice [...] non vede, ma insegna a vedere: l'infezione della mandragola non si ferma all'epidermide della beffa».

<sup>97</sup> Sono le parole di Lucrezia a Callimaco (V.iv.1).

<sup>98</sup> Cf *supra*, il cap. 2.

<sup>99</sup> F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, XV.15; ed. a cura di G. Melli Fioravanti, Milano: Rizzoli 1983, p. 630.

<sup>100</sup> Cf rispettivamente L. Russo, «Machiavelli uomo di teatro e narratore», cit., pp. 126-30, e Ferroni, «Mutazione' e 'riscontro'», cit., pp. 80 ss.

<sup>101</sup> Si veda anche II.iii.9: «Ma non vorrei però ch'elle fussino mia parole, ché io arei di fatto qualche balzello, o qualche porro di dietro, che mi fare' sudare».

<sup>102</sup> Passando per il «farne contenta mogliama» (II.vi.35) di Nicia; «io credo che quel sia bene, che facci bene a' piú, e che e piú se ne contentino» di Ligurio a Timoteo (III.iv.29); e il «contentare el marito vostro» di Timoteo a Lucrezia (III.xi.7); e ancora richiamato dalla domanda di Callimaco a Ligurio (IV.i.8): «È Lucrezia contenta?».

<sup>103</sup> E di quello «honore et non carico» evocato da Machiavelli nella lettera al Vettori del 5/1/1514, di cui si è discusso *supra*, cap. 2.

<sup>104</sup> Come ben riconosce Sasso («Considerazioni sulla 'Mandragola'», cit., p. 31n.): «Non solo Sostrata è fatta per soggiacere anch'essa alla superstizione della mandragola, ma [...] c'è in lei, soffocata, non spenta, una scintilla di malizia sensuale che, all'idea di un'impresa erotica quale è quella che autorevoli guardiani dell'ordine costituito preparano, le accende dentro il fuoco della vecchia passione e delle vecchie avventure». Sostrata è invece trascurata da Blasucci («Le opere letterarie di Machiavelli», cit.), Vanossi («Situazione e sviluppo», cit.), Ferroni («Mutazione' e 'riscontro'», cit.) e Inglese («'Mandragola'», cit.).

<sup>105</sup> Così legge, seguendo l'*editio princeps*, Martelli (*Opere*, p. 883B). Il *Ms. Laurenziano Rediano 129* (f. 125v) ha invece «pregare, comandare, infestare», variante accolta da Inglese («Nota al testo», nell'ed. a cura di Sasso, p. 107) con motivazioni tuttavia non decisive.

<sup>106</sup> Il rinvio alle «cinquanta donne» è spiegato da Parronchi e Sorella con la presenza di cinquanta fanciulle nubili invitate

ai festeggiamenti per gli sposi (Lorenzo de' Medici e Madeleine de la Tour d'Auvergne) in arrivo dalla Francia (cf risp. «La prima rappresentazione de 'La Mandragola'», cit., pp. 27 e 23 s.; e «Il principe e la donna ragno», cit., pp. 37 s.).

<sup>107</sup> Sull'incoscienza di Sostrata cf le giuste osservazioni di O. Tommasini, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo*, v. II, Roma: E. Loescher 1911, p. 394.

<sup>108</sup> Ferroni, «'Mutazione' e 'riscontro'», cit., p. 75 (e si veda anche p. 76); Vanossi, «Situazione e sviluppo», cit., p. 48; Sasso, «Considerazioni sulla 'Mandragola'», cit., p. 60.

<sup>109</sup> Con altri argomenti, Sasso (*op. cit.*, p. 69) afferma che «nella sua malizia, Timoteo è così conseguente da riuscire addirittura innocente e candido». Ma si veda il potente e riuscito ritratto che di Timoteo ha dato Luigi Russo, «Machiavelli uomo di teatro e narratore», cit., pp. 130-38, in partic. 132 («Non c'è mai un'espressione che sveli sguaiatamente in lui la sua nessuna fede») e 136 («fra Timoteo è personaggio coerentissimo: egli vive la sua religione nell'esteriorità del culto, nel formalismo pietistico, ma in quell'esteriorità è irreprensibile. Non c'è in lui il più lontano sospetto di peccare»). Contrariamente legge invece Blasucci, «Le opere letterarie di Machiavelli», cit., p. 63 («il personaggio più equivoco della vicenda [...] un carattere in chiaroscuro a tinte smorzate»).

<sup>110</sup> Cf C. Dionisotti, «Appunti sulla 'Mandragola'», in *Belfagor*, XXXIX (1984), pp. 621-44, qui 631-33.

<sup>111</sup> Ivi, p. 632.

<sup>112</sup> Ivi, p. 633.

<sup>113</sup> L. Huovinen, «Der Einfluß des theologischen Denkens der Renaissancezeit auf Machiavelli. Mandragola, die Scholastiker und Savonarola», in *Neuphilologische Mitteilungen. Bulletin de la Société Neophilologique de Helsinki*, LVII (1956), pp. 1-13.

<sup>114</sup> Cf ivi, i luoghi citati alle pp. 5-7.

<sup>115</sup> Tanto più, in quanto Lucrezia aveva inconsapevolmente preannunciato la propria avversione a un tale argomento: «Ma di tutte le cose, che si son tentate, questa mi pare la più strana, di avere a sottomettere el corpo mio a questo vituperio, ad esser cagione che uno uomo muoia per vituperarmi: perchè io non crederrei, se io fossi sola rimasa nel mondo e da me avessi a risurgere l'umana natura, che mi fossi simile partito concesso» (III.x.2).

<sup>116</sup> Cf Huovinen, *op. cit.*, il rinvio alla posizione di Bonaventura a p. 7.

<sup>117</sup> Questa autonomia e libertà di Timoteo viene confermata dal successivo rinvio all'«Angiolo Raffaello» (III.xi.15), cioè alla storia di Tobia e della casta Sara, con tutto il pesantissimo gioco di allusioni oscene a «questo caso». Cf Raimondi, «Il Segretario a teatro», cit., pp. 71 s.

<sup>118</sup> Sasso, «Considerazioni sulla 'Mandragola'», cit., pp. 68 s.

<sup>119</sup> Travestito nel travestimento di «maestro Callimaco».

<sup>120</sup> Cf uno spunto interessante in Parodi, «La Mandragola», cit., p. 105: «Timoteo [...] non è un vizioso e non un malvagio, e neppure un sottile ipocrita, ma semplicemente un politico della religione, com'è il suo interesse».

<sup>121</sup> Si vedano alcune interessanti considerazioni di Vanossi (*op. cit.*, p. 46) sul nesso tra V.i e IV.vi e sul «tempo ovattato del convento, su cui la storia è passata come un bagliore momentaneo». Sulla chiesa come spazio teatrale specifico di Timoteo cf M. De Panizza Lorch, «Confessore e chiesa in tre commedie del Rinascimento: 'Philogenia', 'Mandragola', 'Cortigiana'», in AA. VV., *Teatro italiano del Rinascimento*, a cura di M. De Panizza Lorch, Milano: Edizioni di Comunità 1980, pp. 301-48, qui 318 ss.

<sup>122</sup> La particolare natura di Timoteo è stata percepita da quegli interpreti che hanno indicato nel monologo di III.ix una presa di posizione e quasi una denuncia del machiavellismo ad opera dello stesso Machiavelli. Cf N. Borsellino, «Per una storia delle commedie del Machiavelli» [1970], ora col titolo «L'esperienza comica» in *id.*, *Rozzi e Intronati. Esperienze e forme di teatro da Decameron al Candelaio*, Roma 1976, pp. 123-41, qui p. 135; Sasso, *op. cit.*, pp. 66 s., e soprattutto Cantimori, «Niccolò Machiavelli: il politico e lo storico», cit., p. 26: «Sembra quasi che il Machiavelli usi l'ironia verso sé stesso, verso il proprio meditare politico; di fatto, l'ironia è rivolta a un certo consueto e volgare modo d'intendere il raziocinio politico sul pubblico bene alla stessa stregua d'un utilitario rendere ragione dei vantaggi e svantaggi di corpi privati; l'ironia distruttiva sta proprio in questa tal quale possibilità di equivoco fra il calcolo politico, serio perché volto al bene pubblico, e il meschino computare vantaggi particolari».

Più di III.ix, tuttavia, che si risolve in definitiva in una movenza comune, sia pure con minor forza raziocinativa, anche a una Nicia, è la «reputazione» di V.i, in cui Timoteo fa consistere la sostanza della religione, il punto di massima vicinanza (e quindi attrito) con il pensiero genuino di Machiavelli

<sup>123</sup> Cf il rinvio in Borsellino, «L'esperienza comica», cit., p. 136 e n.

<sup>124</sup> *L'asino*, V.118-23, in *Opere*, p. 967.

<sup>125</sup> Cf il rinvio in Vanossi, *op. cit.*, pp. 50 s.

<sup>126</sup> Cf almeno G. Spini, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Firenze: La Nuova Italia 1983<sup>2</sup>.

<sup>127</sup> Sul nesso Romolo/Numa cf Raimondi, «Il Segretario a teatro», cit., pp. 138-43.

<sup>128</sup> *Discorsi*, Lxi, in *Opere*, p. 94A.

<sup>129</sup> Esattamente lo stesso modulo argomentativo e teorico lo ritroviamo nell'opposizione leopardiana di «vero» e «illusioni» antiche, una volta che sia stata depurata dell'equivoco secondo cui il «vero» segnerebbe l'attingimento di una corrispondenza con il reale stato di cose, secondo un oggettivismo e positivismo del tutto estranei a Leopardi. Cf V. Steinkamp, *Giacomo Leopardis »Zibaldone«. Von der Kritik der Aufklärung zu einer »Philosophie des Scheins*,

Frankfurt am Main ecc.: Peter Lang 1990, partic. pp. 147 ss.

<sup>130</sup> D'Amico («Power and Perspective», cit., p. 11) nota giustamente che Timoteo comprende il potere della prospettiva, come emerge dai suoi commenti sul nesso tra apparenze e reputazione della Chiesa.

<sup>131</sup> Alla luce di questi argomenti non dovrebbe risultare scandaloso l'accostamento di Timoteo alla figura del Savonarola, già accennato da J. H. Whitfield, *Machiavelli*, Oxford: Basil Blackwell 1947, pp. 90 s. (a proposito di *Mandragola*, V.i).

<sup>132</sup> Cf rispettivamente Ferroni, «Mutazione' e 'riscontro'», cit., pp. 68 ss., e Sasso, «Considerazioni sulla 'Mandragola'», cit., pp. 52-59. L'immagine del parassito ha origine in De Sanctis: «Ligurio è un essere destituito d'ogni senso morale e che per un buon boccone tradirebbe Cristo [...] È un volgare mariuolo [...] Riesce odioso e spregevole [...] Ciò che muove Ligurio e gli aguzza lo spirito è la pancia: finisce le sue geste in cantina» (*Storia della letteratura italiana*, XV.15; ed. cit., p. 629).

<sup>133</sup> Cf la nota 75 dell'Introduzione.

<sup>134</sup> Allo stesso modo vanno valutati i giudizi dell'autore presenti nelle opere politiche, come ad es. il notissimo inciso «sc del male è licito dir bene» di *Principe*, VIII, letto di solito come segnale della distanza che separerebbe il mondo morale del Segretario dalla materia politica che egli tratta, come fanno Croce e la tradizione che a lui si richiama, per la quale cf il cap. 5 dell'Introduzione. All'opposto legge U. Dotti, *Niccolò Machiavelli. La fenomenologia del potere*, Milano: Feltrinelli 1979, p. 138.

<sup>135</sup> Vanossi, *op. cit.*, p. 24. Delle felicissime notazioni su Callimaco, personaggio «tragico» portatore di una passione erotica piena di «verità», sono già in Tommasini, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli*, v. II, cit., pp. 399-401. Ma cf anche De Sanctis, *op. cit.*, XV.15; ed. cit., p. 631: «Non è amore petrarchesco, e non è cinica volgarità; è vero amor naturale coi colori suoi».

<sup>136</sup> Cf *supra*, p. 31.

<sup>137</sup> Lucrezio, *De rerum natura*, III.153-56 («infringi linguam vocemque aboriri, | caligare oculos, sonere auris, succidere artus»), che presenta legami con Saffo, fr. 31 Voigt (= 2 Gallavotti), 9-16 («allà kàm mèn glòssa <g> éage, [...] oppátessi d' oudèn óremm', epirrómbeisi d' ákouai»); e quindi Catullo, carne 51, 9-12 («lingua sed torpet, [...] sonitu suopte | tintinans aures, gemina teguntur | lumina nocte»). Cf Raimondi, «Il Segretario a teatro», cit., p. 69: «L'autoritratto amoroso di Callimaco [...] si situa con inflessioni comiche d'iperbole stilizzata nell'area dell'elegia erotica, da Catullo a Tibullo, e può poi accostarsi [...] agli esametri del *De rerum natura* (III, 152-158) in cui il canto di Saffo diventa analisi fisiologica, semeiotica clinica».

<sup>138</sup> È merito del Ridolfi (*Vita*, cit., pp. 391 s., 595 per la discussione delle fonti, 620) aver ripreso e valorizzato (contro gli interpreti moralisti che l'avrebbero volentieri ascritto alla malignità di fonti avverse) il racconto del sogno riportato da G. B. Busini (*Lettere a B. Varchi*) e accennato dal Giovio negli *Elogia*. Molto interessante è questa sua considerazione: «Né l'affermare che la narrazione 'tarda' fu costruita con materiali trovati nella *Mandragola* (Atto IV, sc. I) e nei *Discorsi* [...] pare più ragionevole della congettura che il Machiavelli sviluppasse, se mai, venutagli l'occasione, quei concetti accennati negli scritti suddetti e forse a lui consueti nelle facete conversazioni» (p. 595). Si aggiunga a questi luoghi l'epigramma su Piero Soderini: «La notte che morì Pier Soderini, | l'anima andò de l'Inferno a la bocca; | gridò Pluton: Ch'Inferno? anima sciocca, | va su nel limbo fra gli altri bambini». Una messa a punto della questione è in Sasso, «Il 'celebrato sogno' di Machiavelli», in *La cultura*, XIV (1976), pp. 26-97.

<sup>139</sup> Non vedo autoironia in questa autocitazione, almeno non nel senso che intende Inglese, e che ho ampiamente precisato. Cf «Mandragola» (1992), cit., p. 1009, e il precedente «Contributo al testo critico della 'Mandragola'», in *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici*, VI (1979-80), p. 131. Sorella, «Il principe e la donna ragno», cit., p. 30n., si appoggia a questo riscontro per argomentare la tesi di una lettura allegorica. Si noti, per inciso, che questo prestito interno era stato rilevato per primo (1970) da Vanossi, «Situazione e sviluppo», cit., p. 23n., che aveva anche fatto notare la tendenziale identificazione di Machiavelli con Ligurio.

<sup>140</sup> Molto bene ha commentato il Dionisotti, «Appunti sulla 'Mandragola'», cit., p. 635: «Il punto moralmente e artisticamente più alto della commedia, vera e propria morale della favola, è là dove Callimaco parla della notte appena trascorsa con Lucrezia [...] La bontà, ossia la vera e intiera felicità è raggiunta solo nel momento in cui al piacere fornito dalla donna ignara, che pure è stato piacere grande, quanto era stato grande il desiderio, succede, affatto diverso, l'amore della donna consapevole e consenziente».

<sup>141</sup> B. Croce, «La 'commedia' del Cinquecento», in *id.*, *Poesia popolare e poesia d'arte*, Bari: Laterza 1933, 1967<sup>s</sup>, p. 244. Ringrazio Luisa De Paula per alcuni suggerimenti e spunti che ho tentato di mettere a frutto in questo paragrafo.

<sup>142</sup> Questa è la lettura di Croce (ivi, pp. 246-48), capostipite di un'influente tradizione critica. Cf *supra*, la nota 31.

<sup>143</sup> Cf *supra*, la nota 100.

<sup>144</sup> O sulla sua incoerenza, evidentemente per chi pensa che subisca una corruzione morale che dimostrerebbe la negatività dell'intero mondo mandragolesco, nessuno escluso (e dunque la sua coerenza). Si veda ad es. Sasso, «Considerazioni sulla 'Mandragola'», cit., p. 51, che vede in Lucrezia il simbolo della «fortuna» che si piega di fronte al più forte.

<sup>145</sup> Ferroni, «Mutazione' e 'riscontro'», cit., e con lui Davico Bonino, «Nota introduttiva», cit.

<sup>146</sup> «Colui con miglior sorte si consiglia, | tra tutti gli altri che in quel loco stanno, | che ruota al suo voler conforme piglia; | perché gli umor ch'adoparar ti fanno, | secondo che convengono con costei, | son cagion del tuo bene e del tuo danno. | Non però che fidar ti possa in lei | né creder d'evitar suo duro morso | suo' duri colpi impetuosi e rei; | perché, mentre

girato sei dal dorso | di ruota per allor felice e buona | la suol cangiar le volte a mezzo il corso; | e, non potendo tu cangiar persona, | né lasciar l'ordin di che 'l ciel ti dota | nel mezzo del cammin la t'abbandona. | Però, se questo si comprende e nota, | sarebbe un sempre felice e beato, | che potessi saltar di rota in rota; | ma perché poter questo ci è negato | per occultata virtù che ci governa, | si muta col suo corso il nostro stato» (*Di Fortuna a Giovan Battista Soderini*, 100-114, in *Opere*, p. 978).

<sup>147</sup> Allo studio di questo tema è dedicato il secondo saggio in questo volume.

<sup>148</sup> *Cf supra*, la nota 6

<sup>149</sup> E aggiunge subito, quasi a staccare la propria prospettiva da quella di Callimaco e Ligurio, che invece (ripeto: *nella loro complementarietà*) realmente apprezzano la «saviezza» di madonna Lucrezia: «E tutte le donne hanno alla fine poco cervello; e come ne è una che sappi dire dua parole, e' se ne predica, perché in terra di ciechi chi vi ha un occhio è signore».

<sup>150</sup> È stata fatta rilevare la parentela tra la Lucrezia di Machiavelli e la Lucrezia moglie di Collatino di cui Livio (I.57-59) racconta che si uccide per la vergogna di aver subito uno stupro. *Cf* Raimondi, «Il Segretario a teatro», cit., p. 70; A. Paolucci, «Livy's Lucretia, Shakespeare's 'Lucrece', Machiavelli's 'Mandragola'», in AA. VV., *Teatro italiano del Rinascimento*, cit., pp. 619-35, qui 624 *ad finem*.

Questo nesso con Livio è, per quanto detto nel testo, da intendersi come opposizione, ma non nel senso che la Lucrezia attuale sarebbe espressione di un mondo degradato, in cui non alberga più l'antica inflessibile «virtù» romana, ma nel senso che Lucrezia, a differenza di Lucretia, sa scegliere tra la rigidità della «bontà» e la flessibilità della «saviezza».

<sup>151</sup> Molto profonda mi pare su questo punto l'osservazione del Tommasini: Lucrezia «apparisce così tramutata in altra donna, solo perché in quel momento diviene attiva» (*La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli*, v. II, cit., p. 401). *Cf* anche Blasucci, «Le opere letterarie di Machiavelli», cit., p. 61: «Siamo di fronte [...] al risentimento di una coscienza delusa e contrariata, che da quella delusione ha tratto argomento per una nuova e più spregiudicata norma di azione».

<sup>152</sup> *Cf* Blasucci, «Le opere letterarie di Machiavelli», cit., p. 61.

<sup>153</sup> Sulle valenze opposte (grazie ai «segni mimici, gestuali e d'intonazione») che può assumere il linguaggio di Lucrezia, *cf* Guidotti, «Su alcune soluzioni tipologiche ed espressive nella 'Mandragola'», cit., pp. 168 s. Un'interpretazione stilistica del discorso di Lucrezia a Callimaco, che sottolinea la centralità in esso della volontà e della scelta, è in Cavallini, *Interpretazione della 'Mandragola'*, cit., pp. 46 s.

<sup>154</sup> Già esaminata in questo volume: Introduzione, cap. 3.

<sup>155</sup> *Cf supra*, cap. 3.

<sup>156</sup> *Candelajo*, V.xi; ed. cit., pp. 279-82. Su questa scena *cf* il commento di S. Ferrone, «Il 'Candelajo': scienza e letteratura», in *Italianistica*, II (1973), n. 3, pp. 518-43, qui 532 s. (ma io non parlerei di «abito morale [...] opportunistico») e 535 («unico 'valore' risulta essere la provvisoria degli uomini, delle passioni, delle azioni e degli oggetti»). *Cf* anche le penetranti pagine di N. Badaloni, *Giordano Bruno tra cosmologia ed etica*, Bari: De Donato 1988, pp. 26-29.

<sup>157</sup> *Ivi*, V.xi.4; ed. cit., p. 280.

<sup>158</sup> *Ivi*, V.xi.9; ed. cit., p. 281.

<sup>159</sup> È il giudizio di Carubina (*ivi*, V.xi.12; ed. cit., *ibidem*).

<sup>160</sup> *Ivi*, V.xi.11; ed. cit., *ibidem*. Sulla rinnovata posizione (nello *Spaccio*) del rapporto tra uomini e divinità *cf* Ciliberto, *La ruota del tempo*, cit., pp. 32 ss.

<sup>161</sup> Si veda ad es. «E' cieli [non] vogliono o possono sostenere una cosa che voglia ruinare ad ogni modo» (*Parole da dirle sopra la provisione del danaio, facto un poco di proemio e di scusa*, in *Opere*, p. 13B). Su questa ambiguità *cf* A. Tenenti, «La religione di Machiavelli» [1969], in *id.*, *Credenze, ideologie, libertinismi tra Medio Evo ed Età Moderna*, Bologna: il Mulino 1978, pp. 175-219, qui 210-16.

<sup>162</sup> *Andria*, I.v.17, in *Opere*, pp. 851B-852A. Il rinvio è in Borsellino, «L'esperienza comica», cit., p. 128, e in Raimondi, «Il Segretario a teatro», cit., p. 48. Sasso («Considerazioni sulla 'Mandragola'», cit., pp. 47-49) si avventura invece a cercare un riscontro nell'*Iliade*.

<sup>163</sup> Questa lettura non è in contraddizione con quella di chi spiega le frasi di Lucrezia con l'allegoria politica. *Cf* Parronchi, «La prima rappresentazione de 'La Mandragola'», cit., p. 38, e la diversa opinione di Borsellino, «L'esperienza comica», cit. p. 134n.

<sup>164</sup> Mi riferisco evidentemente anzitutto a *Principe*, XV-XIX.

<sup>165</sup> Come esempio di questo lavoro si prenda *Discorsi*, I.vi: «Se in Roma si poteva ordinare uno Stato che togliesse via le inimicizie intra il Popolo e il Senato».

<sup>166</sup> *Cf* Chabod, «Il segretario fiorentino», cit., p. 278, e J.-J. Marchand, *Niccolò Machiavelli. I primi scritti politici (1499-1512). Nascita di un pensiero e di uno stile*, Padova: Antenore 1975, p. 116 s., 141-43.

<sup>167</sup> *Cf* J. H. Whitfield, «Machiavelli and the 'via di mezzo'» [1958], in *id.*, *Discourses on Machiavelli*, Cambridge: W. Heffer & Sons Limited 1969, pp. 37-55.

<sup>168</sup> *Cf* D'Amico, «Power and Perspective», cit., pp. 7 s.

<sup>169</sup> *Cf* Borsellino, «L'esperienza comica», cit., p. 136, e Sumberg, «La Mandragola: An Interpretation», cit., p. 336.

<sup>170</sup> Si ricordi quanto dice Callimaco in V.iv.1: «e, se questa felicità non mi mancassi o per morte o per tempo, io sarei più beato ch'è beati, più santo ch'è santi».

- <sup>171</sup> Sumberg, *op. cit.*, pp. 325 s.; il suggerimento è stato ripreso e svolto da Vanossi, «Situazione e sviluppo», *cit.*, p. 57.
- <sup>172</sup> Si veda a questo proposito Raimondi, «Il Segretario a teatro», *cit.*, p. 81 e più distesamente «Il veleno della 'Mandragola'», *cit.*, che riprende uno spunto di G. Aquilecchia, «La favola Mandragola si chiama» [1971], in *id.*, *Schede di italianistica*, Torino: Einaudi 1976, pp. 97-126.
- <sup>173</sup> D'Amico («Power and Perspective», *cit.*, pp. 12 s.) ha a questo proposito delle notazioni interessanti (appello al pubblico tra IV e V atto da parte di Timoteo, cioè di chi è al corrente della duplice prospettiva necessaria a cogliere la realtà effettuale, come invito rivolto agli spettatori a penetrare la logica della prospettiva).

## NOTE A «RISCONTRO, VIRTÙ, POTENZA. IL PROBLEMA POSTO DAI 'GHIRIBIZI AL SODERINO'»

- <sup>1</sup> Da parte di Jean-Jacques Marchand in uno dei *Codici Capponi* (il 1072) della Biblioteca Vaticana di Roma, in cui è contenuto alle carte 219-220.
- <sup>2</sup> Da parte di Roberto Ridolfi e Paolo Ghiglieri in *La Bibliofilia*, LXXII (1970), n. 1, pp. 53-66 (introduzione di Ridolfi), 67-70 (introduzione di Ghiglieri), 71-74 (testo).
- <sup>3</sup> Per queste notizie cf l'introduzione di Ridolfi all'ed. *crit.*, pp. 53 s.
- <sup>4</sup> È il caso di O. Tommasini, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo*, v. I, Roma-Torino-Firenze: E. Loescher 1883, p. 632.
- <sup>5</sup> Cf Ridolfi, introduzione all'ed. *crit.*, pp. 54 s. (dove si discutono le opinioni di F. Nitti e P. Villari).
- <sup>6</sup> G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Napoli: Morano 1958, pp. 185-91. L'analisi è stata aggiornata nelle successive edizioni: *Niccolò Machiavelli*, Bologna: il Mulino 1993<sup>1</sup>, I, pp. 225-47.
- <sup>7</sup> Anche Ridolfi, nella sua *Vita di Niccolò Machiavelli*, Roma: Belardetti 1954<sup>2</sup>, pp. 203-5 (datazione *post res perditas*); settima edizione italiana accresciuta e riveduta, Firenze: Sansoni 1978, pp. 149 s., 477-80 (datazione al 1506), aveva riconosciuto l'importanza del testo per la comprensione della biografia del Segretario.
- <sup>8</sup> Ridolfi, introduzione all'ed. *crit.*, p. 63.
- <sup>9</sup> Nel cap. XXV (il «riscontro» con l'esempio di Giulio II), ma anche nel XVII (Annibale/Scipione).
- <sup>10</sup> III. ix («Come conviene variare co' tempi, volendo sempre avere buona fortuna»: il «riscontro», con gli esempi di Fabio Massimo e Scipione/Annibale; e Piero Soderini); I. xxvii (caso di Perugia).
- <sup>11</sup> Ridolfi, introduzione all'ed. *crit.*, p. 63.
- <sup>12</sup> *Ivi*, pp. 61 s.
- <sup>13</sup> *Ivi*, pp. 62 s.
- <sup>14</sup> Cf *ivi*, p. 61 e l'introduzione di Ghiglieri.
- <sup>15</sup> Introduzione all'ed. *crit.*, pp. 64-66.
- <sup>16</sup> In *Opere*, p. 1081B. Cf M. Martelli, «I 'Ghiribizzi' a Giovan Battista Soderini», in *Rinascimento*, n.s., IX (1969) [ma 1971], pp. 147-80. Ne seguì una discussione in cui Ridolfi, pur ammettendo che Giovan Battista fosse il destinatario della missiva, ritenne plausibile che facesse da tramite tra Machiavelli e il gonfaloniere: Ridolfi, «Ancora sui 'Ghiribizzi' al Soderini», in *La Bibliofilia*, LXXIV (1972), pp. 1-7; Martelli, «Ancora sui 'Ghiribizzi' a Giovan Battista Soderini», in *Rinascimento*, n.s., X (1970) [ma 1972], pp. 3-27; Ridolfi, «Ultime postille machiavelliane», in *La Bibliofilia*, LXXVII (1975), pp. 65-76; *id.*, *Vita di N. Machiavelli* [1978], *cit.*, pp. 149 e 478-80. Cf anche Sasso, «Qualche osservazione sui 'Ghiribizzi al Soderino'», in *La cultura*, XI (1973), pp. 129-67, ora in *id.*, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, II, Milano-Napoli: Ricciardi 1988, pp. 3-56 (in partic. 16, 28-30), che propende con Ridolfi per la tesi del «*dire a nuora perché suocera intendà*» (Ridolfi, *Vita*, *cit.*, p. 479). Ma si vedano le convincenti deduzioni contrarie di C. Dionisotti, «I Capitoli di Machiavelli», in *id.*, *Machiavellerie*, *cit.*, pp. 61-99, qui 73-78.
- <sup>17</sup> Abbondantemente discusse nella letteratura *cit.* nella nota precedente e in quella seguente.
- <sup>18</sup> Gli studi teorici sui *Ghiribizzi* che terrò presenti sono: M. Horkheimer, «Machiavelli e la visione psicologica della storia», in *id.*, *Gli inizi della filosofia borghese della storia* [1930], trad. it. di G. Backhaus, Torino: Einaudi 1978, pp. 3-25, partic. 17-23; Sasso, *N. Machiavelli*, *cit.*, I, pp. 225-47; *id.*, «Qualche osservazione» [1973], *cit.*; J.-J. Marchand, *Niccolò Machiavelli. I primi scritti politici (1499-1512). Nascita di un pensiero e di uno stile*, Padova: Antenore 1975, pp. 383-88; G. Inglese, «De Fortunae», in Machiavelli, *Capitoli*, a c. di G. Inglese, Roma: Bulzoni 1981, pp. 61-89; M. McCasles, *The Discourse of Il Principe*, Malibu: Undena Publ. 1983, pp. 1-9; A. J. Parel, «Human Motions and Celestial Motions in Machiavelli's Historiography», in AA. VV., *Niccolò Machiavelli politico storico letterato*. Atti del Convegno di Losanna (27-30 settembre 1995), a cura di J.-J. Marchand, Roma: Salerno 1996, pp. 363-88; G. Ferroni, «La struttura epistolare come contraddizione (Carteggio privato, carteggio diplomatico, carteggio cancelleresco)», *ivi*, pp. 247-69, qui 258-65; A. J. Parel, *The Machiavellian Cosmos*, New Haven and London: Yale Univ. Press 1992, pp. 76-82; A. Fontana, «Fortune et décision chez Machiavel», in *Archives de philosophie*, LVII (1999), n. 2 (fasc. su *Machiavel: la maîtrise de l'urgence*), pp. 255-67. Il breve paragrafo di E. Cutinelli-Rendina, *Introduzione a Machiavelli*, Roma-Bari: Laterza 1999, pp. 24-26, sintetizza la posizione di Sasso.
- Una menzione a parte spetta a Carlo Pincin, «Osservazioni sul modo di procedere di Machiavelli nel 'De principatibus'»

XV-XXV», in AA. VV., *Essays presented to Myron P. Gilmore*, ed. by S. Bertelli and G. Ramakus, Florence: La Nuova Italia 1978, I, pp. 210-30, di gran lunga il contributo migliore alla comprensione dei *Ghiribizi*, l'unico da cui si possano trarre spunti per un'interpretazione coerente del testo nella sua integralità (comprese le glosse marginali) e per la sua collocazione nel divenire del pensiero del Segretario.

Sullo sfondo astrologico del testo aveva richiamato per primo l'attenzione E. Garin, *Machiavelli pensatore*, conferenza tenuta a Firenze l'8 novembre 1969, Firenze: Amministrazione provinciale di Firenze 1969, pp. 15 ss.

<sup>19</sup> Lett. cit., in *Opere*, p. 1081B.

<sup>20</sup> Lettera del 13-21/9/1506 a Giovan Battista Soderini, in *Opere*, p. 1082B. Citerò dall'edizione Martelli, dando però anche il luogo del ms. e dell'edizione critica: qui p. 71 (c. 219r). Le glosse marginali, non riprodotte dal Martelli, verranno citate da quest'ultima.

<sup>21</sup> Cf Inglese, «De Fortuna», cit., pp. 61-89.

<sup>22</sup> «Importante testimonianza» la definisce Pincin, «Osservazioni sul modo di procedere», cit., p. 224, e cf i testi del 1507 da lui discussi a pp. 219 s.

<sup>23</sup> Pincin, *op. cit.*, pp. 216 e 229; Sasso, *Niccolò Machiavelli*, cit., I, pp. 232 s.; *id.*, «Qualche osservazione», cit., pp. 31-49; e ora Parel, «Human Motions and Celestial Motions», cit. p. 366 e n.; *id.*, *The Machiavellian Cosmos*, cit., pp. 75 s.

<sup>24</sup> «È sufficiente che si definisca verissima la tua opinione in merito a ciò che, concordi, sostengono gli antichi: essere il sapiente capace di mutare gli influssi degli astri. Questo infatti va inteso in riferimento non agli astri, poiché nessun mutamento può intervenire in ciò che è eterno, ma piuttosto al sapiente medesimo, il quale, passando dall'una all'altra esperienza, può mutare e cangiare sé stesso» (trad. di Sasso, «Qualche osservazione», cit., p. 43).

<sup>25</sup> *Opere*, p. 1083A (c. 220r; Ridolfi/Ghiglieri, p. 73).

<sup>26</sup> Sasso, *Niccolò Machiavelli*, cit., I, pp. 214-16.

<sup>27</sup> Lett. ai Dieci del 28 ottobre 1503, in *Opere*, p. 500A.

<sup>28</sup> Cf *supra*, pp. 40 s.

<sup>29</sup> Lett. ai Dieci del 4 novembre 1503, in *Opere*, p. 508B. Cf Sasso, *op. cit.*, I, pp. 136-38.

<sup>30</sup> Ivi, p. 143.

<sup>31</sup> Cf *supra*, p. 40.

<sup>32</sup> Come si sa, l'osservazione relativa alla limitatezza dell'ottica italiana è stata mossa al *Principe* da Federico Chabod («Del 'Principe' di Niccolò Machiavelli» [1925], in *id.*, *Scritti su Machiavelli*, Torino: Einaudi 1964, pp. 29-135). Si noti comunque che, anche quando questo limite verrà superato, come nei *Discorsi*, ciò non avverrà con un passaggio dall'individuo alla struttura, ma integrando questi due momenti in una tensione dinamica. Da ciò Machiavelli deriverà la figura imprescindibile del fondatore.

<sup>33</sup> Machiavelli ai Dieci, 13 settembre 1506, in *Opere*, p. 587B.

<sup>34</sup> Cf su questi procedimenti Chabod, «Il segretario fiorentino» [1953], in *id.*, *Scritti su Machiavelli*, cit., pp. 341-43, e Sasso, *op. cit.*, I, pp. 222 s. e n.

<sup>35</sup> *Discorsi*, I, xxvii, in *Opere*, p. 109B.

<sup>36</sup> *Opere*, p. 1082B (c. 219r; Ridolfi/Ghiglieri, pp. 71 s.).

<sup>37</sup> *Ibidem* (c. 219v; Ridolfi/Ghiglieri, p. 72).

<sup>38</sup> Sasso, *Niccolò Machiavelli*, cit., I, pp. 237 s.

<sup>39</sup> Marchand, *Niccolò Machiavelli. I primi scritti politici (1499-1512). Nascita di un pensiero e di uno stile*, Padova: Antenore 1975, pp. 384 s.

<sup>40</sup> *Opere*, p. 1083A (c. 220r; Ridolfi/Ghiglieri, p. 73).

<sup>41</sup> Parel, «Human Motions and Celestial Motions in Machiavelli's Historiography», cit., pp. 379 s.; *id.*, *The Machiavellian Cosmos*, cit., pp. 89 s.

<sup>42</sup> J. G. A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone* [1975], trad. it. di A. Prandi, Bologna: il Mulino 1980, pp. 224 s. Cf anche Parel, *The Machiavellian Cosmos*, cit., pp. 90-92.

<sup>43</sup> Questo problema era d'altronde ben presente agli storici antichi, e in particolare a Polibio, che lo risolve negando che la *proairesis* o inclinazione morale del principe lo condizioni del tutto nelle sue azioni. Il passo delle *Storie* (IX.xxii ss.) era forse presente a Machiavelli.

<sup>44</sup> Come ben riconobbe Horkheimer, «Machiavelli e la visione psicologica della storia», cit., pp. 18 s.

<sup>45</sup> «Ma, perché e tempi et le cose universalmente et particolarmente si mutano spesso, et li huomini non mutono le loro fantasie né e loro modi di procedere, accade che uno ha uno tempo buona fortuna et uno tempo trista» (*Opere*, p. 1083A [c. 220r; Ridolfi/Ghiglieri, p. 73]).

<sup>46</sup> *Opere*, p. 1083B (c. 220r-v; Ridolfi/Ghiglieri, pp. 73 s.). Questo schema di variazione era stato anticipato alla carta precedente nella glossa *gamma*: «Li huomini s'infastidiscono del bene et del male si dolgo[no]; l'amaro turba el gusto, el dolce lo stucha» (c. 219v; Ridolfi/Ghiglieri, p. 72). Cf Pincin, «Osservazioni sul modo di procedere», cit., pp. 212 e 217.

<sup>47</sup> Come giustamente nota L. M. Batkin, *L'idea di individualità nel Rinascimento italiano* [1989], tra. it. di V. Rossi, Roma-Bari: Laterza 1992, p. 200. Va notato che, dalla monografia di Sasso in avanti (la cui prima edizione è del 1958), è stato al contrario proprio sulla teoria del riscontro che si è generalmente insistito come sull'apporto qualificante di Machiavelli alla filosofia politica. Un approccio più flessibile e profondo è quello cit. di Pincin, soprattutto perché mostra

come il *Principe* vada oltre l'orizzonte teorico dei *Ghiribizi*.

<sup>48</sup> Cf per tutti D. P. Walker, «Ficino and Astrology», in AA. VV., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, a cura di G. C. Garfagnini, Firenze: Olschki 1986, I, pp. 341-49.

<sup>49</sup> Cf A. Tenenti, «La religione di Machiavelli» [1969], in *id.*, *Credenze, ideologie, libertinismi tra Medio Evo ed Età Moderna*, Bologna: il Mulino 1978, pp. 175-219, qui 210-16.

<sup>50</sup> Come fa ad es. Parel, «Human Motions and Celestial Motions in Machiavelli's Historiography», cit.

<sup>51</sup> Questa è la posizione di Sasso, *Niccolò Machiavelli*, cit., ed è alla base di tutta la sua lettura del *Principe*.

<sup>52</sup> Marchand (*I primi scritti politici*, cit., pp. 383 s.) riconosce l'importanza del trauma rappresentato dal successo perugino di Giulio II nel far entrare in crisi il pensiero di Machiavelli. Tuttavia la discussione viene da lui impostata in modo diverso, sia in generale che nei dettagli. In modo assai più pertinente coglie il nesso tra *Ghiribizi* e *Principe* Batkin, *L'idea di individualità nel Rinascimento italiano*, cit., pp. 204 s. (anche se continua erroneamente a identificare il destinatario della lettera in Piero Soderini).

<sup>53</sup> *Parole da dirle sopra la provisione del danaio, facto un poco di proemio e di scusa*, in *Opere*, p. 13B. Il testo è stato scritto tra il 25 e il 31 marzo 1503: cf Marchand, *op. cit.*, p. 57.

<sup>54</sup> Ridolfi/Ghiglieri, p. 71 (c. 219r). A c. 219r si trova una glossa marginale (quella cit.), seguita a c. 219v da altre cinque. Dagli editori sono state denominate progressivamente con lettere greche da *alfa* a *zeta*, e così verranno chiamate qui.

<sup>55</sup> *Opere*, p. 1082B (c. 219r; Ridolfi/Ghiglieri, pp. 71 s.). Pincin («Osservazioni sul modo di procedere», cit., pp. 211 ss.) legge le glosse marginali in connessione con la porzione di testo a cui si riferiscono, supponendo inoltre che siano state scritte dopo aver riempito c. 219 ma prima di passare a c. 220 (cioè alla parte teorica). Sarebbero le «prime meditazioni sugli esempi raccolti» (p. 214), preliminari o messe a frutto nell'approfondimento teorico successivo. Questa spiegazione riesce a rendere ragione delle glosse da *beta* a *zeta*, mentre l'*alfa* risulta anche secondo Pincin nient'affatto chiara (p. 211) se riferita al testo «fu la vostra lettera breve et io rileggendo la feci lunga», mentre ha senso se, come pensa Ridolfi (introduzione all'ed. crit., p. 64) si riferisce al pontefice e a Machiavelli. Può darsi che questo sia il caso, se si ritiene, con Pincin, che Machiavelli abbia steso i commenti dopo aver riempito il f. 219. Resta comunque da capire perché *alfa* non si trovi accanto a «le actioni di questo pontefice et li effecti loro», più in basso sulla stessa c. 219r. Si può ipotizzare che in «et io rileggendo la feci lunga» vi sia un indiretto riferimento al papa, se si assume (come penso) che la ragione di questa lunghezza stia appunto nella necessità di spiegare «le actioni di questo pontefice [mezzo] et li effecti loro [fine]».

Molto meno plausibile è l'interpretazione delle glosse da parte di Sasso (*Niccolò Machiavelli*, cit., I, pp. 239 s.; e *id.*, «Qualche osservazione sui "Ghiribizi di Soderino"», cit., pp. 51-53), ripresa da Inglese («De Fortuna», cit., pp. 64-67), come momenti di una reazione più psicologica che teorica alle conclusioni raggiunte.

<sup>56</sup> Cf ancora Pincin, *op. cit.*, p. 210.

<sup>57</sup> Machiavelli ai Dieci, 29 ottobre 1503, in *Opere*, p. 501A.

<sup>58</sup> «Avendo auto questa mattina una lettera delle Signorie vostre de' 24 di, contenente la escusazione dovevo fare con San Giorgio per la entrata dell'Ordelaaffo, fui subito con sua Signoria reverendissima, e dopo alquante parole, gli lessi la lettera delle Signorie vostre, parendomi efficace e da fare seco buon effetto. Lui disse che di tutte le cose gli uomini guardavano più al fine che alli mezzi, e che el fine di questa cosa era l'Ordelaaffo essere entrato in Furlì e li suoi nepoti trovarsene fuori» (*ibidem*).

<sup>59</sup> Ivi, p. 501B.

<sup>60</sup> Cf ad es. Machiavelli ai Dieci, 20 novembre 1502, in *Opere*, p. 454A («né ci è in effetto sí sicuro cervello che in queste cose ardisca fermare il punto»), o anche *id.*, 13 gennaio 1503, in *Opere*, p. 493A («è bene intendere ogni cosa, e poi rimettersene alli effetti»), e *id.*, 6 settembre 1506, in *Opere*, p. 582A («so che la è presunzione fare iudizio delle cose, e massime di quelle che variano ad ogni ora; nondimeno non mi parrà mai errare ad scrivere alle Signorie vostre che opinione abbino i savi delle cose di qua, acciocché quelle con la solita prudenzia ne possiamo fare sempre migliore iudizio»).

<sup>61</sup> Machiavelli ai Dieci, in *Opere*, p. 584A.

<sup>62</sup> Machiavelli ai Dieci, in *Opere*, p. 588B.

<sup>63</sup> Questa sospensione è presente anche nella seconda legazione al Valentino, nel momento di forte incertezza immediatamente precedente l'ecicidio di Sinigaglia: cf Machiavelli ai Dieci, 13 novembre 1502, in *Opere*, p. 443B («sicché io prego le Signorie vostre mi abbino per scusato, e pensino che le cose non s'indovino [...]; e che chi non vuole scrivere ghiribizzi e sogni, bisogna che riscontri le cose, e nel riscontrarle va tempo; e io m'ingegnerò di spenderlo e non lo gittare via»); *id.*, 22 novembre 1502, in *Opere*, p. 455A («però aspetterò che di simil cosa mi sia ragionato: il che sarà secondo che il tempo governerà le cose, le quali sono più stimate qui di per di, che altrimenti»), *id.*, 2 dicembre 1502, in *Opere*, pp. 461B-462A («né potrei intorno ad questa cosa scrivere altro alle Signorie vostre, ma per tutto di martedì prossimo si dovrà vedere che via piglia quest'acqua, e da quello principio si dovrà conietturare più là qualcosa, perché per molti segni io veggio resoluti questo Signore di partirsi fra 3 o 4 di [...] di che ne sarà più vero giudice el tempo che alcuna cosa se ne dica al presente»); *id.*, 14 dicembre 1502, in *Opere*, p. 470A («e così andando li uomini in varie opinioni, si risolvono la maggior parte, che sia meglio lasciar scoprire le cose al tempo, che volere durare fatica assai in giudicare le cose per apporsi poco»), e così via.

<sup>64</sup> *Opere*, p. 1082B (c. 219v; Ridolfi/Ghiglieri, p. 72).

<sup>65</sup> Non mi risulta che questa questione sia mai stata posta. Cf ad es. il modo in cui Sasso («Qualche osservazione», cit.,



pp. 26 s.) assume senza discutere questo elenco. Lo stesso fa Inglese, «De Fortuna», cit., p. 74.

<sup>66</sup> *Istorie fiorentine*, VIII.xxxvi, in *Opere*, p. 843B.

<sup>67</sup> Ivi, VIII.viii, in *Opere*, p. 822A. Si ricordi che in *Istorie fiorentine*, VIII.xxxvi, di Lorenzo si dice: «Tanto che, a considerare in quello e la vita leggieri, voluttuosa e la grave, si vedeva in lui essere due persone diverse, quasi con impossibile coniunzione congiunte» (*Opere*, p. 844A), che è l'esatto contrario dell'uomo dei *Ghiribizi* (senza per questo essere l'uomo di Pico). Cf p. 26.

<sup>68</sup> Cf G. De Caro, «Giovanni Bentivoglio», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 8, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana 1966, pp. 623B-632B, qui 629B. Il Guicciardini (*Storia d'Italia*, V.iv; a c. di C. Panigada, Bari: Laterza 1929, vol. II, pp. 16 s.) non fa menzione di questa circostanza, e attribuisce la salvezza di Bologna al veto posto al Valentino da Luigi XII.

<sup>69</sup> Si noti che pochi giorni più tardi, quando ormai la situazione appariva disperata, il Bentivoglio tenterà, stavolta senza fortuna, la stessa carta con Giulio II: questi riferisce «come per un fante a bocca, che usciva di Bologna, gli era stato fatto intendere come messer Giovanni aveva licenziata tutta la fanteria forestiera, e si voleva difendere col popolo» (Machiavelli ai Dieci, 14 ottobre 1506, in *Opere*, p. 607A).

<sup>70</sup> Di fatto Giovanni Bentivoglio assunse la figura di Lorenzo a modello. Cf De Caro, *op. cit.*, pp. 625B-628B.

<sup>71</sup> *Parole da dirle sopra la provvisione del danaio*, in *Opere*, p. 11A-B.

<sup>72</sup> Cf Marchand, *I primi scritti politici*, cit., pp. 132 s.

<sup>73</sup> Cf *La cagione dell'ordinanza, dove la si truovi, et quel che bisogna fare*, in *Opere*, pp. 37B-38A: «Ogni uno sa che chi dice imperio, regno, principato, repubblica, che dice huomini che comandano, cominciandosi dal primo grado et descendendo infino al padrone d'uno brigantino, dice iustitia et armis».

<sup>74</sup> *Provvisioni della repubblica di Firenze per istituire il magistrato de' nove ufficiali dell'Ordinanza e Milizia fiorentina, dettate da Niccolò Machiavelli: Provvisione prima per le fanterie, del 6 dicembre 1506*, in *Opere*, p. 40B. La stesura va fissata nella seconda quindicina di novembre (cf Marchand, *op. cit.*, p. 148).

<sup>75</sup> *Opere*, p. 181A.

<sup>76</sup> «Sono, dunque, le fortezze utili o no, secondo e' tempi: e se le ti fanno bene in una parte, ti offendano in una altra. E puoi discorrere questa parte così: quel principe che ha più paura de' populi che de' forestieri, debbe fare le fortezze; ma quello che ha più paura de' forestieri che de' populi, debbe lasciarle indietro» (*Opere*, pp. 290B-291A). La preferenza risulta evidentemente dal fatto che (è il tema che circola in tutto il *Principe*) solo il favore popolare può essere fondamento di uno Stato.

<sup>77</sup> *Principe*, XX, in *Opere*, p. 291A. Cf *Discorsi*, II.xxiv, in *Opere*, p. 182A: «Un principe savio e buono, per mantenersi buono, per non dare cagione né ardire a' figliuoli di diventare tristi, mai non farà fortezza, acciocché quelli, non in su le fortezze, ma in su la benivolenza degli uomini si fondino».

<sup>78</sup> Cf *Principe*, XX: «È suta consuetudine de' principi, per potere tenere più sicuramente lo stato loro, edificare fortezze, che sieno la briglia e il freno di quelli che disegnassino fare loro contro, e avere uno refugio sicuro da uno subito impeto. Io laudo questo modo, perché gli è usitato ab antiquo. Nondimanco, messer Niccolò Vitelli, ne' tempi nostri, si è visto disfare dua fortezze in Città di Castello, per tenere quello stato. Guido Ubaldo, duca di Urbino, ritornato nella sua dominazione donde da Cesare Borgia era suto cacciato, ruinò funditus tutte le fortezze di quella provincia, e iudicò senza quelle più difficilmente riperdere quello stato. [...] Alla casa Sforzesca ha fatto e farà più guerra el castello di Milano, che vi edificò Francesco Sforza, che alcuno altro disordine di quello stato» (*Opere*, pp. 290B-91A). *Discorsi*, II.xxiv: «E se il conte Francesco Sforza, diventato duca di Milano, fu riputato savio, e nondimeno fece in Milano una fortezza, dico che in questo ei non fu savio, e lo effetto ha dimostro come tale fortezza fu a danno, e non a sicurtà de' suoi eredi. [...] Guidubaldo duca di Urbino, figliuolo di Federigo, che fu ne' suoi tempi tanto stimato capitano, sendo cacciato da Cesare Borgia, figliuolo di papa Alessandro VI, dello stato; come dipoi, per uno accidente nato, vi ritornò, fece rovinare tutte le fortezze che erano in quella provincia, giudicandole dannose. Perché, sendo quello amato dagli uomini, per rispetto di loro non le voleva; e, per conto de' nimici, vedeva non le potere difendere, avendo quelle bisogno d'uno esercito in campagna, che le difendesse: talché si volse a rovinarle» (*Opere*, p. 182A-B), e segue l'esempio cit. di Niccolò da Castello.

<sup>79</sup> *Principe*, XX, in *Opere*, p. 289A-B.

<sup>80</sup> Sulla tradizione (Appiano, Luciano, Plutarco, Livio) cf Fontana, «Fortune et décision chez Machiavel», cit., p. 260n.

<sup>81</sup> «Atque etiam recordatus quondam super cenam, quod nihil cuiquam toto die praestitisset, memorabilem illam meritoque laudatam vocem edidit: 'Amici, diem perdidit'» (Suetonii *Vitae XII Caesarum, Titus*, VIII; texte ét. et trad. par H. Ailloud, Paris: Les Belles Lettres 1932, III, p. 73). Cf Pincin, «Osservazioni sul modo di procedere», cit., p. 222. Sull'ulteriore diffusione del *dictum* nella storiografia antica cf Pauly/Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, s.v. (R. Weynand), VI.1, Stuttgart: Metzler 1907, col. 2728.

<sup>82</sup> Si veda il cap. successivo.

<sup>83</sup> In *Discorsi*, I.x Tito viene annoverato tra gli imperatori «buoni»; in I.xxix compare come esempio dell'ingratitude del principe verso il proprio capitano; nell'*Arte della guerra*, IV, infine, se ne parla a proposito della scelta di impegnare battaglia nei tempi considerati dal nemico non propizi.

<sup>84</sup> Suet., *Titus*, VI-VII; ed. Ailloud, pp. 71 s.; e in generale *Realencyclopädie*, cit., coll. 2726-28.

<sup>85</sup> Weynand parla (*Realencyclopädie*, cit., col. 2728) di una «natura d'attore» che «sapeva celarsi senza sforzo alcuno e

sentirsi a proprio agio dietro la maschera di differenti personalità».

<sup>86</sup> Ma si ricordi che nei *Ghiribizi* l'esempio «sembrava tradire una preferenza dell'A. per la liberalità», mentre *Principe*, XVI si pronuncia contro di essa (Pincin, «Osservazioni sul modo di procedere», cit., p. 222).

<sup>87</sup> Questa anomalia strutturale è del resto perfettamente spiegabile, per cui non è necessario supporre, con Ridolfi, *Vita*, cit., p. 480, che a Niccolò sia rimasto un «non» nella penna: «A molti, misurando e ponderando ogni cosa, [non] riescono» ecc.

<sup>88</sup> Abbiamo qui quella che con Batkin (*L'idea di individualità nel Rinascimento italiano*, trad. it. cit., pp. 179 s., 193, 197 s., 217, 222 s., 227-31, 239 s.) chiamerò «incrinatura teorica» nel pensiero di Machiavelli. Il *Principe* e soprattutto i *Discorsi* sono non solo una costruzione su questa incrinatura, ma anche e soprattutto una riflessione su di essa e un percorso verso il suo superamento.

<sup>89</sup> *Opere*, p. 109B.

<sup>90</sup> Inglese, «De Fortuna», cit., pp. 83 s., nota la diversità tra *Ghiribizi* e *Principe* XXV, senza tuttavia rilevare la tensione tra i due testi.

<sup>91</sup> «Io giudico bene questo, che sia meglio essere impetuoso che rispettivo; perché la fortuna è donna, ed è necessario, volendola tenere sotto, batterla e urtarla. E si vede che la si lascia più vincere da questi, che da quelli che freddamente procedano. E però sempre, come donna, è amica de' giovani, perché sono meno rispettivi, più feroci e con più audacia la comandano» (*Opere*, p. 296B).

<sup>92</sup> Livio, *Ab urbe condita libri*, XXI.iv (carattere di Annibale); Plutarco, *Vita di Fabio*, §§ 25-27 (condotta militare di Scipione); Polibio, *Storie*, IX.xxii-xxvi (Annibale), X.ii-v (Scipione).

<sup>93</sup> Cf. Plutarco, *Vita di Fabio*, § 25, evidentemente ripreso in *Discorsi*, III.ix.

<sup>94</sup> Sul concetto di virtù cf. l'ottima analisi (anche se eccessiva nel ricondurre Machiavelli alla tradizione classica) di J. H. Whitfield, *Machiavelli*, Oxford: Basil Blackwell 1947, partic. cap. VI (pp. 92-105). Si veda in generale anche E. W. Mayer, *Machiavellis Geschichtsauffassung und sein Begriff virtù*, München u. Berlin: Oldenbourg 1912, pp. 15-21.

<sup>95</sup> Appellandosi al diverso senso che in latino hanno *virtus* (energia fisica e forza di volontà) e *virtutes* (qualità e azioni buone), Whitfield (*Machiavelli*, cit., p. 98) distingue tra la «crudeltà» e le «altre sua virtù», relative rispettivamente a «terribile» e «venerando». L'osservazione è corretta; infatti Machiavelli ricorre al medesimo *parallelismo* anche in *Istorie fiorentine*, I.ix: «E vedrassi come i papi, prima con le censure, di poi con quelle e con le armi insieme, mescolate con le indulgenze, erano terribili e venerandi» (*Opere*, p. 641A), dove chiaramente censure e armi si riferiscono a terribili, le indulgenze a venerandi. Lo stesso dicasi per il seguente giudizio sui Veneziani: «E mentre vissono in questa forma, il nome loro in mare era terribile, e dentro, in Italia venerando di modo che di tutte le controversie che nascevano il più delle volte erano arbitri» (ivi, I.xxix; in *Opere*, p. 653A), dove la terribilità sui mari è legata alla loro pirateria, la venerazione in terra al loro potere.

Si tenga però conto, riguardo a *Principe*, XVII, del fatto che le «viri virtutes» di Annibale enumerate da Livio XXI.iv, che è qui la fonte di Machiavelli (cf. più avanti) e da lui contrapposte agli «ingentia vitia», sono specificazioni del coraggio, cioè della *virtus*; e che Machiavelli usa *due volte* la locuzione «de altre sua virtù» dove avrebbe potuto dire semplicemente «de sua virtù».

<sup>96</sup> Questa espressione compare, ma come indicazione di qualcosa di irrealizzabile, nel capitolo *Di Fortuna*, che appartiene allo stesso clima dei *Ghiribizi*: «Sua [della Fortuna] natural potenza ogni uomo sforza; e 'l regno suo è sempre violento, se virtù eccessiva non l'ammorza» (vv. 13-15, in *Opere*, p. 976). In una forma che invece prelude ai *Discorsi* si trova nella lettera del 26 agosto 1513 al Vettori, nel contesto di una discussione dedicata alla superiorità degli eserciti di «populationi armate» su quelli di professionisti: «In exemplis ritruovo solo Annibale et Pirro, che con exerciti collettitii feciono gran cose. Il che nacque dalla *eccessiva virtù* de' capi, et che era di tanta reputatione, che metteva in quelli exerciti misti quel medesimo spirito et ordine che si truova nelle populationi» (*Opere*, p. 1156B).

<sup>97</sup> Livius, *Ab urbe condita libri*, XXI.iv; ed. with an engl. transl. by B. O. Forster, v. V, London: Heinemann 1969 (Loeb Classical Library), pp. 10-12.

<sup>98</sup> In questo modo legge, secondo me a ragione, U. Dotti, *Niccolò Machiavelli. La fenomenologia del potere*, Milano: Feltrinelli 1979, p. 97.

<sup>99</sup> «Hannibale et Sci<pi>one», oltre alla disciplina militare, che nell'uno et nell'altro eccellea equalmente, l'uno con la crudeltà, perfidia, inreligione mantenne e' suoi exerciti uniti in Italia, et fecesi ammirare da popoli, che per seguirlo si ribellavano da e' Romani; l'altro con la pietà, fedeltà et religione, in Spagna hebbe da quelli popoli el medesimo seguito» (*Opere*, p. 1082B [c. 219r-v; Ridolfi/Ghiglieri, p. 72]). La notazione viene ripresa nella lettera dell'agosto 1513 (cit. alla nota 96), in cui il Cartaginese è però accostato a Pirro a proposito degli «exerciti collettitii».

<sup>100</sup> *Ab urbe condita*, XXVIII.xii.2-5; ed. with an engl. transl. by F. Gardner Moore, v. VIII, London: Heinemann 1949 (Loeb Classical Library), p. 50.

<sup>101</sup> Polybius, XI.xix; *The Histories*, with an engl. transl. by W. R. Paton, v. IV, London: Heinemann 1925 (Loeb Classical Library), pp. 266-68. Cf. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Bari: Laterza 1966, II.2, n. 520 a p. 402.

<sup>102</sup> Sul rapporto Machiavelli-Polibio cf. Garin, «Polibio e Machiavelli», in *id.*, *Machiavelli fra politica e storia*, Torino: Einaudi 1993, pp. 3-28, e Sasso, *Machiavelli e gli antichi*, I, Milano-Napoli: Ricciardi 1986, pp. 3-118. Sulla tradizione: A. Momigliano, «Polybius Reappearance in Western Europe» [1974], in *id.*, *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, tomo I, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura 1980, pp. 103-23 (su Machiavelli pp. 114 s.).

<sup>103</sup> Come nota Mazzarino, *op. cit.*, II.2, p. 330.

<sup>104</sup> Polybius, IX.xxii; ed. Loeb cit., pp. 50-52 (uso, liberamente modificandola, la trad. it. di C. Schick).

<sup>105</sup> Ivi, X.ii; ed. Loeb cit., pp. 104-6.

<sup>106</sup> Ivi, X.iii; ed. Loeb cit., pp. 106.

<sup>107</sup> Nel commento *ad loc.* nell'ed. dei *Discorsi* da lui curata (Milano: Rizzoli 1984).

<sup>108</sup> Sulla composizione e la struttura dei *Discorsi* si veda almeno F. Gilbert, «Composizione e struttura dei 'Discorsi'», in *id.*, *Machiavelli e il suo tempo*, trad. it. di A. De Caprariis e G. Gozzi, Bologna: il Mulino 1977, pp. 223-52; Sasso, *Niccolò Machiavelli*, cit., I, pp. 350 ss., 479 ss.; F. Bausi, *I 'Discorsi' di Niccolò Machiavelli. Genesi e strutture*, Firenze: Sansoni 1985.

<sup>109</sup> *Discorsi*, III.xx, in *Opere*, p. 226B.

<sup>110</sup> Cf Mayer, *Machiavellis Geschichtsauffassung*, cit., pp. 36 s., che scorge nella «virtù eccessiva» una capacità (*Vermögen*) che i grandi uomini hanno *in comune*: (a proposito di questo luogo dei *Discorsi*) «non ha luogo un'estensione dell'individualità a uomo universale, ma un suo superamento in una capacità che essa ha in comune con altre» della stessa levatura.

<sup>111</sup> «Conchiudo, dunque, come e' non importa molto in quale modo uno capitano si proceda, pure che in esso sia virtù grande che condisca bene l'uno e l'altro modo di vivere: perché, come è detto, nell'uno e nell'altro è difetto e pericolo, quando da una virtù istraordinaria non sia corretto» (chiusa di *Discorsi*, III.xxi, in *Opere*, p. 227B).

<sup>112</sup> «E pensando donde questa cosa possa nascere, ci si vede dentro più ragioni. La prima è, che gli uomini sono desiderosi di cose nuove; in tanto che così desiderano il più delle volte novità quegli che stanno bene, come quegli che stanno male: perché, come altra volta si disse, ed è il vero, gli uomini si stuccano nel bene, e nel male si affliggono. [...] Oltre a questo, gli uomini sono spinti da due cose principali; o dallo amore, o dal timore: talché, così gli comanda chi si fa amare, come lui che si fa temere; anzi, il più delle volte è più seguito e più ubbidito chi si fa temere che chi si fa amare» (*Opere*, p. 227A).

<sup>113</sup> *Opere*, p. 227B.

<sup>114</sup> Si veda la dedica del *Principe*, con la metafora pittorica e prospettica del rapporto tra il principe e il popolo, rispettivamente tra l'attore e chi lo osserva. Si veda su questo punto L. Althusser, *Machiavelli e noi* [1971-76], trad. it. di M. T. Ricci, Roma: manifestolibri 1999, pp. 46 s., 147-67 (cf p. 154: «la virtù non è l'essenza interna dell'individualità; non è altro che la riflessione, per quanto possibile cosciente e responsabile, delle condizioni oggettive per la realizzazione del compito storico del momento in un individuo-Principe»). Cf anche L. Vissing, *Machiavel. La politique de l'apparence*, Paris: Puf 1986, e da ultimo anche G. Ferroni, «La struttura epistolare come contraddizione», cit., pp. 247-49 e 265.

<sup>115</sup> *Opere*, p. 226B.

<sup>116</sup> Ivi, p. 227A.

<sup>117</sup> Ivi, p. 227B. Si può notare su questo punto una differenza fondamentale tra Machiavelli e Alberti, altrimenti assai vicini nel disegnare un'etica mondana e laica: mentre per Alberti il nesso virtù-reputazione è necessario e quasi automatico, Machiavelli lo pone come strutturalmente rischioso, in quanto è propriamente *lo spazio della storia*. Cf Whitfield, *Machiavelli*, cit., pp. 72 s., dove contro il senso comune del «machiavellismo» si individua il criterio morale in Machiavelli non nello spostamento dall'intenzione al risultato, ma dall'intenzione alla somma di intenzione e risultato. Questa accezione di morale contiene il rinvio alla reputazione come dimensione ad un tempo determinante e non garantita della virtù.

<sup>118</sup> Cf V. Santi, «'Fama' e 'Laude' distinte da 'Gloria' in Machiavelli», in *Forum Italicum*, XII (1978), n. 2, pp. 206-15, e ancora Whitfield, *op. cit.*, pp. 80 s.

<sup>119</sup> Sul tema si veda, ma con un'impostazione diversa, B. Guillemain, *Machiavel. L'anthropologie politique*, Genève: Droz 1977.

<sup>120</sup> «Quali scandoli partori in Roma la legge agraria: e come fare una legge in una repubblica, che riguardi assai indietro, e sia contro a una consuetudine antica della città, è scandalosissimo».

<sup>121</sup> *Discorsi*, I.iv.

<sup>122</sup> Questo è il risultato teorico principale del blocco di capitoli iv-xviii del I Libro, e a questo risultato si lega strettamente la conclusione teorica relativa alla necessità che il fondatore/trifondatore sia «uno». Mi riprometto di mostrare questo nesso in uno studio specifico a ciò dedicato.

<sup>123</sup> Cf la nota 10 dell'Introduzione.

<sup>124</sup> *Opere*, p. 271A. Seguo l'interpunzione dell'edizione critica (*De principatibus*, testo critico a cura di G. Inglese, Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 1994, p. 224) che, ponendo una virgola tra «nasce» e «da questo», scioglie così il passo: «dall'esistenza di questi due umori deriva che ecc.», a differenza di altri interpreti che hanno individuato il soggetto di «nasce» nel «trovarsi di questi due umori» ecc. (cf l'ed. curata da Inglese del *Principe*, Torino: Einaudi 1995, nota *ad loc.*, p. 63).

Si tratta di due letture opposte: nel primo caso l'esistenza in tutti gli stati di due umori è un fatto originario quanto la loro opposizione: la natura e la storia sono cooriginarie, e l'una non cancella l'altra, ma la traduce (e introduce) in rapporti dinamici. Nel secondo, la lotta costituisce i soggetti – plebe e senato – che quindi non esisterebbero prima del rapporto conflittuale. Sul rapporto tra natura e storia in Machiavelli e sul suo peculiare naturalismo cf N. Badaloni, «Natura e

società nei 'Discorsi' di Machiavelli», in AA. VV., *Il pensiero politico di Machiavelli e la sua fortuna nel mondo* (Atti del convegno, Sancesciano-Firenze, 28-29 settembre 1969), Firenze: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 1969, pp. 155-72; e A. Tenenti, «'Civiltà' e civiltà in Machiavelli» [1971], in *id.*, *Credenze, ideologie, libertinismi tra Medio Evo ed Età Moderna*, Bologna: il Mulino 1978, pp. 155-73.

<sup>125</sup> *Opere*, p. 271B.

<sup>126</sup> Qui si connette il concetto, fondamentale per Machiavelli, della «egualità» come fondamento dello Stato. Sulla sua ostilità nei confronti del feudalesimo si veda U. Dotti, *Niccolò Machiavelli. La fenomenologia del potere*, cit., pp. 76 s., 114-17, che riprende le indicazioni di A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., pp. 1553-1652 (quaderno 13); sulla tensione tra ideologia comunale e analisi storico-politica cf Tenenti, *op. cit.*, pp. 164 ss.

<sup>127</sup> Cf *supra*, la nota 108.

<sup>128</sup> A. Pizzorno («Come pensare il conflitto» [1992], in *id.*, *Le radici della politica assoluta e altri saggi*, Milano: Feltrinelli 1993, pp. 187-203) giudica «niente più che un'illusione» l'idea che «il conflitto, o la disunione tra parti distinte, possa assicurare, come credeva Machiavelli, la libertà dei cittadini [...] perché quando parti antagonistiche si organizzano, l'individuo diventa schiavo dell'una o dell'altra di quelle» (p. 190). Questa obiezione non tiene conto del fatto che la definizione delle condizioni della stabilità politica è per Machiavelli al contempo la definizione della sua inevitabile «corruzione», e che pertanto non vi è contraddizione tra il fatto che il conflitto produce libertà, e la sua organizzazione in parti produce corruzione, perché precisamente lo spazio (i «trecento anni» di *Discorsi*, I.xxxvii) che passa tra il primo e il secondo momento è la realtà storica della libertà nella vita politica della Repubblica romana, cioè il suo progressivo corrompersi. Cf in questa direzione R. Esposito, «Ordine e conflitto in Machiavelli e Hobbes», in *il Centauro*, III (1983), n. 8, pp. 30-38; e «Il 'posto' del re. Metafore spaziali e funzioni politiche nell'idea di 'Stato misto' da Savonarola a Guicciardini», *ivi*, IV (1984), n. 11/12, pp. 33-72, partic. 45-48.

<sup>129</sup> Sull'importanza della dimensione pedagogica si veda Tenenti, *op. cit.*, p. 168.

<sup>130</sup> *Discorsi*, I.xii («Di quanta importanza sia tenere conto della religione, e come la Italia, per esserne mancata mediante la Chiesa romana, è rovinata»), in *Opere*, p. 95A.

<sup>131</sup> Cf la presentazione, ricca di spunti, di Tenenti, «La religione di Machiavelli» cit., pp. 183 («il Machiavelli fece della religione una delle forze primigenie dell'uomo, ed anzi una delle pochissime che abbiano in lui una capacità strutturale in quell'unico tipo di esistenza ch'egli ritiene valido - quello collettivo e politico»), 191 ss. (necessità che i governanti sappiano bene guidare ed adoperare la «forza primigenia e collettiva» rappresentata dalla religione).

<sup>132</sup> Cf *Discorsi*, I.xi, in *Opere*, p. 94A-B; e si veda p. 49 in questo volume.

<sup>133</sup> Lettera del 9/3/1498, in *Opere*, p. 1010A-12A. Su di essa cf la nota 12 dell'Introduzione.

<sup>134</sup> *Ivi*, p. 94B.

<sup>135</sup> *Ibidem*.

<sup>136</sup> Cf quanto si dice a proposito di Timoteo nel cap. 6C del primo saggio, in particolare il rinvio a *L'Asino*, V.118-23 e a *Discorsi*, I.xii. Quanto detto nel testo va inteso nel senso che la posizione del Savonarola rappresenta l'opposto interno del pensiero di Machiavelli, come hanno d'altronde riconosciuto quei critici che hanno messo in evidenza i sorprendenti punti di vicinanza tra le due posizioni. Cf Whitfield, «Savonarola and the Purpose of the 'Prince'» [1949], in *id.*, *Discourses on Machiavelli*, Cambridge: W. Heffer & Sons Limited 1969, pp. 87-110; D. Weinstein, «Machiavelli and Savonarola», in AA. VV., *Studies on Machiavelli*, ed. by M. P. Gilmore, Firenze: Sansoni 1972, pp. 251-64; A. Brown, «Savonarola, Machiavelli and Moses: a Changing Model», in AA. VV., *Florence and Italy. Renaissance Studies in Honour of Nicolai Rubinstein*, London: Committee for Medieval Studies (Westfield College) 1988, pp. 57-72.

<sup>137</sup> *Discorsi*, I.xlv, in *Opere*, p. 127B.

<sup>138</sup> *Opere*, p. 1165A.

<sup>139</sup> Cf p. 25.

## INDICE DEI NOMI

- Alberti, Leon Battista, 68, 111  
 Aquilecchia, Giovanni, 106  
 Agatocle, 98  
 Annibale Barca, 68, 72, 74, 77-83, 87, 99, 106, 110  
 Alamanni, Lodovico, 91, 96  
 Albertini, Rudolf von, 91  
 Alcibiade, 22  
 Alessandro VI, papa, v. Borgia, Rodrigo.  
 Althusser, Louis, 91, 94, 99, 111  
 Appiano di Alessandria, 109  
 Ariosto, Ludovico, 36, 91  
 Aristotele, 15  
 Asdrubale, 79  
 Bacon, Francis, 11, 19, 93  
 Badaloni, Nicola, 91, 97, 105, 111  
 Baglioni, Giampaolo, 66-67, 75  
 Balibar, Etienne, 91, 96  
 Bàrberi Squarotti, Giorgio, 102  
 Baron, Hans, 19, 94  
 Batkin, Leonid M., 93, 94, 107, 110  
 Bausi, Francesco, 111  
 Becchi, Ricciardo, 90  
 Bentivoglio, Giovanni, 72-73, 76, 109  
 Berlin, Isaiah, 94  
 Bianchi, Luca, 97  
 Blasucci, Luigi, 99, 102, 103, 105  
 Boccaccio, Giovanni, 27  
 Bonaventura da Bagnoregio, 47, 103  
 Borgia, Cesare, duca di Valentinois, detto il Valentino,  
 40-41, 65-67, 70, 73, 76, 77, 94, 95, 101, 108, 109  
 Borgia, Rodrigo, papa Alessandro VI, 40, 65  
 Borsellino, Nino, 103, 105  
 Bozio, Tommaso, 92  
 Bradley, Andrew C., 93  
 Brancacci, Giuliano, 21  
 Brown, Alison, 112  
 Bruno, Giordano, 11, 17, 19, 22, 31, 58, 92, 93, 97, 99  
 Buondelmonti, Zanobi, 96  
 Burckhardt, Jakob, 16  
 Busini, Giovan Battista, 104  
 Cantimori, Delio, 97, 103  
 Carducci, Giosue, 18, 95  
 Casavecchia, Filippo, 21  
 Castelvetro, Giacomo, 93  
 Castracani, Castruccio, 25  
 Cavallini, Giorgio, 96, 105  
 Catullo, Gaio Valerio, 52, 104  
 Chabod, Federico, 92, 101, 105, 107  
 Chirone (centauro), 20  
 Cicerone, Marco Tullio, 15  
 Ciliberto, Michele, 97, 99, 105  
 Ciro il Vecchio, re di Persia, 70, 80  
 Cleomene III, re di Sparta, 98  
 Collatino, Lucio Tarquinio, 105  
 Croce, Benedetto, 9-10, 16-19, 62, 91, 95, 98, 104  
 Cutinelli-Rendina, Emanuele, 96, 106  
 D'Amico, Jack, 97, 104, 105, 106  
 D'Amico, Silvio, 97  
 Dante Alighieri, 15, 23, 94, 98  
 Davico Bonino, Guido, 98, 99, 100, 101, 104  
 Debenedetti, Santorre, 96  
 De Caro, Gaspare, 109  
 Deleuze, Gilles, 96  
 Della Palla, Batista, 96  
 Della Rovere, Giuliano, papa Giulio II, 63, 65, 66-67,  
 70-72, 73, 75-77, 106, 108, 109  
 De Panizza Lorch, Maristella, 121  
 De Paula, Luisa, 104  
 De' Ricci, Giuliano, 63  
 De Sanctis, Francesco, 10, 17, 42, 91, 95, 96, 98, 102,  
 104  
 Descartes, René, 96  
 Dionisotti, Carlo, 46, 96, 103, 104, 106  
 Donadi Perocco, Daria, 98, 102  
 Dotti, Ugo, 92, 93, 104, 110, 112  
 Epicuro, 15  
 Erasmo da Rotterdam, Desiderio, 97  
 Esposito, Roberto, 112  
 Fabio Massimo, Quinto, 77, 78, 106, 110  
 Federico da Montefeltro, 109  
 Federico II di Prussia, 92  
 Ferdinando il Cattolico, re di Spagna, 76  
 Ferrone, Siro, 105  
 Ferroni, Giulio, 42, 54, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103,  
 104, 106, 111  
 Ficino, Marsilio, 69, 78  
 Fido, Franco, 96, 102  
 Fontana, Alessandro, 106, 109  
 Fontana, Benedetto, 95  
 Foscolo, Ugo, 17  
 Foucault, Michel, 10  
 Garin, Eugenio, 91, 92, 94, 107, 110  
 Gentili, Alberico, 93  
 Gentillet, Innocent, 12  
 Gerber, Adolph, 96  
 Ghiglieri, Paolo, 63, 106  
 Gilbert, Felix, 15, 19, 94, 111  
 Giovio, Paolo, 104  
 Giulio II, papa, v. Della Rovere, Giuliano.  
 Gombrich, Ernst H., 92  
 Gracchi (fratelli), 88  
 Gramsci, Antonio, 91, 94-95, 112  
 Granada, Miguel Angel, 91, 97  
 Grayson, Cecil, 98  
 Guicciardini, Francesco, 109  
 Guidotti, Angela, 99, 101, 105  
 Guidubaldo di Montefeltro, duca di Urbino, 63, 72, 73,  
 74, 109  
 Guillemain, Bernard, 92, 111  
 Harrington, James, 19, 93  
 Harvey, Gabriel, 93  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 18, 95  
 Horkheimer, Max, 106, 107  
 Huovinen, Lauri, 103  
 Illuminati, Augusto, 96  
 Inglese, Giorgio, 28, 80, 95-96, 97-98, 99, 100, 101, 102,  
 104, 106, 107, 108, 109, 110  
 Kott, Jan, 13, 93  
 Lacorte, Carmelo, 94  
 Leonardo da Vinci, 92  
 Leopardi, Giacomo, 97, 103  
 Livio, Tito, 77, 79, 105, 109, 110  
 Lot (Lotto), 47  
 Luciano di Samosata, 109  
 Lucrezia (moglie di Collatino), 105

- Lucrezio Caro, Tito, 52, 104  
 Luigi XII, re di Francia, 40, 76, 101, 109  
 Macherey, Pierre, 94  
 Manetti, Giannozzo, 94  
 Manlio Imperioso Torquato, 80, 82  
 Marchand, Jean-Jacques, 67, 105, 106, 107, 108, 109  
 Marlowe, Christopher, 93  
 Martelli, Mario, 64, 92, 97, 102, 106  
 Mayer, Eduard Wilhelm, 110, 111  
 Mazzarino, Santo, 110, 111  
 McCandles, Michael, 106  
 Medici (famiglia), 15, 63  
 Medici, Lorenzo de', detto Il Magnifico, 26, 72-73, 109  
 Medici, Lorenzo di Piero de', 20, 54, 55, 96, 103  
 Meinecke, Friedrich, 14, 16-17, 19, 93, 95  
 Ménéssier, Thierry, 91  
 Momigliano, Arnaldo, 110  
 Morelli, Amerigo, 96  
 Mosè, 70  
 Najemy, John M., 97  
 Negri, Antonio, 91, 93, 96  
 Nietzsche, Friedrich, 10  
 Nitti, Francesco, 106  
 Numa Pompilio, 14, 49, 89, 90, 94, 103  
 Ordelauffi, Antonio Maria, 108  
 Orsini, Napoleone, 93  
 Paggi, Leonardo, 95  
 Paolucci, Anne, 105  
 Parodi, Tommaso, 98, 99, 103  
 Parronchi, Alessandro, 96, 98, 102-3, 105  
 Pazzi, Iacopo de', 73  
 Pettit, Philip, 91  
 Pico della Mirandola, Giovanni, 15, 78, 109  
 Pincin, Carlo, 106-108, 109, 110  
 Pio III, papa, 65  
 Pirro, re d'Epiro, 110  
 Pizzorno, Alessandro, 94, 112  
 Platone, 22  
 Plutarco, 77, 109, 110  
 Pocock, John G. A., 19, 68, 93, 107  
 Polibio da Megalopoli, 74, 77, 79-80, 98, 107, 110  
 Possevino, Antonio, 92  
 Praz, Mario, 92-3  
 Procacci, Giuliano, 91, 92, 93  
 Quaglio, Antonio Enzo, 98  
 Raab, Felix, 92, 93  
 Raimondi, Ezio, 23, 24, 91, 94, 96, 97, 98, 99, 102, 103, 104, 105, 106  
 Raleigh, sir Walter, 93  
 Riario, Raffaello, cardinale di San Giorgio, 71  
 Ribadeneyra, Pedro, 92  
 Ridolfi, Roberto, 63, 96, 97-98, 99, 104, 106, 108, 110  
 Ritter, Gerhard, 17, 95  
 Romolo, 49, 70, 103  
 Russo, Luigi, 42, 54, 55, 97, 98, 102, 103  
 Sade, Donatien-Alphonse-François de, 11  
 Saffo, 52, 104  
 Sanguineti, Federico, 95  
 Santi, Victor A., 98, 111  
 Sara, 103  
 Sasso, Gennaro, 19, 28, 51, 63, 65, 66, 67, 92, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108-109, 110, 111  
 Savonarola, Gerolamo, 11, 18, 90, 92, 104, 112  
 Savonarola, Giovanni Michele, 100  
 Schmitt, Carl, 94, 99  
 Schürmann, Volker, 91  
 Scipione Africano, Publio Cornelio, 68, 72, 74, 77-83, 87, 99, 106, 110  
 Senofonte, 80  
 Sforza (casata), 109  
 Sforza, Francesco, 72, 74, 79  
 Shakespeare, William, 12-14, 15, 58, 92-94  
 Sidney, sir Philip, 93  
 Sisto IV, papa, 73  
 Skinner, Quentin, 19, 91, 94  
 Socrate, 22  
 Soderini, Giovan Battista, 64, 70, 105, 107  
 Soderini, Piero, 20, 55, 63-4, 73, 104, 106, 108  
 Sorella, Antonio, 96, 99, 100, 102-3, 104  
 Spenser, Edmund, 93  
 Spini, Giorgio, 103  
 Spinoza, Baruch, 11, 19, 91, 92, 96  
 Steinkamp, Volker, 103  
 Strauss, Leo, 94  
 Sumberg, Theodore A., 62, 96, 99, 105  
 Svetonio, Gaio Tranquillo, 74, 109  
 Tacito, Publio Cornelio, 16  
 Tarquini (gens), 88  
 Tenenti, Alberto, 92, 105, 108, 112  
 Terenzio Afro, Publio, 36  
 Tesco, 70  
 Tito, v. Vespasiano, Tito Flavio.  
 Tobia, 103  
 pseudo-Tolomeo, 65  
 Tommasini, Oreste, 98, 103, 104, 105, 106  
 Tommaso d'Aquino, 47  
 Tour d'Auvergne, Madeleine de la, 20, 103  
 Tucidide, 16  
 Valerio Corvino, Marco, 80, 82  
 Valentino, v. Borgia, Cesare.  
 Vanossi, Luigi, 52, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106  
 Vernacci, Giovanni, 96  
 Vespasiano, Tito Flavio, 72, 74-75, 109  
 Vespucci, Bartolomeo, 65  
 Vettori, Francesco, 20, 21, 24-25, 90, 91, 97, 102, 110  
 Vico, Giovanbattista, 11, 17, 18, 95  
 Villari, Pasquale, 98, 106  
 Viroli, Maurizio, 19, 92, 96, 97  
 Vissing, Lars, 91-92, 111  
 Vitelli (famiglia), 72, 73  
 Vitelli, Niccolò da Castello, 73, 109  
 Walker, Daniel P., 108  
 Weinstein, Donald, 112  
 Weynand, Rudolph, 109  
 Whitfield, John H., 19, 92, 94, 104, 105, 110, 111, 112  
 Williamson, Keith, 101  
 Wolf, John, 93  
 Yates, Frances A., 94  
 Zanardi, Maurizio, 91  
 Zanon, Renzo, 98

Finito di stampare presso la Tipografia Città  
 Nuova Editrice della PAMOM,  
 Roma, Ottobre 2001

