

MACHIAVELLI E MORE

Gennaro M. Barbuto

Università degli Studi di Napoli «Federico II», Dipartimento di Studi Umanistici, gennaromaria.barbuto@unina.it

Abstract. *Machiavelli and More*

Proposing a comparative reading of the main writings of Machiavelli and More, the essay detects the compresence of political realism and utopian tension in Machiavellian thought as well as the intrinsic bond between idealism and realist irony that characterises More's *Utopia*. Relying on such a reading, the essay underlines the deep affinities that, notwithstanding the noticeable differences between them, allow to identify a common substratum deeply rooted in the origins of modernity. The analysis aims at problematizing the utopia-realism divide, in order to develop a nuanced interpretation in order to escape the simplistic dichotomous reading which is widespread in the literature.

Keywords: Machiavelli, More, realism, utopia.

1. «Il realismo ha come oggetto non le ideologie ma i *fatti del potere*. Un punto di partenza obbligato per il discorso è certamente il celebre passo del capitolo XV [è quello sulla verità effettuale] del *Principe* di Machiavelli, in cui è esposto quello che definiremmo il programma scientifico dell'autore»¹.

Ecco ottimamente sintetizzato quello che è diventato un giudizio acquisito nella riflessione su Machiavelli. Un giudizio talmente

¹ P.P. Portinaro, *Il realismo politico*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 17.

consolidato da risultare indiscutibile. Tanto più che, per una singolare coincidenza dello *Zeitgeist*, le due principali opere politiche del Segretario fiorentino furono scritte in una contemporaneità quasi assoluta con *Utopia* di Thomas More, il libretto aureo che sarebbe stato esaltato a eponimo della utopia moderna. Una *coincidentia temporum* che produceva una *oppositio auctorum*. Machiavelli e More sono diventati gli archetipi di due forme politiche fondamentali della cultura moderna: realismo e utopia.

Peraltro, a conferma del prevalere del ritratto di Machiavelli in una galleria che va da Tucidide a Tacito fino a Schmitt, negli ultimi decenni la nota dominante della storiografia sul Segretario fiorentino, al di là della sua immensa vastità e pluralità e contraddittorietà, è stata la giusta valorizzazione del tema del conflitto nella prosa del Fiorentino. E il conflitto è una caratteristica distintiva del realismo politico.

D'altra parte, in una ottica specularmente capovolta, Thomas More ha fruito, per così dire, di una identificazione semplificatrice con la utopia, intesa come genere astrante dalla realtà o, peggio ancora, quale fosco precorritore delle società totalitarie del XX secolo, quale nera profezia di una società chiusa e asfittica, che conculcava ogni libertà dell'individuo e, quindi, in esatta antitesi alla società liberale. Sia detto per inciso, a dimostrazione della persistenza di stereotipi difficili da intaccare, anche Machiavelli è stato spesso, anche da parte di menti acute, insignito del titolo di maestro delle tirannidi totalitarie, e di avere scritto libri, sui quali si sarebbe esemplata la politica di Mussolini, Hitler e Stalin.

Ebbene, queste ricostruzioni nulla hanno di storico e sdruciolano in anacronismi facili da denunciare. Per quanto riguarda More, si confondono prassi proprie del disciplinamento sociale degli inizi dello Stato moderno con preannunci totalitari e si dimentica che la sua Utopia non è assimilabile alla nostalgia dell'età dell'oro o alle visioni oniriche dei paesi di cuccagna.

Tutt'altro. È la costituzione di un ordine, di una forma sociale e politica, puntualmente definita, in cui si celebra una conquista della tecnica a vantaggio della comunità. Solo per fare una citazione, Raffaele Itlodeo narra che il fondatore di Utopia, Utopo, come suo primo atto fondativo, decise di fare tagliare l'istmo, che univa la sua città al continente. Appunto, per preservare i suoi abitanti, in una sorta di attuazione geografica del paradigma immunitario², da qualsiasi contaminazione proveniente da altri popoli. E non è certo un caso, che tale isolamento dalla storia e dai mali del mondo venisse replicato nella *Città del Sole* e nella *Nuova Atlantide*.

E, per quanto riguarda Machiavelli, per emanciparlo da una falsa immagine di profeta delle dittature totalitarie, basti ricordare il suo profondo spirito repubblicano, il suo encomio dei conflitti civili regolati dalla legge, e la sua avversione alle tirannidi, nonostante enunciasse, sia nel *Principe* che nei *Discorsi*, la necessità di un principe-legislatore, quando si dovesse fondare o rifondare una *res publica*. Ancora, si sovrappongono impropriamente la prassi totalitaria nella gestione del potere con alcuni consigli di acuto realismo machiavelliani, che alludevano a comportamenti politici allora molto diffusi e molto acuti dalle guerre d'Italia.

2. Non cercherò affatto qui di superare corvivamente la dicotomia fra realismo e utopia rispettivamente nell'opera di Machiavelli e in quella di More o di presentare e illustrare possibili confluenze testuali di *Utopia* in alcune opere del Segretario. L'ipotesi fu prospettata da Carlo Dionisotti, che congetturò una lettura machiavelliana della edizione fiorentina del 1519 dell'opuscolo moreano e una sua sedimentazione nel famoso

² R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002.

discorso del Ciompo nel terzo libro delle *Istorie fiorentine*³. Ma semplicemente vorrei proporre alcune letture laterali e non collimanti rispetto al dittico antinomico fra lo scrittore fiorentino e quello inglese, e suggerire un confronto più complesso fra i due pensatori.

In prima istanza, salta nella sua evidenza all'occhio di chi voglia istituire un paragone fra More e Machiavelli, che entrambi furono uomini anzitutto dediti alla *vita activa*, anche se in contesti e con funzioni molto diversi. Thomas More svolse la sua attività politica nell'Inghilterra della prima metà del XVI secolo che, con Enrico VIII, si avviava a diventare fra le maggiori potenze monarchiche europee, attraversando un distacco dalla Chiesa di Roma, che avrebbe segnato il tragico destino del grande umanista europeo. In questa realtà, More assunse incarichi politici principali. Dopo essere stato uno dei più brillanti e affidabili avvocati di Londra ed avere svolto il ruolo di giudice, fu chiamato dal re nel suo Consiglio fino a divenire Lord Cancelliere.

Machiavelli, invece, visse e osservò l'Europa di allora da una città, capitale della cultura, che fu visitata da molti degli amici intellettuali di More, i quali avviarono la grande stagione umanistica in Inghilterra. Una Firenze, centro massimo dell'intellettualità europea, ma che soffriva di una endemica precarietà istituzionale, i cui mali furono acutamente indagati dal Segretario, in particolare nelle *Istorie*. Per giunta, Machiavelli non fu mai chiamato a incarichi di primo piano nella politica fiorentina, anche se si distinse per il suo acume nel ruolo di Segretario della seconda Cancelleria della Repubblica.

³ C. Dionisotti, *La testimonianza del Brucioli* (1979), in Id., *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1980: «Credo che quel discorso sia stato scritto da uno che aveva letto letto l'Utopia. Di qui, da una recente lettura, il ripensamento dell'iniquinà sociale in termini così nuovi e immaginosi e stringenti, nei termini della filosofia naturale, dell'originaria, perpetua e universale natura umana, piuttosto che della storia economica e politica di Firenze. E beninteso credo che, ciò nonostante, Machiavelli fosse e consapevolmente restasse lontano, quanto di fatto era nello spazio, da Moro» (p. 213)

Ma i due grandi scrittori furono divisi anche dalla loro formazione culturale. Quella di More, patrocinata dal padre anche lui famoso avvocato, tipica di chi volesse specializzarsi nella pratica forense e negli studi giuridici, e notevolmente influenzata da un tirocinio umanistico, sotto la guida del carissimo amico Erasmo, che gli consentì di padroneggiare le due lingue classiche e di redigere gran parte delle sue opere in latino (cosa che Machiavelli non fece per nessun suo scritto), oltre ad essere un eccellente prosatore in inglese nel suo *Riccardo III*.

Della formazione intellettuale di Machiavelli poco sappiamo e la notizia di quel poco la possiamo ricavare dal prezioso *Diario* del padre (*homo totus impoliticus* contrariamente al figlio), in cui si ricorda il suo apprendistato presso uno dei maggiori insegnanti umanistici della Firenze tardo-quattrocentesca, ser Paolo Sassi da Ronciglione. Tale educazione consentì al futuro Segretario di esercitare e affinare la sua passione letteraria, di conoscere i maggiori autori classici, ma non di imparare il greco, al quale poté accedere solo tramite le traduzioni umanistiche. Ancora, Machiavelli non conseguì la laurea.

La sua vocazione dominante e divorante fu la politica, accompagnata dall'amore per la poesia, mentre More, anch'egli amante della scrittura in versi come dimostrano i suoi epigrammi si distinse per la sua acutezza e avvedutezza giuridica e per il suo 'umanesimo cristiano', che profondamente lo accomunò al sodale Erasmo e fu avvalorato da una profondissima sensibilità religiosa, la quale non gli permise di arretrare neanche di fronte all'estremo sacrificio.

3. Ora è proprio l'impegno politico e la sua fede cristiana ad essere sofferatamente discussi nel primo libro di *Utopia*, che fu redatto nel 1516, dopo che l'anno precedente More aveva composto quella che era la vera descrizione dell'isola felice e che sarebbe diventata il secondo libro. Il primo libro riveste una importanza decisiva per la esegesi di *Utopia*,

affrancandola da una lettura superficiale di una *réverie* di uno scrittore ozioso.

Anzi, ancora prima, le lettere che accompagnarono *Utopia* nelle tre edizioni dal 1516 al 1518 ci aiutano a una più adeguata comprensione di un testo, dall'apparenza di agevole lettura, ma che si offre a uno sguardo pluriprospectico, non riducibile a una interpretazione univoca. Su tali lettere ha soffermato recentemente l'attenzione un fine studioso dell'opera moreana, Gregorio Piaia, sottolineandone l'essenza umanistica e ludica, che era stata suggerita già dal suo titolo: «libellus festivus»⁴. Il complesso e poliedrico volume moreano deve essere valutato nell'ambito di un dialogo fra i maggiori umanisti europei, da Erasmo a Budé a Busleyden al Beato Renano, che intrecciano un confronto ironico sull'opera. E, infatti, l'ironia è una nota dominante delle pagine moreane, a cominciare dal nome del protagonista, Raffaele Itlodeo, che si richiama sì a uno degli arcangeli, ma che significa nella etimologia greca del cognome «ciarlatano».

Utopia, che per di più corrisponde sottilmente al capolavoro erasmiano sull'*Elogio della follia* (scritto proprio a casa di More e il cui titolo in greco, *Encomion moriae*, alludeva ironicamente al cognome dell'amico inglese), appartiene a un genere letterario prediletto dagli umanisti per il suo ripudio della perentorietà 'scolastica' e la sua pluriversa denotazione.

In effetti, si immagina che il dialogo si svolga ad Anversa, dove More era stato inviato dal sovrano per una missione riguardante accordi commerciali fra le Fiandre e l'Inghilterra, ed è svolto fra lo stesso More (che, quindi, si sdoppia in autore e personaggio), Pieter Gilles, l'erasmiano segretario della città, e Raffaele Itlodeo. Quest'ultimo viene presentato da Gilles come un marinaio, che aveva seguito il Vespucci

⁴ G. Piaia, *Sapienza e follia. Per una storia intellettuale del Rinascimento europeo*, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2015.

nelle sue esplorazioni, ed era un novello Ulisse, ma che era anche un filosofo (l'opera moreana si presenta subito in analogia alla *Repubblica* platonica, che viene però superata da un radicale egualitarismo di ispirazione cristiana).

Ebbene, è il contrasto platonicamente ineliminabile fra *polis* e filosofo ad essere al centro del primo libro dell'opera. Un primo libro, che è una fortissima denuncia dei mali, i quali in quel tempo affliggevano l'Inghilterra e l'Europa, a cominciare dalle frequenti e devastanti guerre, proseguendo in una condanna di una nobiltà infingarda e avida di potere e di ricchezze, che, con la privatizzazione delle terre comuni (conseguenza dell'*enclosure act*), aveva provocato la miseria di molti contadini. Ancora, Itlodeo stigmatizza il sistema penale inglese, che sentenzia la esecuzione capitale per piccoli ladrocini, senza preoccuparsi delle ragioni sociali che li causano.

È una vera e propria analisi realistica, dotata di un esame economico e sociale, delle condizioni materiali degli inglesi contemporanei dello scrittore, che culmina in una opposizione dialettica (ma senza alcuna composizione in una sintesi) fra Itlodeo e lo stesso More.

4. È in tale contesto che si apre una accentuata divaricazione fra il personaggio-autore More e il «Ciarlatano», ovvero il viaggiatore a Utopia. More, infatti, invita Itlodeo, di cui apprezza la sapienza e la saggezza nell'aver diagnosticato con tanta precisione alcune gravi patologie della società inglese, a partecipare al consiglio di un sovrano, vale a dire a mettere il suo sapere al servizio del potere. Si badi bene: è il dilemma di fronte al quale sarà posto lo stesso More pochi anni dopo, prima di accettare di far parte del consiglio del re Enrico VIII.

Itlodeo si trincerava in un intransigentismo, che nessuna argomentazione di More riesce a scalfire. Itlodeo ripudia qualsiasi invito a collaborare con i potenti, perché ciò inevitabilmente comporterebbe

una cancellazione dei suoi principi e un tradimento della sua fede cristiana. Il potere deturpa qualsiasi ideale, costringendolo ad adattarsi alla volontà dei sovrani e ad adeguarsi alle situazioni contingenti. Fra trascendente e immanente, fra proprie idee filosofiche e religiose e politica non può inarcarsi alcun ponte. Nessuna mediazione è possibile. Non resta che il rifiuto irremovibile.

More controbatte al narratore utopico, dimostrando, prima ancora di entrare al servizio del re, di essere esperto della ruvidezza, della contraddittorietà e delle ambivalenze della realtà politica. Che interdice qualsiasi atteggiamento univoco e unilaterale, nemmeno in nome dei credi più alti e puri. More, infatti, pur avendo una profondissima fede, tale da farlo soggiornare per alcuni anni in un convento certosino, incerto se proseguire nella vita monastica o intraprendere una carriera nel saeculum, non solo aveva assunto il ruolo di docente di diritto e aveva esercitato l'avvocatura, facendosi tanto apprezzare da farsi nominare dai mercanti londinesi loro rappresentante in Parlamento, ma aveva svolto l'incarico per la capitale inglese di vice-sceriffo, ovvero di giudice per le cause minori, venendo a contatto con gli aspetti più ambigui e sordidi del mondo cittadino.

Da tutta questa esperienza (che era lo stesso principio, al quale Machiavelli, insieme alla continua lettura degli antichi, aveva richiamato nella lettera dedicatoria del *Principe*, e del quale, nel corso di Utopia, era accreditato lo stesso Itlodeo, che però ne ricavava una lettura diversa dei rapporti fra sapienti e filosofi), More deduceva un chiaro rifiuto della tesi del suo interlocutore. Il conflitto fra i due dialoganti si condensava nel nome di quel Platone, con il quale era stata inaugurata l'opera:

[More] Solo che tu riuscissi a vincere la tua avversione per le corti regie, sapresti arrecare grossi benefici alla comunità con i tuoi consigli, perché questo è il primo dovere di un galantuomo del tuo stampo. Se è vero quello che sostiene il tuo Platone, cioè che gli Stati saranno finalmente

felici il giorno che i filosofi saranno fatti re o i re si daranno a filosofare, dove andrà a finire la felicità, se i filosofi disdegnano persino di impartire ai sovrani il loro consiglio?

[Itlodeo] Non sono scostante al punto – mi rispose lui – da non farlo ben volentieri, e molti l’hanno fatto mediante libri pubblicati [come nota l’ottimo traduttore, Luigi Firpo, nello stesso 1516 Erasmo pubblicò la *Institutio principis cristiani*, dedicata al futuro Carlo V], solo che i detentori del potere fossero disposti ad accettare i buoni consigli. Ma certo Platone colse nel segno che, a meno che i re si fossero dedicati personalmente alla filosofia, non sarebbe mai accaduto che essi, imbevuti sin dall’infanzia e contaminati da idee distorte, abbracciassero senza riserve i suggerimenti dei filosofi: lui stesso l’aveva toccato con mano presso Dionigi⁵.

Alla decisa asserzione di Itlodeo, che «presso i principi non c’è posto per la filosofia», considerata la loro ottusità nel volere ascoltare qualsiasi consiglio saggio, More replica con una considerazione molto realistica, che ribalta completamente gli assi del discorso di Raffaele:

Questo è vero – ribattei – ma solo nei confronti di quella filosofia accademica, convinta che qualsiasi cosa si addica in qualsiasi luogo. Ma c’è un’altra filosofia, più adatta alla vita politica, che conosce il suo palcoscenico e vi si sa adeguare, sostenendo con garbo e con decoro la sua parte nel dramma che recita [...] bisogna [...] darsi da fare per vie indirette e impegnare tutte le proprie forze per condurre le cose con garbo, in modo da ridurre al minimo il male quando non riesci a volgerlo in bene. Che tutto vada per il meglio lo si otterrà soltanto quando tutti saranno buoni, cosa cui ormai ho rinunciato per un buon numero d’anni a venire⁶.

⁵ T. More, *Utopia*, a cura di L. Firpo, Napoli, Guida, 1990 (I ed. 1979), pp. 139-140.

⁶ Ivi, pp. 149-150.

Ma Itlodeo afferma che è impossibile nelle perfidi corti sovrane qualsiasi strategia adottata il filosofo, seppur quella «obliquo ductu»⁷, indiretta e dissimulata:

Quel tuo procedere per vie indirette non m'è chiaro e non so dove vada a parare, né in che modo ci si debba sforzare, ove non si riesca a volgere tutto quanto al bene, per condurre le cose con garbo, in modo che il male si riduca al minimo per quanto è possibile⁸.

Infine, conclude il suo ragionamento di nuovo appellandosi a Platone e al suo consiglio «che i saggi si tengano lontani dalle cariche pubbliche»⁹.

5. Non c'è alcuna possibilità di composizione fra Itlodeo e More. In realtà non è un dialogo. I loro discorsi sono *dissoi logoi*. Itlodeo non transige e ricusa con disprezzo una politica, quale quella moreana, del conseguimento almeno del «quam minime malum»¹⁰, che era appunto quella che in quegli stessi anni Machiavelli constatava, vista la impossibilità di volgere tutto al bene: «sempre propinquo al bene c'è qualche male»¹¹.

Ma la divaricazione fra More personaggio e autore, e Itlodeo esplose alla fine del secondo libro, che, in gran parte, è un monologo, nel quale Raffaele spiega la vita, i costumi e le istituzioni di Utopia, da lui visitata in quattro viaggi. È una descrizione di una città felice caratterizzata da una assoluta uguaglianza, derivante dalla abolizione della proprietà privata, da

⁷ T. More, *Utopia*, IV volume di *The Complete Works of Thomas More*, ed. by E. Sturz s.j. and J.H. Hexter, New Haven and London, Yale University Press, 1965, p. 98

⁸ T. More, *Utopia*, tr. it., cit., p. 151.

⁹ Ivi, p. 152.

¹⁰ Ivi, p. 100.

¹¹ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, a cura di G. M. Anselmi e C. Varotti, Torino, Bollati Boringhieri, 1993, libro III 37, p. 512.

una vita spesso in comune, da una ripartizione, per tutti, fra attività intellettuali e lavoro manuale, dal diniego delle ricchezze materiali.

La vita degli Utopiani è fortemente improntata agli ideali umanistici dell'autore, esemplata su un ordine naturale, che è nello stesso tempo un ordine razionale. Seguire la natura vuol dire seguire la ragione. La ispirazione umanistica è appurata anche dal riconoscimento, da parte di Itlodeo, di una genealogia reca della popolazione utopiana, che, per giunta, accoglie con entusiasmo la biblioteca di autori classici, tra i quali diversi nelle edizioni aldine. L'ascendenza umanistica è confermata anche da una ampia tolleranza religiosa, ma non al punto di non credere in Dio e nella Provvidenza. Questo inficerebbe quell'ordine naturale-razionale, su cui è fondato il discorso utopico di Itlodeo.

Su tutta questa narrazione della città eutopica, su cui non posso ora soffermarmi, l'autore tesse una sottile trama ironica, costituita dalle dissacranti etimologie greche. In effetti, solo per fare pochi esempi, non solo Itlodeo è il ciarlatano, ma la ironia è esibita nello stesso titolo del libro: la città che non c'è. Ed è una non esistenza che riecheggia nel nome della capitale dell'isola: Amauroto. Che significa sia città evanescente che città bugiarda. Infatti, nella *editio princeps* del 1516 il suo nome, tratto da un etimo latino, era Mentira. Per giunta, il fiume che la attraversa è l'Anidro, ossia il fiume senza acqua.

È come se lo stesso autore intendesse decostruire il messaggio di Itlodeo, rilevandone la inconsistenza irrealistica. Ma perché è irreal? Lo spiega lo stesso Raffaele Itlodeo alla fine dell'opera, richiamando il primo libro della Bibbia e il dogma del peccato originale indotto nel paradiso terrestre dal serpente infernale:

Quanto a me, non ho il minimo dubbio che il mondo intero, se avesse riguardo sia all'interesse personale di ciascuno, sia all'autorità di Cristo Salvatore [...] già avrebbe adottato senza difficoltà gli ordinamenti di Utopia, se non opponesse resistenza un unico mostro – la superbia –

Gennaro M. Barbuto

madre e signora di tutte le calamità [...] Questo serpente infernale, che si avvinghia intorno al cuore umano, lo impaccia e trascina come una remora per impedirgli di imboccare la strada che conduce a una vita migliore. E poiché la superbia è troppo ben conficcata nell'uomo per poterla divellere facilmente, mi conforta sapere che almeno agli Utopiani è toccata in sorte questa forma di Stato, che di gran cuore augurerei a tutti¹².

Tale distacco dalla sua città felice, che lo stesso Itlodeo consuma, fermo nella sua convinzione del divario insanabile fra *polis* e filosofo, è consolidato dal More personaggio, con parole che sigillano l'opera, costituendone l'*explicit*:

Nel frattempo, anche se non posso certo dirmi d'accordo su tutti i punti riferiti da un uomo per altro dottissimo, cosa che è fuori di discussione, e di grande esperienza delle cose umane, tuttavia riconosco di buon grado che molti aspetti dello Stato di Utopia vorrei tanto vederli instaurati dalle nostre parti, anche se ci spero poco¹³.

L'editore dell'opera in italiano, Luigi Firpo, maestro di studi moreani, nella sua puntuale glossa fornisce una esegesi illuminante ed esaustiva di queste ultime parole di *Utopia*:

Il testo reca *optarim verius, quam sperarim*, con una classica coppia verbale, che esprime un'aspirazione interiore (*optare*) che la ragione giudica ben difficilmente attuabile, negandosi perciò lo *sperare*.

In fondo entrambi, Itlodeo e More (sia il personaggio sia l'autore), sono due disincantati realisti politici. La loro divergenza nasce solo

¹² More, *Utopia*, tr. it., pp. 294-295.

¹³ Ivi, p. 296.

dall'impegno dell'intellettuale nella città o da un intransigente e sdegnoso rifiuto di ogni contaminazione e coinvolgimento da parte del filosofo nella realtà politica. *Utopia*, in tal modo, dimostra di essere un doppio specchio ustorio. Anzitutto verso qualsiasi forma di potere, dimostrandone agostinianamente (si ricordi che More aveva commentato in un ciclo di lezioni il *De civitate Dei*) la derivazione dal male radicale degli uomini, dalla loro superbia, ambizione e brama di dominio e ricchezza, al punto che Itlodeo afferma che

quando considero questi nostri Stati vigenti e ci rimugino sopra, la sola cosa – Iddio mi guardi ! – che mi viene in mente è che si tratti d'una conventicola di ricchi, che sotto nome e pretesto di Stato pensano a farsi gli affari loro e così almanaccano ed escogitano tutti i modi e le sottigliezze che consentano, anzitutto, di conservare, senza rischio di perderlo, tutto ciò che si sono accaparrato con mezzi disonesti, poi di assicurarsi col minimo esborso la possibilità di abusare del lavoro e delle fatiche di tutti i poveri. Queste macchinazioni, una volta che i ricchi hanno stabilito di metterle in atto con pubblico decreto (e perciò anche a nome dei poveri), assumono forza di leggi¹⁴.

Utopia acquista, quindi, lo statuto di un paradigma umanistico di «idee regolative» di giustizia e di libertà e di uguaglianza, al quale ogni Stato, per quanto possibile in questo mondo, dovrebbe adeguarsi.

Per quanto possibile, perché – e qui vengo all'altra accezione di specchio ustorio, rivolto verso il medesimo testo utopico –, l'aureo libello moreano rivela una pervasiva autoironia, risultante non solo dal gioco ludico fra i più grandi umanisti europei, ma anche e soprattutto da una consapevolezza cristiana della non sradicabilità del male dal *saeculum*.

¹⁴ Ivi, pp. 292-293.

6. C'è al fondo delle riflessioni sia di More sia di Machiavelli una profondo pessimismo antropologico. Anche per Machiavelli, ogni discorso politico deve premettere che gli uomini sono cattivi o bisogna presupporli tali. Ma ciò non implica affatto che in Machiavelli sia assente un forte conato utopistico.

Lo si avverte nella sua evidenza leggendo la pagina iniziale del capitolo VI del *Principe*. È un capitolo centrale, perché Machiavelli illustra con diversi esempi classici, da Romolo a Teseo a Ciro, e biblici, come Mosè, la sua idea di principe nuovo, che grazie alla sua virtù conquista il potere e diventa il legislatore di uno Stato, vale a dire gli dà una *forma* istituzionale e normativa. È l'atto fondativo della *res publica*, quello più incerto e arduo, in cui si concentrano le maggiori difficoltà e che, quindi, richiede «eccellentissimi» principi, «grandissimi esempi»:

Non si maravigli alcuno se, nel parlare che io farò de' principati al tutto nuovi e di principe e di stato, io addurrò grandissimi esempi. Perché, camminando sempre gli uomini per le vie battute da altri e procedendo nelle azioni loro con le imitazioni, né si potendo per le vie d'altri al tutto tenere né alla virtù di quegli che tu imiti aggiungere, debbe uno uomo prudente entrare sempre per vie battute da uomini grandi, e quegli che sono stati eccellentissimi imitare: acciò che, se la sua virtù non vi arriva, almeno ne renda qualche odore; e fare come gli arcieri prudenti, a' quali parendo el luogo dove desegnano ferire troppo olontano, e conoscendo fino a quanto va la virtù del loro arco, pongono la mira assai più alta che il luogo destinato, non per aggiungere con la loro freccia a tanta altezza, ma per potere con lo aiuto di sì alta mira pervenire al disegno loro¹⁵.

È la medesima metafora dell'arciere adottata da Castiglione nel *Cortegiano*¹⁶ che rappresenta la tensione utopica delle pagine

¹⁵ N. Machiavelli, *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Torino, Einaudi, 1995, p. 32.

¹⁶ B. Castiglione, *Il Cortegiano*, a cura di W. Barberis, Torino, Einaudi, 1998, p. 12.

machiavelliane. Essa è ribadita dalla insistenza con la quale il Segretario cita sempre i grandi esempi quale stimolo a una grande politica per una nuova, inedita e difficilissima realtà, travolta dalla sconvolgente situazione delle guerre d'Italia, vero *incubo storico* sia per Machiavelli sia per Guicciardini, costituendo lo sfondo e la filigrana tragica di ogni loro pensiero politico.

Per Machiavelli, è acuta la coscienza che occorrono principi nuovi di grandissima virtù, ma anche popoli eccellentissimi, come fu quello romano antico, perché è sua radicata e ripetuta convinzione che dopo l'atto fondativo e la costituzione di una forma del «corpo misto», è necessario che il potere passi dalle mani del principe a quelle del popolo, per scongiurare qualsiasi degenerazione nella tirannide: «se uno è atto a ordinare, non è la cosa ordinata per durare molto, quando la rimanga sopra le spalle d'uno; ma sì bene, quando la rimane alla cura di molti e che a molti stia il mantenerla»¹⁷.

Ma su questo passaggio acutissima e davvero di un realismo, che non consente deroghe e cedimenti, fu il commento di Guicciardini nelle *Considerazioni sui Discorsi*, nel quale sottolineava la estrema pericolosità di tale operazione, in quanto era prevedibile che il principe, assuefatto al potere, non lo cedesse al popolo.

7. Ma la tensione utopica nell'opera machiavelliana, in coerenza con il principio umanistico della imitazione degli «eccellentissimi» principi, si esprime anche nelle parole che l'autore, nella prima redazione del proemio dei *Discorsi*, dedicava a sé stesso, quando rivelava di sentirsi come un esploratore di nuovi mondi, *in rebus politicis* e che era «non altrimenti pericoloso trovare modi ed ordini nuovi, che si fusse cercare acque e terre incognite».

¹⁷ N. Machiavelli, *Discorsi*, I 9, cit., p. 61.

Ancora, la tensione utopica dell'opera del Segretario viene evidenziata da una assidua frequenza nel lessico machiavelliano del verbo «dovere» e della espressione: «il principe deve». Ma è un dovere molto diverso da quello stigmatizzato, ad apertura del capitolo XV del *Principe*, laddove Machiavelli biasimava gli scrittori e i principi, che, invece di perseguire la verità «effettuale», intendessero riferirsi agli uomini come dovrebbero essere e non come realmente sono, ideando repubbliche immaginarie.

È, al contrario, un dovere, che nasce dalla stessa durissima realtà delle cose, è un dovere, che si incrocia con la «necessità» degli eventi e delle situazioni, che accadono in politica. È una necessità, per la quale il principe deve «non partirsi dal bene, potendo, ma sapere entrare nel male, necessitato» (*Principe*, XVIII, p. 118).

È la medesima necessità, per la quale, Romolo, il principe eccellentissimo citato non solo in *Principe* VI ma spesso nella sua opera, viene scandalosamente giustificato da Machiavelli in *Discorsi* I 9. Nel momento fondativo e costituente di una forma politica, bisogna essere «uno solo». Tale necessità imponeva a Romolo il dovere di uccidere il fratello. Machiavelli, sovvertendo una condanna, di origine agostiniana, di tale fratricidio che reiterava quello primigenio di Caino, fondatore della prima città, spiegava che

Né mai uno ingegno savio riprenderà alcuno di una azione straordinaria, che per ordinare un regno o costituire una republica, usasse. Conviene bene, che, accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi; e quando sia buono [ovvero, come aveva affermato poco prima nella stessa pagina, rivolto al «bene comune» e alla «comune patria»], come quello di Romolo, sempre lo scuserà: perché colui che è violento per guastare, non quello che è per racconciare, si debbe riprendere¹⁸.

¹⁸ N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., VI, p. 61.

È una inestricabilità, in politica, di bene e male, sovente ripetuta da Machiavelli, ineliminabile e necessaria per la «salute dello stato», che manifesta la tragicità e la diabolicità (nel senso di *diaballein*) delle cose umane. Di conseguenza, la politica presenta una sua cifra ossimorica. Per Machiavelli, come per More, può perseguirsi solo il minor male.

È la natura ossimorica della episteme machiavelliana e moreana. Ma è una denotazione ossimorica, che circola nel grande Rinascimento tragico, dal *Momus* alla filosofia di Pico della Mirandola all'*Elogio della follia* al pensiero di Giordano Bruno¹⁹. E, mi sia permesso in conclusione, citare un esempio forse inaspettato. L'*Orlando Furioso*, che sin dal suo titolo esibisce la sua ossimoricità: Orlando, il saggio ed esemplare cavaliere che diventa pazzo. Ma non solo. Prendiamo l'edizione del 1516 dell'*Orlando Furioso*²⁰. Ebbene, nel frontespizio di questa edizione è disegnata una impresa. Rappresenta un alveare bruciato, dal quale scappano le api, affinché se ne possa trarre il miele. Tale impresa ha il seguente motto: «*Pro bono malum*»²¹. Non poteva esserci sigillo migliore non solo al poema ariostesco, alla sua ottava, forma sublime che 'contiene' un mondo lacerato da contraddizioni, ma anche all'opera machiavelliana, soprattutto, e allo stesso opuscolo moreano.

¹⁹ Notevoli esempi storiografici in questa direzione sono E. Garin, *Leon Battista Alberti*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2013; M. Ciliberto, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2005.

²⁰ Machiavelli l'apprezzò moltissimo, rammaricandosi solo di non essere stato citato dall'Ariosto nel poema nell'elenco dei poeti contemporanei: *Opere*, vol. II, a cura di C. Vivanti, cit., Machiavelli, da Firenze, a Lodovico Alamanni, a Roma, 17 dicembre 1517, p. 357.

²¹ Su questa impresa si veda il saggio di R. Ceserani, *L'impresa delle api e dei serpenti*, in «*Modern Language Notes*», CIII, 1988, pp. 172-186. Machiavelli subito lesse e apprezzò moltissimo il poema ariostesco, rammaricandosi solo di non essere stato citato nel catalogo dei poeti contemporanei.