

Guido Frilli, *L'apparente saggezza. Machiavelli, Hobbes e la critica dell'umanesimo*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2021, pp. 306.

Non è semplice isolare il tema del volume di Guido Frilli dato alle stampe di recente dall'editore Orthotes. La complessità dell'opera si deposita nel titolo: *L'apparente saggezza. Machiavelli, Hobbes e la critica dell'umanesimo*. Un confronto tra due classici del pensiero politico, anzitutto; un confronto che però viene intrecciandosi alla questione – non necessariamente o comunque non solo politica – dell'umanesimo. A ciò si aggiunge poi il *Leitmotiv* dell'«apparenza» ovvero della «saggezza apparente», quella 'retorica' che può forse fungere da tratto d'unione tra Hobbes, Machiavelli e l'umanesimo antico o moderno. Non che Frilli stabilisca una pacifica continuità fra i suoi autori o fra questi e la tradizione umanistica, al contrario: l'impianto del saggio mira ad avvicinare Machiavelli e Hobbes proprio in base a un comune atteggiamento critico verso l'umanesimo (spesso inteso anche quale sinonimo di 'antichità classica') per poi differenziare i due a partire dallo sfondo comune. Quanto Machiavelli e Hobbes contestano, alla tradizione che pure li ha allevati, altro non è se non il carattere soltanto illusionistico della retorica su cui era fondata l'azione politica (specie nella Roma repubblicana, che ad alcuni era sembrata poter rivivere nel Rinascimento). Ma per quanto sia corretto dire, nei termini del *Leviatano*, che «l'eloquenza ha l'apparenza della saggezza», altrettanto va sottolineato, col *Principe* memore delle virtù tradizionali, che «a uno principe adunque non è necessario avere in fatto tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere di averle». Oltre a nutrirsi della stessa tradizione che più tardi sottopongono a una critica corrosiva, Machiavelli e Hobbes restano acutamente consapevoli della necessità di preservare quantomeno la suggestione dell'antico, foss'anche nel senso di una religione civile ridotta a semplice legittimazione del dominio. E per di più, come osserva con sottigliezza l'autore, la «critica» dell'umanesimo «non può non utilizzare gli strumenti dell'avversario, perché deve divenire significativa per un pubblico che non la condivide». Lo stesso Machiavelli, del resto, sa bene che il nuovo è sempre, in quanto tale, avversato: l'apparenza dell'antico serve allora ad ammorbidire gli oppositori e a guadagnare alla propria causa quanti ancora devono avvedersi del loro potenziale vantaggio.

A illustrare questo complesso gioco di assunzione e ripulsa, sovente condotto da Machiavelli e Hobbes con adeguate simulazione e dissimulazione, può servire il capitolo – tra i meglio costruiti del volume – dedicato alla «saggezza» (più o meno apparente) della pratica politica: nel lessico tradizionale, la *φρόνησις* ovvero la *prudentia*. Si mostra qui esemplarmente quella che Blumenberg ha definito *Um-besetzung*, la «rioccupazione funzionale» di 'luoghi' (anche nell'accezione retorica)

dell'antico in età moderna, secondo un significato mutato. Nel novero delle categorie coinvolte in tale transizione vi sono, oltre alla prudenza, quelle di fortuna, deliberazione, contingenza e determinismo. Così suona la tesi di Frilli: «L'affinità tra Machiavelli e Hobbes [...] si lascia cogliere per contrasto riguardo al modello tradizionalmente più autorevole di concettualizzazione della prudenza, quello di Aristotele, in buona parte ripreso da Tommaso e dagli umanisti. Aristotele concepisce la prudenza come una virtù intellettuale pratica legata per un verso alla buona deliberazione e all'agire bene nella contingenza, e per l'altro alla formazione di abiti morali o disposizioni passionali stabili mediante scelte. Hobbes segue Machiavelli nello scindere la prudenza da ogni finalità etica oggettiva. La prudenza diviene una forma di intelligenza deliberativa al servizio dell'autoconservazione [...]. In questo modo, l'idea di saggezza pratica di Aristotele e Tommaso slitta verso un paradigma di intelligenza poetica o produttiva; la prudenza diventa un'arte di controllo del caso a fini di potere».

Argomento che, forte anche di opportune incursioni nella storia delle idee, approda alla definizione di una comune riserva critica da parte di Machiavelli e Hobbes rispetto al paradigma classico-umanistico: sganciata da ogni immediata connotazione morale, affrancata dai richiami all'«autodeterminazione» dell'uomo, la prudenza è ormai, per dirla con Machiavelli, scaltrezza politica nello scegliere il male minore. In questa formula sembrerebbe risuonare, più che l'eredità classica, quel versante 'casistico' del pensiero machiavelliano su cui si è soffermato Ginzburg, oppure l'idea di una *μητις* che – stante il tema dell'«occasione», o la figura della 'golpe' esperta dei 'lacci' – parrebbe quasi scalzare la *φρόνησις*.

Il confronto con l'antico serve insomma all'autore quale terreno comune o quadro di riferimento condiviso in base al quale misurare le posizioni rispettive di Machiavelli e Hobbes. Una volta rimarcate le affinità tra i due, però, restano da enucleare le differenze. E qui si profila un severo ostacolo metodologico. Infatti, dalla penna di Hobbes il nome di Machiavelli non è mai uscito. Che quest'assenza sia priva di alcuna eccezione tradisce tanto più fortemente una scelta deliberata. Già un tale dato di fatto basterebbe a motivare l'opzione interpretativa che viene poi estesa fino a coinvolgere il rapporto stesso, di Hobbes come di Machiavelli, verso la tradizione classica nel suo insieme: il tentativo metodologico, cioè, di snidare quello che i due autori non potevano o non volevano dire. Fra «scrittura» e «persecuzione» sta il diaframma dell'*ironia*, le cui tracce Frilli ripercorre con un procedimento ispirato tanto a Strauss quanto a Ginzburg. Certo questo 'postulato della reticenza' può comportare effetti deleteri – primo fra tutti, il rischio di distorcere arbitrariamente la lettera del testo –, di cui l'autore è nondimeno consapevole, attento sempre a suffragare anche 'contestualmente' la scoperta di lacune o di elementi dissonanti. Ne scaturisce un metodo di lavoro che ha immediate conseguenze contenutistiche, specie nel caso di Machiavelli, dove le principali scuole di interpretazione sono talvolta in un contrasto eclatante. Se si è disposti a intendere molti riferimenti machiavelliani all'antichità classico-repubblicana anche in accezione ironica o demistificante, va da sé che una lettura di Machiavelli nel senso del neo-repubblicanesimo civile ne venga infirmata. Con qualche approssimazione, non sembra cioè errato collocare la linea di lettura dell'autore più sul fronte di uno Strauss (o di Paul Rahe, frequentemente chiamato in causa) che non di Skinner, Pocock e Viroli. A patto di specificare subito, però, che Frilli, superando la predile-

zione dei 'repubblicani' per i *Discorsi* e dei 'realisti politici' (se una categoria tanto generica si può usare riguardo Strauss o Schmitt) per il *Principe*, dedica equanime attenzione all'opera del segretario fiorentino nel suo complesso, così come preferisce trattare il pensiero hobbesiano con sguardo sinottico piuttosto che insistere sulle discontinuità fra i vari scritti.

La tesi che si potrebbe denominare della 'reticenza' costituisce quindi la chiave di accesso privilegiata (e almeno in parte obbligata, stante il silenzio hobbesiano) per l'indagine del 'momento machiavelliano' in Hobbes, nonché per la messa in chiaro delle differenze dal predecessore. E il perno dell'argomentazione si può forse situare proprio in una grande allusione tacita. Frilli individua cioè – seguendo un'intuizione di Rahe, che era stata peraltro già di Roberto Esposito in un bel saggio dedicato a Hobbes e Machiavelli –, dietro la figura del *foole* introdotta nel *Leviatano*, la voce di Machiavelli. Ecco la formulazione, che si avvale pure di uno scoperto richiamo ai *Salmi*: «Lo stolto ha detto in cuor suo: non esiste una cosa come la giustizia»; egli eleva a principio dell'azione solo il suo beneficio particolare, chiamando 'ragione' o 'virtù' una «scellerataggine premiata dal successo». Ma, continua Hobbes, «chi infrange il proprio patto, dichiarando quindi di ritenere di poterlo fare con ragione, non può essere ammesso in nessuna società che si unisca per la pace e per la difesa, se non per errore di coloro che lo ammettono». Il commento di Frilli amplia allora la questione fino a farne un punto dirimente dell'argomentazione hobbesiana e della sua tenuta, poiché «il problema dello stolto non è soltanto la violazione della fede: è il problema del centauro machiavelliano, ovvero l'uso virtuoso e prudente della bestialità. È il problema di un'ingiustizia fondativa moralmente redenta dal proprio successo». Sul versante machiavelliano, viene insomma evocata l'ardua tematica della eterogenesi dei fini (si pensi al caso esemplare di Romolo), che può convergere sul motivo della *fondazione* (morale?) del politico. Vale a dire che soltanto l'ambito del politico, una volta istituito, offre i parametri di valore (anche se non necessariamente morali) con cui giudicare un atto fondativo sempre anteriore. Sul versante hobbesiano, ci si imbatte in una analoga circolarità, connessa all'aporia della fondazione: l'obiezione di Hobbes allo stolto presuppone la sussistenza di un potere che nondimeno, in base alla posizione dello stolto, non sembra in prima istanza istituibile. Resta così aperta la domanda circa la genesi del politico. Nelle parole di Frilli: «L'obiezione di Hobbes a Machiavelli riguarda solo il caso dell'obbligazione *in foro externo*, quando gli altri hanno già adempiuto o quando esiste già un potere civile. Ma questa alternativa non sussiste, perché, sostiene Hobbes, *nessuno può legittimamente adempiere per primo*. Le leggi, in ultima analisi, obbligano *in foro externo* solo nello stato civile. Le leggi morali sono effettive solo come leggi politiche di uno stato civile; altrimenti, rimangono precetti di un orientamento generale, dichiarazioni di intenti incapaci di infrangere il dominio del diritto di natura».

Non stupisce, allora, che il discorso venga indirizzandosi verso la 'teologia politica', ovvero verso la possibilità di piegare la religione a scopi politici che altro non sono, poi, se non un tentativo estremo di fondazione e legittimazione della vita associata. Il capitolo conclusivo del volume, intitolato *Il profeta disarmato. Cristianesimo e politica*, offre così il necessario complemento alla questione dell'imitazione (politica) dell'antico. Questione che era stata risolta da Frilli nel senso della «riduzione ai principi»: «La riduzione ai principi è, in realtà, una ripetizione della

fondazione del corpo politico – con l'inevitabile violenza e frode che ogni fondazione porta con sé. Questo è il senso demistificante dell'imitazione machiavelliana dell'antico: non è imitazione di azioni gloriose perché moralmente esemplari, ma di fondazioni». Ora, di tale atto fondativo viene illustrato il coefficiente teologico, proprio mentre va delineandosi una significativa divergenza tra Machiavelli e Hobbes. Da un lato, entrambi mostrano di intendere la religione in maniera più o meno palesemente utilitaristica, una nobile menzogna al servizio dell'autoconservazione statale che a sua volta ne assevera la verità dogmatica; così, l'autenticità della dottrina è messa 'fuori circuito'. Dall'altro lato, però, un simile ragionamento deve incagliarsi contro lo scoglio rappresentato dal cristianesimo delle origini e dalla figura stessa di Cristo. Come può questo *profeta disarmato* aver trionfato così inequivocabilmente? Qui la distanza di Hobbes da Machiavelli non si esprime soltanto nel fatto che «Machiavelli è antidemocratico nella fondazione del potere politico, ma democratico nel suo mantenimento; Hobbes l'esatto contrario» – laddove il tema religioso non interviene ancora a scuotere la genesi del politico –, quanto soprattutto nel fatto che per Hobbes la predicazione apostolica «ha indotto gli uomini a scoprire le leggi morali». Parole che Machiavelli non avrebbe certo potuto sottoscrivere. Giacché «se per Machiavelli Cristo è un'immagine distorta di Romolo, per Hobbes è invece una prefigurazione imperfetta del vero filosofo morale: Cristo anticipa la nuova morale di Hobbes in forma immaginativa». Su questo confine l'ironia trova il suo limite, nella misura in cui il riconoscimento hobbesiano non può essere sottoposto a deformazioni; proprio come la critica alla figura dello stolto – in cui si deve ascoltare la larvata accusa di ateismo nascosta nel riferimento biblico – è da soppesare nella fermezza della lettera. Che poi tale critica possa meglio disegnare i contorni di una dottrina, o che al contrario ne tradisca l'aporia di fondo, è questione che la ricerca di Frilli lascia sapientemente aperta.