



DEL «VISIBILE PARLARE»: LETTERATURA E MEDIA

*L'attesa del redentore:
il capitolo conclusivo del Principe*

CARLO VAROTTI

Università di Parma
Corresponding author e-mail: carlo.varotti@unipr.it

ABSTRACT

Il saggio sottolinea il significato politico che il principio della attesa assume nel contesto della profezia, che è la tonalità che segna (con un'altissima riuscita retorica) la pagina finale del Principe. Un testo che richiama esplicitamente il modello dell'Esodo e, implicitamente, la figura di Mosè; e che si pone al centro di un fascio molteplici di suggestioni, di cui è possibile seguire le tracce lungo l'intero arco della scrittura machiavelliana, dalle prime testimonianze ai trattati maggiori. Spunti e suggestioni in cui è presenza ineliminabile Savonarola, e la sua avventura sfortunata che ha trasformato la parola in profezia, cioè in progetto politico e costruzione di una nuova realtà. Un dialogo a distanza, quello tra Machiavelli e il frate domenicano, che mentre sembra parlare di questioni pratiche operative (l'azione vincente del profeta 'armato' e quella fallimentare del profeta 'disarmato') propone in realtà una riflessione fondamentale sul senso dell'agire politico, e sul rapporto drammatico tra progetto e realizzazione, tra utopia e realismo.

The paper underlines the political meaning of attesa in the context of prophecy, which is the tone that marks (with a very high rhetoric) the final page of Machiavelli's Principe. A text that explicitly recalls the model of the Exodus and, implicitly, the figure of Moses; a page crossing a multiple bundle of suggestions, traces of which can be followed along the entire arc of Machiavellian writing, from the earliest testimonies to the great treatises. Ideas and suggestions in which Savonarola and his unfortunate adventure is an ineluctable presence: he tried to transform his word into prophecy, that is, into a political project, aiming to be the construction of a new reality. A long-distance dialogue, that between Machiavelli and the Dominican friar, which while it seems to speak of practical operational issues (the winning action of the 'armed' prophet and the unsuccessful action of the 'disarmed' prophet) actually proposes a fundamental reflection on the meaning of political action, and on the dramatic relationship between project and realization, between utopia and realism.

KEYWORDS

Machiavelli, Mosè, Holy Bible, Savonarola, Prophecy, Revolution, Founding Heroes



Il tema dell'attesa contrassegna la logica profonda dell'ultimo capitolo del *Principe* di Machiavelli; il cui ultimo capoverso – aprendosi verso l'accorata perorazione finale (nell'*amplificatio* retorica di un gioco simmetrico di anafore e interrogative retoriche) – esplicitamente allude alla lunga attesa di un riscatto, di cui venti anni di guerre e di dolorosi rovesci militari e politici fanno sentire l'urgenza:

Non si debba, adunque, lasciare passare questa occasione, acciò che l'Italia, dopo tanto tempo, vegga uno suo redentore. Né posso esprimere con quale amore e' fussi ricevuto in tutte quelle provincie che hanno patito per queste illuvioni esterne; con che sete di vendetta, con che ostinata fede, con che pietà, con che lacrime. Quali porte se li serrerebbero? quali populi li negherebbero la obediencia? quale invidia se li opporrebbe? quale italiano li negherebbe l'ossequio?¹

Se il connettivo conclusivo («adunque») lega in un nesso logico cogente le premesse (le condizioni favorevoli a un intervento militare e politico della casa dei Medici analizzate nelle righe precedenti), è proprio la lunga attesa («dopo tanto tempo») del «redentore», dice il testo, a costruire la forza irripetibile della 'occasione' (termine fondamentale nel lessico machiavelliano: in quanto possibile intersezione operativa tra la progettualità della 'virtù' e l'imprevedibilità della 'fortuna'). È appunto la reiterata sofferenza e l'attesa di un riscatto a determinare la piena disponibilità dei popoli verso il principe «redentore», capace di farsi promotore di un'azione politica decisiva. La lunga attesa del riscatto costituisce insomma la premessa necessaria a trasformare la frustrazione dei popoli d'Italia in volontà politica e in energia, producendo «amore» (consenso verso il nuovo principe), «sete di vendetta» e, soprattutto, «ostinata fede» (lealtà irriducibile nei suoi confronti): fattori di un'emotività collettiva capace di sostenere le grandi azioni e i grandi progetti. Una logica argomentativa forse illusoria, forse prodotta più dal desiderio (un esempio di *wishfull thinking*...) che non da un'analisi disincantata e realistica della realtà, ma solo in parte 'paradossale', come pure è stato tante volte detto: giacché l'estrema disperazione e la crisi radicale di un ordine e di un sistema sono le premesse spesso necessarie delle grandi rivoluzioni e dei grandi 'inizi' (quella fondazione di 'nuovi ordini', di un nuovo stato o di un nuovo corso) in cui Machiavelli individuava un concentrato positivo di energia, alla quale anzi ogni collettività politica sana dovrebbe periodicamente attingere (secondo la famosa formula illustrata in *Discorsi III, 1: A volere che una setta o una repubblica viva lungamente, è necessario ritrarla spesso verso il suo principio*).

Poche righe sotto, a suggello del suo breve e denso trattato, come tutti sanno, Machiavelli citerà quattro versi della canzone 128 dei *Rvf* di Petrarca:

Virtù contro a furore
Prenderà l'arme, e fia el combatter corto;
Ché l'antico valore
Nell'italici cor non è ancor morto.²



Non solamente una chiusa retoricamente solenne, ma un esplicito riconoscimento del fondamentale magistero filosofico-morale dell'umanista e poeta trecentesco, le cui parole inseriscono il tema del riscatto italiano contro la violenza mercenaria oltremontana (coerentemente con il tema del capitolo) in un contesto di profetica solennità: dal futuro predittivo («prenderà... fia») alla lapidaria personificazione dei concetti morali («virtù contro a furore»). Un suggello che conferma come tutto il capitolo sia percorso da una terminologia dal carattere evidentemente 'provvidenziale',³ che si innesta su un sostrato linguistico e metaforico che attinge a una consolidata tradizione di retorica religiosa. Ma diciamo subito, a scanso di equivoci, che 'terminologia provvidenziale' non significa naturalmente 'provvidenzialismo': che lo scrittore faccia sua, giunto a conclusione del libro, la lingua di un'antica tradizione – e che pochi anni prima, nelle infuocate prediche di Savonarola, aveva avuto un'incidenza enorme e diretta sulla politica fiorentina – non significa naturalmente attribuire al Segretario alcuna visione 'provvidenziale' della storia o del destino di Firenze.

Non occorre insistere sulla forte componente religiosa che caratterizza il materiale lessicale del capitolo, non solo perché mille volte segnalata da critici e commentatori, ma perché così lampante da imporsi immediatamente all'attenzione del lettore. La figura del principe 'nuovo' atteso, con cui il capitolo si apre, se nelle prime battute ancora si muove nella dimensione laica della 'prudenza' e della 'virtù' (si veda l'*incipit* del capitolo: «considerato [...] 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»),⁴ ben presto slitta in quella dell'uomo «ordinato da Dio per sua redenzione». ⁵ E non si può non notare come il campo semantico della 'redenzione' attraversi l'intero capitolo, nelle diverse articolazioni lessicali e morfosintattiche («qualcuno che la redima»; «questa redenzione»; «vegga uno suo redentore»).⁶

'Retorica religiosa' abbiamo detto – intimamente connessa con la logica dell'attesa, che sta alla base di ogni testo che assuma le forme della profezia. Se le azioni del mondo hanno un indirizzo e uno scopo predeterminato, ne deriva che la vera sapienza non può che essere l'attesa di tale compimento; la realizzazione dell'evento che dia un senso all'apparentemente insensato agire umano (che si tratti del Cristo annunciato dai Profeti, e dunque 'atteso'; o si tratti della 'rivelazione finale', l'*Apocalisse*, che è 'attesa' naturalmente, sia pure l'ultima e definitiva della fine dei tempi e della storia). Ma, appunto, abbiamo detto di trovarci di fronte a una pagina che è profondamente ispirata alla grande tradizione della 'retorica' religiosa. Machiavelli usa cioè un codice reso potente da una tradizione capace di toccare le corde profonde del lettore. Suggestioni che sono una componente essenziale della sua cultura di uomo del Cinquecento; ma Machiavelli non se ne serve come di un puro mezzo strumentale trattato con il distacco di un tecnico del linguaggio, che usa le parole della massa e del volgo con scopo manipolatorio. Se così fosse non avremmo semplicemente un Machiavelli 'laico', ma avremmo un Machiavelli 'laico' nel modo in cui lo può essere un uomo venuto dopo la filosofia moderna, dopo la rivoluzione scientifica, dopo l'Illuminismo.



Machiavelli adopera invece la grammatica profetica dell'attesa, con la naturalezza con cui poteva adoperarla chi in quel codice viveva immerso. Se non tenessimo conto di questo aspetto fondamentale, correremmo davvero il rischio di vedere in ogni allusione biblico-evangelica il segno di una religiosità e di una fede profonde; o leggere la pagina conclusiva del *Principe* come la testimonianza, nel Segretario, di una sua nuova religiosità *in fieri*.

Machiavelli – cercando lo stile adatto alla parenesi eroica con cui chiude il trattato - si rivolge dunque a quella forma particolare di 'attesa' che si annida nella logica della profezia, in cui il parlare 'prima' (dal greco *pro* e *femi*) è anticipazione costruttiva dell'evento. Se la logica profonda della profezia è quella di un'attesa, Machiavelli sa bene che si tratta di un'attesa densa di significato. Un'attesa pregnante, perché il profeta non è l'indovino (cioè l'anticipatore di quello che verrà); ma colui che assegna alla parola una forza creatrice. Il profeta non 'parla prima', semplicemente, ma dà voce a una visionarietà che nel momento stesso in cui 'costruisce' un'attesa, genera le condizioni preliminari perché l'evento si realizzi. Nei processi storici e politici, l'attesa non è infatti uno spazio di tempo neutro, non è la durata inerte che precede l'evento che si deve compiere: l'attesa indotta dal profeta è invece un tempo 'creatore', che rende pensabile ciò che ancora non esiste, e che nel momento stesso in cui è reso pensabile trova le basi della propria realizzabilità.

Il Profeta è il visionario che scardina l'ordine del mondo, che indica un'intuizione che contiene in sé, in potenza, l'idea capace di trasformarsi in atto. Non è ancora il progetto definito che plasma e struttura la materia informe, ma è qualcosa che crea la pensabilità di un nuovo ordine. E in politica l'attesa non è mai un fattore anodino, ma è sempre il primo passo verso una realizzazione possibile. Per questo l'utopia è un concetto spesso intimamente ambiguo: a partire dal testo eponimo del genere (l'*Utopia* di More), l'utopia è un'alterità solo apparentemente 'assoluta' (etimologicamente: sciolta da ogni vincolo con la realtà e con il possibile): è invece un'alterità che, entrata nello spazio del pensabile, getta un'ipoteca sulla propria realizzabilità.

Nel momento in cui – giunto alla conclusione del *Principe* – Machiavelli si rivolge con intento parenetico al destinatario del suo discorso, perché si faccia promotore del riscatto, egli affida il suo messaggio alle forme e al tono della 'profezia'. Usiamo il termine pensando alle suggestioni che ci vengono da un saggio del 1954 del grande biblista Martin Buber, *Profezia e apocalittica*,⁷ la cui distinzione tra 'profetismo' e 'apocalittica', sembra incrociarsi con i temi che rendono così deflagranti le pagine conclusive del *Principe* (il capitolo 25° non meno del 26°), dove ad essere in gioco è appunto la reazione dell'uomo (e la sua possibilità di incidere sulla realtà), nel momento in cui egli deve decidere se rovesciare l'ordine abituale delle cose (ed entrare, come è chiamato a fare il 'principe nuovo' del trattatello machiavelliano, in uno 'stato di eccezione') o accettare senza reagire il corso delle cose. Una dicotomia che apriva appunto il più filosofico dei capitoli del *Principe*, il venticinquesimo, e che all'azione contrapponeva l'inerzia indotta dalla consapevolezza dell'ineluttabilità delle cose:



«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 possino correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno; e per questo, potrebbero iudicare che non fussi da insudare molto nelle cose, ma lasciarsi governare alla sorte».⁸

Il contrasto tra azione e inerzia, che Machiavelli pone verso la conclusione del trattato, richiama appunto la distinzione che Buber rilevava nella Bibbia tra lo spirito apocalittico (che afferma l'inutilità dell'azione, di fronte all'ineluttabilità data del destino), e lo spirito della Profezia, che ne è l'esatto contrario. «Il Profeta – osserva Buber – non è colui che proclama la verità, bensì colui che mette di fronte alla necessità di una scelta».⁹ Una concezione di Profeta che, secondo Buber, nella Bibbia trova l'espressione più significativa proprio in Mosè, il non nominato, ma comunque indiscusso protagonista dell'ultimo capitolo del *Principe*. La figura di Mosè del resto attraversa il *Principe*, come espressione perfetta del 'fondatore'. Mosè è l'iniziatore assoluto, colui che ricevette direttamente da Dio le istruzioni che ne fecero il fondatore della nazione ebraica, dando alla stirpe la consapevolezza di essere 'nazione', comunità coesa, unita da riti e valori condivisi. E attraversa il trattato, come è noto, collegando il fondamentale capitolo sesto (dove Mosè compare tra gli esempi inarrivabili di eroi, assieme a Romolo, Teseo e Ciro), che pone per primo con evidenza drammatica il tema della virtù necessaria per la grande azione politica, all'ultimo capitolo – che della concreta applicazione di quella 'virtù' si fa promotore. E il nesso è tutto nel sostrato biblico/profetico, che dall'esempio eccellentissimo di Mosè, porta agli «extraordinarii» (miracoli) ricordati nel capitolo 26°, che sono appunto i miracoli con cui Dio si manifestò al popolo, per il tramite di Mosè, nella fuga dall'Egitto (il mare che si è aperto; la manna dal cielo; l'acqua scaturita dalla roccia ecc.).

La pagina finale del *Principe* ha alimentato nell'Ottocento la lettura mitizzante di un Machiavelli 'profeta' dell'unità nazionale. Che 'profeta' Machiavelli fosse è inferenza dei lettori del Risorgimento, che vollero estendere l'intuizione della necessità di uno stato esteso e forte, alla premonizione visionaria dello stato-nazione, che non poteva certo essere nella mente di Machiavelli. Ma, per quanto storicamente illegittima, quella lettura è, per così dire, legittimata dal tono 'profetico' della pagina, che rendeva pensabile e realizzabile ciò che non c'era, proprio richiamando gli eventi che accompagnarono una straordinaria storia di fondazione, appunto quella raccontata nell'*Esodo*, che segnava il passaggio dall'identità labile di un gruppo di famiglie, alla forma strutturata di un 'popolo', organizzando in senso 'politico' una comunità unita sola da legami di sangue.

Molto è stato scritto sul significato politico della profezia nella cultura fiorentina di fine Quattrocento e dei primi decenni del Cinquecento (si pensi agli studi fondamentali di Cesare Vasoli); e molto si è detto dei nessi tra profetismo e repubblicanesimo nella Firenze di Savonarola e in quella della cosiddetta 'seconda repubblica' (1527-1530) che elevò a mito la figura del 'profeta' ferrarese.¹⁰ Certo è che parlando del tono profetico che segna la pagina finale del *Principe*, il discorso non può non richiamare la questione cruciale del rapporto tra Machiavelli e Savonarola; una figura gigantesca per la storia di Firenze tra la



prima e la seconda cacciata dei Medici, con la quale Machiavelli non poté non confrontarsi lungo l'arco intero della sua riflessione. Ed è certamente un dato inequivocabile il fatto che, in maniera diretta o indiretta, Machiavelli si trovi a fare i conti con Savonarola in alcuni dei momenti più complessi e più alti della sua riflessione politica. Né meno significativo è il fatto che laddove Machiavelli fa esplicito riferimento a Mosè – modello fondamentale di fondatore e legislatore, come abbiamo visto – lì compare immancabilmente anche Savonarola, in un binomio necessario, che sul terreno comune della profezia innesta la differenza insanabile tra i due modelli, fissati con lapidaria potenza nelle figure contrapposte dei 'profeti armati' e dei 'profeti disarmati' del capitolo sesto del *Principe*.¹¹

Ad essere in gioco è il problema fondamentale della possibilità di pensare il nuovo e trasformarlo in realtà concreta, in una costruzione politica che dia forma al caos degli eventi e delle passioni umane. Su questo terreno di meditazione viene ad assumere un ruolo centrale il complesso rapporto che Machiavelli ha con l'*Esodo*, il libro più intimamente e profondamente politico della *Bibbia*, quello necessariamente più vicino a chi, come Machiavelli, non riusciva a pensare la politica se non nei termini di 'fondazione', realizzazione umana capace di sfidare l'insensatezza della storia.

Come si è detto, con un implicito ma trasparente richiamo a Mosè, il *Principe* si chiude ricordando i miracoli (gli «straordinarii») dell'*Esodo*:

Qui è disposizione grandissima; né può essere, dove è grande disposizione, grande difficoltà, pur che quella pigli delli ordini di coloro che io ho proposti per mira. Oltre a questo, *qui si veggano straordinarii senza esempio condotti da Dio: el mare s'è aperto; una nube vi ha scòrto el cammino; la pietra ha versato acqua; qui è piovuto la manna*; ogni cosa è concorsa nella vostra grandezza. El rimanente dovete fare voi. (*corsivi nostri*).¹²

Un rapporto, quello di Machiavelli e l'*Esodo*, che non è solo complesso e profondo, ma che anche percorre l'intero arco della scrittura machiavelliana, se pensiamo che una delle prime testimonianze scritte del Segretario è proprio una lettera a Ricciardo Becchi, del 9 marzo 1498, in cui Machiavelli riferisce il contenuto delle prediche che Savonarola stava tenendo in quei giorni nel convento di San Marco. Ambasciatore a Roma per Firenze, il Becchi aveva chiesto a Machiavelli di tenerlo informato su quanto Savonarola diceva dal pulpito. Informazioni preziose, in quel momento drammatico che vedrà chiudersi tragicamente la parabola umana e politica del frate ferrarese, che solo poche settimane dopo verrà messo sotto accusa da una Signoria avversaria (la Signoria, la suprema magistratura fiorentina, cambiava ogni bimestre), imprigionato e condannato alla pena capitale.

Al momento della morte di Savonarola (23 maggio 1498) Machiavelli aveva ventinove anni e, di fatto, non aveva ancora un ruolo visibile e a noi noto a Firenze: verrà assunto come Segretario della seconda cancelleria due mesi dopo la morte del Frate. E forse non è un puro caso il fatto che la morte del Frate coincida con la sua assunzione come funzionario della repubblica: certo nella ricordata lettera a Ricciardo Becchi Machiavelli traccia un ritratto fortemente negativo del frate: un falso profeta, pronto a 'mutare mantello' che



«viene secondando e tempi, e le sue bugie colorendo»¹³. Sarà subito da notare come proprio la qualità del destinatario, che era ambasciatore di Firenze a Roma, fa della lettera e della decisa presa di posizione che Machiavelli vi assume una testimonianza importante: il futuro Segretario è apertamente schierato contro Savonarola e i suoi sostenitori, e probabilmente questa scesa in campo non fu ininfluente nella sua assunzione, di lì a poche settimane. È un dato che non va sottovalutato, ma che va però inserito nel concreto contesto comunicativo in cui quei resoconti machiavelliani sulle prediche di Savonarola maturarono. Se infatti la lettera del 9 marzo 1498 viene abitualmente citata come esempio dell'originaria ostilità di Machiavelli nei confronti del Savonarola, non va dimenticato che il giovane futuro Segretario si sta rivolgendo a un personaggio poco favorevole al Frate; se non apertamente in viso, certo sospetto al partito filosavonaroliano dei 'piagnoni', che infatti già nel gennaio aveva voluto che si mandasse a Roma, ad affiancare il Becchi, un convinto seguace del Frate come Alessandro Braccesi.¹⁴ In altri termini: non sarebbe strano se, chiamato a rendicontare l'operato del Savonarola, Machiavelli avesse calcato la mano nell'interpretare negativamente l'agire di un personaggio poco amato dal destinatario della sua missiva. A prescindere da questa giovanile testimonianza sull'operato di Savonarola, resta il fatto che Machiavelli non esprimerà mai più un giudizio così apertamente negativo su Savonarola. Negli anni successivi il parere sul Frate diventerà molto articolato, a tratti sfuggente, ma sempre inserito sullo sfondo di una seria riflessione sul significato politico della 'profezia'. Quand'anche si volesse leggere un certo sarcasmo nella famosa definizione del 'profeta disarmato' di cui Machiavelli parla in *Principe* 6, certo nel famoso capitolo dei *Discorsi* dedicato alla religione e al suo ruolo politico,¹⁵ il nome del Savonarola è accompagnato da un'espressione di rispetto che non possiamo considerare solo formale. L'argomento del capitolo è notissimo. Parlando del ruolo della religione nel consolidamento di uno stato di nuova fondazione (o da ri-fondare attraverso una riforma radicale dei suoi 'ordini' e dei valori etici che tali 'ordini' devono animare), Machiavelli si sofferma sulla figura di Numa Pompilio, che seppe convincere i Romani ad adottare le norme religiose da lui introdotte, attribuendo le misure che volle introdurre a un dialogo diretto con la divinità («simulò di avere domestichezza con una Ninfa, la quale lo consigliava di quello ch'egli avesse a consigliare il popolo»)¹⁶. A prescindere dalla possibile dimensione simulatoria e manipolatoria della lingua di un riformatore radicale come Numa, che volendo introdurre «ordini nuovi ed inusitati», temeva «che la sua autorità non bastasse»,¹⁷ quello che importa a Machiavelli è la spendibilità della dimensione 'profetica' della parola del grande fondatore e del riformatore rivoluzionario. Non a caso il richiamo a Savonarola trasferisce il discorso dalla dimensione straniata e lontana di un'antichità remota e ancestrale (quella della fondazione di Roma), ad una realtà contemporanea. Scrive dunque Machiavelli, a commento della credibilità 'profetica' di Numa Pompilio:



E benché agli uomini rozzi più facilmente si persuada uno ordine o una opinione nuova, non è però per questo impossibile persuaderla ancora agli uomini civili e che presumono non essere rozzi. Al popolo di Firenze non pare essere né ignorante né rozzo: nondimeno da frate Girolamo Savonarola fu persuaso che parlava con Dio. Io non voglio giudicare s'egli era vero o no, perché d'uno tanto uomo se ne debbe parlare con riverenza: ma io dico bene, che infiniti lo credevono senza avere visto cosa nessuna straordinaria, da farlo loro credere; perché la vita sua la dottrina e il soggetto che prese, erano sufficienti a fargli prestare fede.¹⁸

Sarebbe un errore, come si è detto, leggere in queste parole una forma di rispetto solo formale (un «parlare con riverenza» che sarebbe comunque dovuto a una figura eccezionale, che ha segnato profondamente il destino della città). La sostanza del discorso machiavelliano è infatti un'altra. E ci dice che nella dinamica della 'profezia' la dimensione religiosa non è che un aspetto della comunicazione e della sua capacità di agire sull'emotività delle masse. Così come Numa 'simulava' di parlare con una ninfa, parimenti è plausibile che Savonarola 'simulasse' il suo dialogo con Dio, ma la forza profetica della sua parola non era nel 'dialogo con Dio', era nella «vita sua», nella sua «dottrina», e nel «soggetto che prese». Era insomma 'profeta' per un insieme di qualità personali e comportamentali che lo rendevano venerabile agli occhi dei concittadini (la purezza di vita e la cultura); ma soprattutto per la natura del suo progetto. Il «soggetto che prese» non fu altro che un disegno politico nato da una visione 'rivoluzionaria', letteralmente capace di scuotere un sistema di poteri e relazioni consolidati.

Come si diceva, Machiavelli aveva ascoltato personalmente quelle prediche drammatiche – poche settimane prima che Savonarola fosse imprigionato e impiccato. E quelle prediche che costituiranno l'ultimo ciclo di quelle pronunciate da Savonarola (che ci sono pervenute grazie alle solerti trascrizioni stenografiche di un seguace del Frate, il notaio Lorenzo Violi) erano *Sopra l'Esodo*.

Tralascio alcune recenti puntualizzazioni, secondo cui – sulla base della successione con cui Machiavelli presenta in *Principe* 26 i miracoli della fuga dall'Egitto – testo mediatore non sarebbe il secondo libro del *Pentateuco*, ma il *Salmo 77*, oppure la prima lettera di San Paolo ai Corinzi (10, 1-4).¹⁹ Osservazioni puntuali, e probabilmente corrette, che non spostano tuttavia la sostanza della questione: che alla mente di Machiavelli la successione dei miracoli che accompagnano l'azione di Mosè («el mare s'è aperto; una nube vi ha scorto el cammino; la pietra ha versato acqua; qui è piovuto la manna»)²⁰ derivasse dai *Salmi* o da San Paolo, non significa che il 'paradigma' non sia quello dell'*Esodo*, evidentemente. Se l'ex presidente degli Stati Uniti Donald Trump (per citare un uomo politico raramente brillante per cultura filosofico-letteraria) proponesse l'immagine dell'attraversamento del mar Rosso, probabilmente avrebbe in testa Cecil B. de Mille e il Mosè di Charlton Heston, piuttosto che i versetti della Torah: ma nulla sarebbe tolto alla potenza simbolica dell'originale e, soprattutto, in nulla sarebbe sminuita la valenza retorico-comunicativa del riferimento.



In quel contesto retoricamente elevato di parentesi, che suggerisce costantemente il nesso tra azione politica e sacralità (il principe non sarà il liberatore, ma il ‘redentore’), il richiamo all’*Esodo* era l’adozione del testo in cui il nesso tra profezia e fondazione politica acquisiva la forza sublime dell’archetipo. È infatti indubbio che in questa pagina di altissima e ispirata retorica politica, il codice adottato da Machiavelli sia quello per eccellenza della profezia ‘fondatrice’.

La dinamica del discorso machiavelliano è basata sull’idea che le condizioni di estremo degrado hanno generato le condizioni che rendono necessario un radicale intervento umano. Ma la necessità, come si è detto, non è meccanica; né la profezia è anticipazione divinatoria di quanto accadrà: la profezia è appunto l’enunciazione di un’attesa; ma in politica ogni enunciazione è atto performativo; è cioè una parola che diventa azione, o che costruisce un orizzonte possibile di azione. E’, insomma, una forza potenziale, è energia collettiva che l’attesa stessa genera.

A Machiavelli solo in parte interessa convincere il suo destinatario (Lorenzo Iuniore). Chi mai si sarebbe galvanizzato sentendo quella successione di miracoli? Quello che Machiavelli sta invece dicendo al suo destinatario (e a tutti i lettori, quali avesse mai ipotizzato...) è che esiste una potenza creatrice della politica che consiste nel far leva sui desideri profondi degli uomini e delle collettività. Come se lo ammonisse che ogni azione politica rivoluzionaria deve agire sulle pulsioni profonde degli individui, sulla volontà che solo una lunga mancanza o un lungo desiderio rendono possibili. Qualcosa, insomma, che ci riporta all’idea di ‘attesa’, come produttrice di bisogni e volontà, costruzione dell’energia potenziale necessaria per fondare una comunità. E andrà notato che il meccanismo dell’attesa riconferma la forza archetipica del modello politico dell’*Esodo*, che racconta di un lungo percorso preparatorio: i quarant’anni che sono necessari perché il popolo di Israele attraversi il deserto non sono il racconto di una lenta migrazione, ma la rappresentazione simbolica del necessario percorso di consolidamento di una realtà collettiva fondata ex novo.

Ecco perché il discorso in questo capitolo si sposta così decisamente su di un piano teorico che (so di dire una cosa che può suonare paradossale; ma lo è solo apparentemente) richiama assai più i *Discorsi* che non il *Principe*. Apparentemente Machiavelli sta proponendo un piano operativo immediato (la scommessa del qui e ora contenuta nel *Principe*), ma in realtà dietro quelle parole infuocate c’è la riflessione sulle dinamiche profonde che presiedono ai processi di formazione delle comunità politiche. Della loro energia potente e vitale che contrassegna ogni *inizio*.

In questo contesto il paradigma dell’*Esodo* diventa un fattore fondamentale. Mette appena conto ricordare il legame profondo tra *Esodo* e rivoluzione che ha attraversato la civiltà occidentale. Michael Walzer negli anni Ottanta ha dedicato all’argomento un libro fondamentale, che ha inseguito la presenza del paradigma dell’*Esodo* come elemento ricorrente in alcuni dei maggiori processi rivoluzionari dell’Occidente moderno: dal Puritanesimo di Cromwell; alla rivoluzione Americana; fino alla teologia della liberazione sudamericana.²¹



L'*Esodo* è il libro in cui la dimensione del politico diviene mito, rito, gesto fondativo. È il racconto del profeta che trasforma il suo messaggio nella creazione delle forme concrete di una comunità. Il suo agire (e la parola è 'agire') parte da una intuizione che diventa l'indicazione di un futuro politico e di un destino storico retto proprio sulla dinamica dell'attesa. Mosè traduce in atto politico una promessa, quella fatta da Dio al popolo eletto: ma la 'promessa', alla quale la profezia dà evidenza, non è la prefigurazione del futuro, né l'anticipazione divinatoria di ciò che avverrà. La promessa è un impegno, un richiamo al dovere: è ciò che si pone innanzi (*pro-mitto*), fissandolo come patto tra contraenti. Il 'popolo' sarà effettivamente tale solo attraverso la conquista di una identità fondata sulla costituzione di un patto che – come tutti i patti – è sostanziato dall'attesa. È ipoteca su quanto deve avvenire; è scommessa, che proietta sul futuro l'ombra lunga del proposito. Ecco perché la profezia è – come ho detto prima – un'attesa 'creatrice', in cui non è annunciato ciò che sarà, ma ci si assume l'impegno di una realizzazione, generando l'attesa di un evento o di un orizzonte di possibilità, in cui la volontà stessa degli individui e della collettività da essi costituita diventa un fattore attivo di costruzione del futuro. Attesa orientante, in cui l'evento futuro si dà come scopo.

La pagina finale del *Principe* viene così a porsi all'incrocio di un fascio straordinariamente complesso e affascinante di suggestioni.

Non è casuale che Machiavelli nel sesto capitolo del *Principe* (una delle pagine in cui è espressa in maniera più alta una concezione 'eroica' dell'Umanesimo), Mosè appaia (con Ciro, Romolo e Teseo) tra gli esempi maggiori (forse il maggiore, in una sua riconosciuta eccezionalità che quasi lo esclude dal novero degli esempi imitabili: «sendo suto uno mero esecutore delle cose che erano ordinate da Dio»).²² Il protagonista dell'*Esodo* realizzò a tutti gli effetti quel processo misterioso capace di trasformare la parola (il progetto) in una grande costruzione politica. Mosè persuase gli Ebrei, trasformandoli, per la prima volta, in popolo: al punto che i riti identitari del popolo (la Pasqua) diverranno appunto la rievocazione della fuga dell'Egitto e l'attraversamento del deserto.

Quando a conclusione del *Principe* Machiavelli si interroga sulla realizzabilità politica del suo progetto, non può non tornargli alla mente proprio la figura di Mosè: quel Mosè che, tanti anni prima, Savonarola aveva evocato nelle ultime drammatiche prediche, quelle in cui aveva chiamato a raccolta il 'suo' popolo (i fiorentini buoni, redenti dalla parola di Dio), galvanizzandolo per affrontare l'ultima sfida.

La risposta, in questa rievocazione, sarà per Machiavelli feroce: la parola profetica accomuna Savonarola e Mosè, ma uno fu profeta 'disarmato' (cap. 6), l'altro fu profeta non solo armato, ma talmente armato da sostenere il suo disegno politico con l'uso spietato della forza.²³ Machiavelli lo scriverà con la consueta, cruda chiarezza in *Discorsi* III, 30 – dove con Mosè (una ossessione cominciata dal 1498) il Segretario chiude definitivamente i conti: E chi legge la Bibbia sensatamente, vedrà Moisè essere stato forzato, a volere che le sue leggi e che i suoi ordini andassero innanzi, ad ammazzare infiniti uomini, i quali, non mossi da altro che dalla invidia, si opponevano a' disegni suoi.²⁴



Ma la costruzione di Mosè (che fa di una comunità dispersa e schiava un popolo) non è un futuro dato una volta per tutte; è un orizzonte politico che deve essere costantemente ricostruito: rievocato in una promessa che diventa (rievocato nel rito) attesa infinita di un orizzonte di perfezione indeterminato.

Di qui la necessità che Mosè non tocchi la terra promessa; ma la veda solo da lontano, dopo quarant'anni nel deserto. Quarant'anni sono davvero l'attesa necessaria. Segnano la distanza necessaria perché l'esito finale sia il prodotto della volontà. Sia una realtà affermata, conquistata, costruita: eretta sul mistero di una volontà collettiva che vive nell'attesa di una indeterminata e mai raggiunta perfezione.

NOTE

1 Machiavelli 2018: 904

2 *Ibidem.*

3 Cfr. Sasso 1988: 277-349. Molto opportunamente Sasso parla qui di «intonazione» provvidenzialistica, trasferendo un concetto dai precisi connotati teologico-filosofici (la Provvidenza cristiana) nella sfera retorica: che non è il luogo della manipolazione delle parole, naturalmente, ma quello in cui parole e concetti sono lette nel loro valore contestuale e relativo, giacché è «pur sempre nell'ambito generale della correlativa cultura che Machiavelli viveva, operava, pensava» (p. 288).

4 Machiavelli 2018: 901.

5 *Ibidem.*

6 Machiavelli 2018: 901-904.

7 Buber 1996: 111-128.

8 Machiavelli 2018: 897.

9 Buber 1996: 117.

10 È ovvio il rinvio ai saggi di Donald Weinstein, a partire da un lavoro ormai classico come *Savonarola e Firenze: profezia e patriottismo nel Rinascimento*.

11 Sulla figura di Mosé, letta come elemento rilevante nell'ambito del complesso e sfaccettato rapporto tra Machiavelli e Savonarola, esiste una bibliografia recente specifica, a partire almeno da Brown 1988. Tra i titoli più recenti, si veda Ruggiero 2020, che sviluppa tra l'altro alcune suggestive indicazioni di E. Cutinelli-Rèndina sulla «necessità della profezia politica», come concetto ben chiaro a Machiavelli (vd. Cutinelli-Rèndina 1998). Precipua attenzione alla figura di Mosé, all'interno di un più generale discorso sul rapporto di Machiavelli con il testo biblico, in Scichilone, 2012¹; dello stesso autore va segnalato Scichilone 2012² (di cui si veda in particolare il cap. 3°, *Profeti armati e disarmati*). Ricordiamo infine – per l'attenta contestualizzazione diacronica del problema dello sfumato e mutevole giudizio di Machiavelli su Savonarola, il saggio di Cervelli 1998.

12 Machiavelli 2018: 902.

13 Machiavelli 2018: 2539.

14 L'episodio è convincentemente ricostruito e interpretato in Scichilone 2012²: 138-39.

15 *Discorsi* I, 11



- 16 Machiavelli 2018: 346-347.
 17 Machiavelli 2018: 347.
 18 Machiavelli 2018: 348.
 19 Che Machiavelli, nel presentare la successione dei miracoli avvenuti nella fuga degli Ebrei dall'Egitto avesse in mente non già il testo dell'*Esodo*, ma il 'Salmo' 77, è proposto in Jaeckel 1997. Che Machiavelli avesse in mente piuttosto la lettera paolina è suggerito da Lettieri 2017.
 20 Machiavelli 2018: 902.
 21 Walzer 1986.
 22 Machiavelli 2018: 821.
 23 Sul tema, dibattutissimo, della coppia oppositiva armato/disarmato, a partire dal cap. 6 del *Principe*, merita una segnalazione, tra gli interventi più recenti, Carta 2017.
 24 Machiavelli 2018: 658.

BIBLIOGRAFIA

- Brown A. (1988), *Savonarola, Machiavelli and Moses: a Changing Model*, in Denley P. e Elam C. (a cura di), *Florence and Italy; Renaissance Studies in honour of Nicolai Rubinstein*, London, University of London, pp. 57-72.
- Buber M. (1996), *Profezia e politica*, a cura di G. Morra, Roma, Città nuova, pp. 111-128.
- Carta P. (2017), «Armato» e «disarmato». *Niccolò Machiavelli sui 'segni' e le 'arme'*, «Il Pensiero politico», vol. L, pp. 389-398.
- Cervelli I. (1998), *Savonarola, Machiavelli e il Libro dell'Esodo*, in Garfagnini G. C. (a cura di), *Savonarola, Democrazia, Tirannide, Profezia*, Firenze, Sismel, pp. 242-99.
- Cutinelli-Rèndina E. (1998), *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali.
- Jaeckel H. (1997), *What is Machiavelli exhorting in his Exhortatio? The Extraordinaries*, in J.-J. Marchand (a cura di), *Niccolò Machiavelli. Politico, storico, letterato. Atti del Convegno di Losanna, 27-30 settembre 1995*, Roma, Salerno, pp. 59-84.
- Lettieri G. (2017), *Nove tesi sull'ultimo Machiavelli*, «Humanitas», vol. LXXII, pp. 1034-1089.
- Machiavelli N. (1971), *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Firenze, Sansoni.
- Machiavelli N. (2018), *Tutte le opere*, Milano, Bompiani.
- Ruggiero R. (2020), *Niccolò Machiavelli e "chi legge la Bibbia sensatamente"*, «Nuova Rivista di Letteratura italiana», vol. XXIII, 2, pp. 13-42.
- Sasso G. (1988), *Del ventiseiesimo capitolo, della 'Provvidenza' e di altre cose*, in Idem (a cura di), *Machiavelli e gli antichi*, vol. II, Milano, Ricciardi.
- Scichilone G.E.M. (2012), *Fonti bibliche nelle opere machiavelliane. Spunti per una ricerca*, in Felice D. (a cura di), *Studi di storia della Filosofia politica*, Bologna, Clueb, pp. 33-69.
- Idem, *Terre incognite. Retorica e religione in Machiavelli*, Milano, Franco Angeli.
- Walzer M. (1986), *Esodo e rivoluzione*, Milano, Feltrinelli (ed. orig., New York, 1985).
- Weinstein D. (1976), *Savonarola e Firenze: profezia e patriottismo nel Rinascimento*, Bologna, il Mulino (ed. orig. Princeton, 1970).